

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 1(2), 2019

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2019 год

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R19-904-0115

The Edition is recommended for publication by the Academic Council
of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church
Extract from the Journal No. 4 (972) dated 28.12.2018.

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

Bishop Seraphim of Peterhof (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich) — Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology, Rector of St. Petersburg Theological Academy.

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

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy, Deputy Editor-in-Chief, Deputy Head of the Project “Byzantine Cabinet”.

Denis Yuriyevich Ignatyev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Ethics and Aesthetics at the Institute of Human Philosophy at Herzen State Pedagogical University of Russia.

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

Vladimir Alekseevich Kotelnikov — Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences, member of the Expert Council of the Patriarchal Prize.

Lev Nikolayevich Letyagin — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Chair of the Department of Ethics and Aesthetics at the Institute of Human Philosophy at Herzen State Pedagogical University of Russia.

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

Aleksandr Vasilyevich Markidonov — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy, Fellow of the Project “Byzantine Cabinet”.

Arkady Yuryevich Minakov — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Faculty of History at Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library of Voronezh State University, Lecturer at Voronezh Theological Seminary.

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

Olga Borisovna Sokurova — Doctor of Cultural Studies, Associate Professor at the Institute of History at St. Petersburg State University.

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

Vladimir Alekseevich Voropaev — Doctor of Philological Sciences, Professor at Lomonosov Moscow State University, member of the Writers' Union of Russia, chairman of the Gogol commission of the Scientific Council “History of World Culture” of the Russian Academy of Sciences.

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

№ 1(2). — 2019. — 376 p.

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-904-0115

Рекомендовано к публикации Ученым советом
Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала №4 (972) от 28.12.2018 г.

Главный редактор

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

Редакционный совет

Епископ Петергофский Серафим (Владимир Леонидович Амельченков) — кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, заместитель главного редактора журнала «Русский-Византийский вестник», заместитель руководителя проекта «Византийский кабинет».

Денис Юрьевич Игнатъев — кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

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

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

Лев Николаевич Летягин — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

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

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, участник проекта «Византийский кабинет».

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

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

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент, и.о. заведующего кафедрой религиозоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета.

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

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

№ 1(2). — 2019. — 376 с.

УДК 281.93(060.55)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции..... 8

Россия и Византия в современных исследованиях

М. В. Шкаровский. Празднование тысячелетия Афона в 1963 году и его значение..... 9

В. А. Котельников. Святая Земля, христианский Восток, Византия на русском религиозном, политическом и культурном горизонте 17

М. В. Медоваров. Византологические исследования на страницах журнала «Русское обозрение»..... 66

Н. Н. Павлюченков. Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники 78

Священник Михаил Легеев. У истоков богословия истории в Русской Церкви..... 104

Русская религиозная философия

Монахиня Тереза (Оболевич), Г. Е. Аляев, С. Л. Франк: еврей, принявший христианство. Предисловие к публикации..... 115

Памятные даты России

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

А. П. Соловьев. Архиепископ Никанор (Бровкович) vs. М. Н. Катков: о классицизме и целях духовного образования..... 124

Г. Н. Лебедева. М. Н. Катков о роли Русской Православной Церкви в нацистроительстве..... 136

О. Л. Фетисенко. К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова 146

А. Ю. Полунов. М. Н. Катков и К. П. Победоносцев: «друзья-враги» в окружении Александра III..... 156

<i>Н. Н. Вихрова.</i> «...Торжество Победоносцева и Каткова...»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 году в переписке И. С. Аксакова с женой.....	164
<i>В. А. Фатеев.</i> М. Н. Катков и Н. Н. Страхов. История отношений двух непохожих мыслителей.....	177
<i>И. Б. Гаврилов.</i> Михаил Никифорович Катков как охранитель традиционных русских начал.....	204
<i>А. Э. Котов.</i> «Зевса в Акрополе слепок»: русская журналистика над могилой М. Н. Каткова	222

Русская классическая литература в свете православия

<i>В. А. Воропаев.</i> «Ей, гряди, Господи Иисусе»: Тайна смерти Н. В. Гоголя в свете его церковного мировоззрения.....	244
<i>С. М. Телегина.</i> О русском начале в творчестве М. Ю. Лермонтова (по материалам отечественной философской экзегезы).....	289

Христианская культурология

<i>Е. И. Анненкова.</i> «Совместимо ли искусство и художественность с христианством...» (Размышления К. С. Аксакова и его современников).....	322
---	-----

Философия русского консерватизма

<i>Н. Н. Лупарева.</i> «Русский вестник» С. Н. Глинки	346
---	-----

Некролог

<i>Священник Игорь Иванов.</i> Н. Н. Лисовой (1946–2019) — хранитель византийского предания	369
---	-----

CONTENTS

From the Editor..... 8

Russia and Byzantium in Modern Studies

Mikhail Shkarovskiy. The Celebration of the Millennium of Athos in 1963
and its Significance..... 9

Vladimir Kotelnikov. Holy Land, Christian East, Byzantine Empire
on the Russian Religious, Political and Cultural Horizon 17

Maksim Medovarov. Byzantine Studies
on the Pages of “Russkoe Obozrenie” Journal.....66

Nikolay Pavlyuchenkov. The Liturgical Theology in Priest
Pavel Florensky’s Lectures on the “Philosophy of the Cult”:
the Main Features and Sources..... 78

Priest Mikhail Legeyev. At the Root of the Theology of History
in the Russian Church..... 104

Россия и Византия в современных исследованиях

Sr Teresa Obolevitch, Gennadii Aliaiev. S. L. Frank: A Jew
Who Received Christianity. Preface to Publication..... 115

Memorable Dates of Russia

To the 200th Anniversary of the Birth of M. N. Katkov (1818–1887)

Artem Solovev. Archbishop Nikanor (Brovkovich) vs. M. N. Katkov:
on the Classicism and Aims of Spiritual Education 124

Galina Lebedeva. M. N. Katkov about the Role
of Russian Orthodox Church in the “Nation Building” 136

Olga Fetisenko. K. N. Leontiev in the “The Russian Messenger”
and “Moscow News” edited by M. N. Katkov..... 146

Alexander Polunov. M. N. Katkov and K. P. Pobedonostsev:
“Friends-Enemies” around Alexander III..... 156

<i>Nina Vikhrova</i> . “Triumph of Pobedonostsev and Katkov...”: the Ideological Differences among Conservatives about the Convening of Zemsky Sobor 1882 (in Correspondence by I. S. Aksakov with his Wife).....	164
<i>Valery Fateyev</i> . M. N. Katkov and N. N. Strakhov. The History of the Relationship of Two Dissimilar Thinkers.....	177
<i>Igor Gavrilov</i> . Mikhail Nikiforovich Katkov as a Guardian of Russian Traditional Origins.....	204
<i>Alexander Kotov</i> . “Zeus’ Cast in the Acropolis”: Russian Journalism over the M. N. Katkov’s Grave.....	222

Russian Classical Culture in the Light of Orthodoxy

<i>Vladimir Voropaev</i> . “Even So, Come, Lord Jesus”: The Mystery of the Nikolai Gogol’s Death in the Light of His Church Worldview.....	244
<i>Svetlana Telegina</i> . On the Russian Origin in the Works of M. Yu. Lermontov (Based on Materials of National Philosophical Exegesis).....	289

Christian Cultural Studies

<i>Elena Annenkova</i> . “Are Art and Artistry Compatible with Christianity...” (Reflections of K. S. Aksakov and his Contemporaries).....	322
--	-----

Philosophy of Russian Conservatism

<i>Nadezhda Lupareva</i> . “The Russian Messenger” of S. N. Glinka.....	346
---	-----

Obituary

<i>Priest Igor Ivanov</i> . N. N. Lisovoy (1946–2019) — Keeper of the Byzantine Tradition.....	369
---	-----

Дорогой читатель!

Вы держите в руках второй номер научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник», который издается с 2018 г. под эгидой научно-просветительского проекта «Византийский кабинет» при Книжной гостиниой Издательства СПбДА.

Традиционную рубрику *Россия и Византия в современных исследованиях* в этом выпуске представляют как члены профессорско-преподавательской корпорации Академии — священник Михаил Легеев и М. В. Шкаровский, так и ведущие ученые-гуманитарии России, специализирующиеся в области православной культуры и философии — В. А. Котельников, М. В. Медоваров и Н. Н. Павлюченков.

Наш журнал изначально был задуман как интеллектуальное пространство для диалога о цивилизационных судьбах и путях России и Европы — двух наследниц классической византийской традиции в разных ее проекциях. Поэтому значительное место уделено различным аспектам русской православной культуры в нескольких ее ракурсах. В частности, публикуются материалы по русской религиозной философии (статья Т. Оболевич и Г. Е. Аляева о С. Л. Франке) и русской классической литературе (статьи В. А. Воропаева о Н. В. Гоголе и С. М. Телегиной о М. Ю. Лермонтове). В контексте христианской культурологии в статье Е. И. Анненковой рассматриваются размышления К. С. Аксакова об искусстве, а в статье Н. Н. Лупаревой — журнал С. Н. Глинки «Русский вестник» в парадигме философии русского консерватизма.

Одно из заседаний «Византийского кабинета» в конце прошлого года было посвящено 200-летию со дня рождения выдающегося общественного деятеля и мыслителя Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887). На страницах журнала юбилей отмечается особой памятной рубрикой, объединившей работы крупных специалистов: Н. Н. Вихровой, А. Э. Котова, Г. Н. Лебедевой, А. Ю. Полунова, А. П. Соловьева, В. А. Фатеева, О. Л. Фетисенко и др.

Редколлегия планирует продолжать формирование полифоничного междисциплинарного и многоаспектного контента научного журнала «Русско-Византийский вестник» в диапазоне следующих тематических рубрик:

- Византийское богословие
- Святоотеческое наследие
- Византийская философия
- История России
- История Русской Православной Церкви
- Православие и русская культура
- Русская религиозная философия
- Христианская культурология (искусство, литература, музыка)
- Византистика и балканистика («Византийское содружество наций»)
- Византийская культура
- Русский Мир (Pax Rossica) и Византийский мир (Pax Byzantina)
- История Дома Романовых в контексте имперской традиции
- История русской культуры и культуры Санкт-Петербурга
- Русская классическая литература в свете православия
- Россия и Европа: диалог идей в контексте византизма
- Философия русского консерватизма
- Наследие русской эмиграции
- Философия и культура русского зарубежья

Мы надеемся на активный отклик авторов и читателей, поскольку живой диалог по поводу публикаций может не только вызвать научный интерес к той или иной сфере изучения православной русско-византийской цивилизации, но и поспособствовать делу развития дальнейших исследований в области богословия, философии, византологии, культурологии и истории, тем самым возрождая лучшие традиции духовно-академической науки.

*Священник Игорь Иванов,
главный редактор научного журнала «Русско-Византийский вестник»*

М. В. Шкаровский

ПРАЗДНОВАНИЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ АФОНА В 1963 ГОДУ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

Большое значение для насельников Святой Горой и всего православного мира имело празднование в 1963 г. 1000-летия основания преподобным Афанасием Афонским Великой Лавры. В это же время праздновался юбилей всего организованного монашеского сообщества на Святой Горе. В предыдущие десятилетия экономические трудности вызвали упадок афонских обителей и сокращение числа монашествующих. Однако именно проведение юбилейных торжеств на Афоне стало исходной точкой и важным стимулом для последующего возрождения его монашества. После празднования тысячелетия Святой Горы возвратились к жизни и обновились афонские монашеские общины, некоторые которых уже считались угасающими. В них пришли молодые интеллигенты, ищущие живую духовную традицию. Через несколько лет после юбилея начался рост численности святогорцев. Важнейшим же результатом для Русской Православной Церкви стало фактическое снятие полного запрета на пополнение русской братии афонских обителей, что спасло от вымирания Свято-Пантелеимоновский монастырь.

Ключевые слова: Святая Гора Афон, тысячелетие, монастыри, русское монашество.

Большое значение для насельников Святой Горой и всего православного мира имело празднование в 1963 г. 1000-летия основания преподобным Афанасием Афонским Великой Лавры, ставшей образцом для всех последующих общежительных афонских монастырей (традиционной датой ее основания считается освящение соборного храма в честь Благовещения Пресвятой Богородицы в 963 г.). В это же время праздновался юбилей всего организованного монашеского сообщества на Святой Горе. К 1963 г. на Афоне проживал 1491 монах, то есть в пять раз меньше, чем в 1903 г., из них греков — 1290, румын — 94, русских — 62 (почти в 57 раз меньше, чем в 1903 г.), сербов — 28 и болгар — 17 человек.¹ Таким образом, праздник несколько омрачало демографическое вымирание Афона. Экономические трудности межвоенного периода, Второй мировой войны и последующих десятилетий вызвали упадок афонских



Празднование 1000-летия Афона
на Святой Горе. Июль 1963 г.

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

¹ Якимчук И. З. Русские иноки на Афоне в XX в. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 163.

обитателей и сокращение числа монашествующих (в 1965 г. в самой Великой Лавре проживал 71 насельник, а в ее скитах и келлиях — 180). Однако именно проведение юбилейных торжеств на Афоне стало исходной точкой и важным стимулом для последующего возрождения святогорского монашества.

Братия русского Свято-Пантелеимоновского монастыря (Руссика) первоначально отнеслась к празднованию юбилея несколько настороженно. 2 сентября 1959 г. Собор старцев Руссика, заслушав соответствующий указ Священного Кинота и письмо Константинопольского Патриарха Афинагора, решил ответить, что монастырь согласен с устройством праздника для поднятия престижа Афона в мире, «но только если таковой будет устроен и проведен в духе монашеской кротости и тишины, и празднество чтобы совершалось в Протатском храме в Карее и в срок не больше 10-15 дней. В случае же намерения делать праздник в форме фестиваля, то наш монастырь отвергает таковые празднества категорически и это все рассматривает, как противное духу и преданиям монашества».² Но в дальнейшем братия Руссика приняла участие в подготовке и проведении различных праздничных мероприятий. 9 января 1963 г. Собор старцев выслушал подготовленный сербом Г. Радоничем проект выпуска в США почтовой марки к 1000-летию Афона в пользу Свято-Пантелеимоновского монастыря и выразил свое согласие.³

В 1962 г. был создан Центральный комитет по организации празднования 1000-летия Афона под председательством архиепископа Афинского и всей Эллады Хризостома II (Хатзиставру). 24 декабря того же года на заседании Академии наук в Афинах после соответствующего доклада был объявлен конкурс на написание истории Афона. 20 января 1963 г. была принята Программа празднования тысячелетия Святой Горы Афон. Начало празднеств было положено 3 марта 1963 г. патриаршей литургией в Константинополе, на которой присутствовали представители Священного Кинота. После благодарственного молебна глава афонской делегации передал Вселенскому Патриарху Афинагору письмо, содержащее воззвание к миру, которое было зачитано Патриархом. На следующий день Святейший Афинагор объявил об учреждении 10 стипендий имени Патриархов-святогорцев на обучение в Богословской школе на о. Халки выпускников Афонского церковного училища.

9 марта в Центре македонских исследований в Салониках открылась выставка фотографий, посвященная Святой Горе, и показан кинофильм об Афоне. На следующий день состоялось торжественное собрание в актовом зале Салоникского университета им. Аристотеля, на котором декан богословского факультета объявил о составлении и издании факультетом памятного сборника в честь 1000-летия Афона, затем выступил Салоникский митрополит Пантелеимон. 16 марта прошел прием делегаций Константинопольского Патриарха и Святой Горы в мэрии Афин, в ходе которого мэр передал от имени муниципалитета главе делегации памятную золотую медаль и объявил об учреждении стипендии для афонского иеромонаха, имеющего диплом по богословию, для продолжения обучения в течении четырех лет в Лондоне. 17 марта состоялось торжественное собрание в актовом зале Афинского университета, на котором декан богословского факультета объявил о решении издать памятный том, посвященный Афону, затем было зачитано «Постановление Национального университета о праздновании тысячелетия».

18 марта прошел прием в королевском дворце, в ходе которого греческий король Павел I вручил ордена членам Патриаршей экзархии и святогорской делегации. В тот же день члены делегации нанесли визит премьер-министру Греции Караманлису Константиноусу и посетили торжественное собрание в актовом зале Академии наук в Афинах. 19 марта в афинском дворце Запион была открыта выставка фотографий Святой Горы и показаны кинофильмы об Афоне (позднее эти фотографии демонстрировались в Международном центре в Париже, на Международной выставке

² Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Д. 243. Док. № 3753. Л. 69об-70.

³ Там же. Л. 100.

в Нью-Йорке и выставке в Чикаго). В том же месяце греческий министр религии объявил конкурс на лучшее сочинение среди учеников государственных школ и факультетов технического образования на тему: «Святая Гора — Православие и греческий дух».

17 апреля — в среду Пасхи в храме Афинской архиепископии было совершено архиерейское богослужение с участием иеромонахов — членов большой святогорской делегации, после окончания которого состоялся крестный ход общей протяженностью 4 километра со списками чудотворной иконы Божией Матери «Достойно Есть» и более 20 икон святых, которых прославляют афонские монастыри. В этом крестном ходе приняли участие около 100 архимандритов, 300 иереев, 100 диаконов и свыше 500 певчих, были вынесены хоругви 250 храмов Афинской архиепископии и митрополий Пирейской и Аттической, а также 1700 знамен и флагов различных организаций. На Олимпийском стадионе, куда пришел крестный ход, смешанный хор из тысячи исполнителей исполнил «Достойно Есть» и различные гимны в сопровождении большого оркестра духовых инструментов.⁴

28 апреля 1963 г. насельник русского Свято-Пантелеимоновского монастыря иеродиакон Давид (Цубер) в письме бывшему монаху этой обители архиепископу Брюссельскому и Бельгийскому Василию (Кривошеину) так описывал подготовку к торжествам на Афоне и начале празднования в Афинах: «К 1000-летию идет горячая подготовка. Дорога автомашинная почти готова: Дафна — Карея, а Карея — Ивер, монастырь к праздникам готова не будет. В Карее идут усиленные работы по ремонтам во многих зданиях, а также государство ведет ремонты в Кутлумуше, Ивере, Лавре и т. д. Наш Патриарх Вселенский едва ли приедет — турки очень тормозят, и надежды нет.⁵ Здесь известно, что приглашения сделаны всем Православным Церквам, от Русской Церкви тоже приедут, но еще неизвестно, кто. Предполагается, что сюда прибудет очень много народа, но если недостатка места в Карее, то государство будет держать в Дафне пассажирский пароход, где можно будет приютить народ. Мы свой конак тоже весь обновили, так что на случай своих людей человек 7-8 можно будет принять. Наш антипросоп о. Аввакум теперь находится в Афинах. В среду Пасхи весь Св. Кино́т поехал со святой иконой «Достойно Есть» и протэпистатом в Афины. В Дафну для этого был прислан военный пароход, который отвозил и привозил всех. Кино́т в Афинах находился 8 дней, и везде были принимаемы торжественно».⁶

Празднование 1000-летия Афона стало новым шагом к восстановлению духовной связи Русской Православной Церкви со Святой Горой. В послании Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I Патриарху Константинопольскому Афинагору от 20 мая 1963 г. отмечалась постоянная многовековая связь Русской Православной Церкви с русскими монастырями и инонациональной братией Святой Горы; напоминалось также, что Константинопольский Патриарх всегда признавал вполне каноническими связи Русской Церкви с Афоном и все проявления русского церковного покровительства инокам Святой Горы. Подчеркивая далее озабоченность Русской Православной Церкви будущими судьбами Святой Горы и русских обителей на ней, которым грозило вымирание из-за запрета приема новой братии из Советского Союза. Святейший Патриарх Алексий призвал Константинопольского Патриарха употребить весь свой авторитет, чтобы разрешить святогорскую проблему и вернуть Святой Горе ее общеправославное значение, какое она имела на протяжении минувшего тысячелетия.⁷

1000-летие Афона отмечал весь христианский мир. Такое представительное паломничество, каким стало посещение празднование этого юбилея с 19 июня по 2 июля 1963 г., оказалось первым за весь период вхождения Святой Горы в состав

⁴ Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. М.-Брюссель, 2015. С. 345-353.

⁵ Святейший Патриарх Константинопольский Афинагор смог принять участие в торжествах на Святой Горе.

⁶ Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. С. 87.

⁷ Архив Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии (Архив ОВЦС МП). Папка 9 «Афон». 1963 г.

греческого государства. На торжествах присутствовали четыре Патриарха, делегации многих Поместных Православных Церквей, а также греческий король Павел I и престолонаследник принц Константин (будущий король Константин II). Официальную делегацию Московского Патриархата в качестве представителя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I возглавлял председатель Отдела внешних церковных сношений архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим (Ротов) — будущий митрополит Ленинградский и Новгородский. В качестве личного переводчика Владыки Никодима Афон в последний раз удалось посетить неутомимому защитнику русских святогорцев писателю Владиславу Альбиновичу Маевскому. В делегацию также входили архиепископ Суражский Антоний (Блум), впоследствии митрополит и экзарх Патриарха Московского в Западной Европе, епископ Саратовский и Волгоградский Варфоломей (Гондаревский), впоследствии архиепископ, и другие лица.⁸

Основные празднества начались 21 июня, в этот день в храме Протата состоялась Великая вечерня под началом Константинопольского Патриарха, перед которой прибывшие гости посетили монастырь Кутлумуш, Свято-Андреевский скит и богословскую школу Афониада, где открылась выставка агиографии и афонского прикладного искусства. 22 июня в храме Протата Патриарх Афинагор в сослужении других Предстоятелей Православных Церквей совершил литургию, затем было зачитано Патриаршее воззвание и состоялся большой крестный ход с чудотворной иконы Божией Матери «Достойно Есть», а также переносными святыми иконами афонских монастырей. Вечером в храме Свято-Андреевский скита преподаватели и учащиеся богословской школы Афониада провели специальный праздник. 23 июня, в воскресенье, все гости посетили Великую Лавры, где состоялось Патриаршее богослужение, Символ веры читал греческий король Павел I. За монастырской трапезой была произнесена лекция о тысячелетней истории Лавры и о подвиге святого Афанасия Афонского, состоялось и посещение могилы преп. Афанасия Святогорца. После Великой вечерни и торжественного ужина большая часть гостей начала разъезжаться.

Делегация Московского Патриархата проживала в канаке Свято-Пантелеимоновского монастыря в Карее. 10 апреля 1963 г. Собор старцев Руссика решил купить для своего канака кровати, постельное белье и другие необходимые вещи для пребывания высоких гостей. 23 июня Собор старцев, отметив, что представители Русской Церкви в благодарность за оказанное гостеприимство обещали прислать материальную помощь, постановил письменно предварительно поблагодарить Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I.⁹

В русском Свято-Андреевском скиту торжественное собрание во главе с Патриархом Афинагором заседало в трапезной. Но в этом собрании не участвовал пребывавший в затворе настоятель скита — престарелый схиархимандрит Михаил (Дмитриев). Отец Михаил встретился только с членами делегации Московского Патриархата во главе с архиепископом Никодимом (Ротовым).¹⁰

После официальных торжеств в Великой Лавре преп. Афанасия 24 июня состоялось совещание, в котором участвовали Патриарх Константинопольский Афинагор (Спиру), Патриарх Сербский Герман (Джорич), Патриарх Румынский Юстиниан (Марина), Патриарх Болгарский Кирилл (Марков), архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим (Ротов), а также представители от других Православных Церквей со своими клириками. На совещании с особой остротой был поднят вопрос о современном положении святогорского монашества. «Долг всего Православия и каждой Православной Церкви в отдельности, — сказал в своем слове Святейший Патриарх Афинагор, — рассматривать все церковные вопросы со всеправославной точки зрения.

⁸ Маевский В. А. Афон и его судьба. Мадрид, 1973. С. 11, 203; Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1963. № 10.

⁹ АРПМА. Оп. 10. Д. 243. Док. № 3753. Л. 103об-104 об.

¹⁰ Русский афонский отечник XIX-XX веков. Святая Гора Афон, 2012. С. 564.

Вопрос о Святой Горе, который относится ко всему Православию, относится также и к компетенции каждой из Православных Церквей».¹¹

Но сохранение Святой Горы в качестве «всеправославного монашеского центра, единой всеправославной державы и единой духовной лечебницы» было невозможно без того, чтобы святогорская иноческая дружина не пополнялась беспрепятственно посланцами братских Церквей. В связи с этим, присутствовавший на совещании Патриарх Болгарский Кирилл, обращаясь к Патриарху Афинагору, воскликнул: «Ваше Святейшество, Господь възыщет с Вас, а история Вас осудит, если в Ваше Патриаршество угаснут славянские лампы на Святой Горе».¹²

Присутствовавший на совещании В. А. Маевский позднее писал: «Мне выпала исключительная честь быть переводчиком владыки Никодима, говорившего здесь от имени Московского Патриархата о русских и других славянских обителях на Святой Горе, о запусении их и желательности получить разрешение на приезд новых иноков из славянских стран, желающих пройти свой монашеский подвиг в земном жребии Богоматери, и о необходимости создания всеправославной координационной комиссии для согласования действий святых братских поместных Церквей».¹³

На высказанные ему вопросы и пожелания Святейший Патриарх Афинагор ответил: «Когда Московский Патриарх Алексей был в Фанаре (8 декабря 1960 г.), я уведомил его, что он может посылать на Святую Гору сколько угодно монахов и всем им будет гарантирован прием. То же самое я повторяю и сегодня: все Церкви могут посылать на Афон столько монахов, сколько сочтут нужным. И для всех тех, кто будут посланы, полной гарантией будут подписи соответствующих Предстоятелей Церквей. Я как духовное лицо сам поручусь за тех, которые будут посланы».¹⁴

В своем выступлении 24 июня Святейший Патриарх Афинагор также указал, что ему близки нужды русского Свято-Пантелеимоновского монастыря, а 29 июня 1963 г. он лично посетил эту обитель и в ответ на приветствие настоятеля и членов делегации Московского Патриархата выразил чувство любви к Русской Православной Церкви и ее Предстоятелю – Святейшему Патриарху Алексию I.¹⁵ По общему мнению участников совещания, заявление Константинопольского Патриарха о гарантированном приеме в святогорские обители всех монахов, которых сочтут нужным направить на Афон Предстоятели Поместных Церквей, и его обещание ходатайствовать в этом вопросе перед греческими властями были особенно важными результатами прошедшего совещания.

Используя пребывание на Афоне Константинопольского Патриарха Афинагора, 13/26 июня к нему обратился с письмом настоятель Свято-Пантелеимоновского монастыря схиархимандрит Илиан (Сорокин), попросив помощи в решении наиболее острой проблемы: «Ваше Всесвятейшество, приветствуя Вас посреди нас, Ваших верных духовных чад, мы пользуемся случаем, чтобы довести до сведения Вашего Всесвятейшества серьезные вопросы, занимающие нас уже давно. Речь идет не об оспаривании материальных интересов, поскольку тогда не было бы никакой причины обращаться к Вам за помощью и участием. Речь идет о самом выживании нашего святого монастыря, много веков оправдывавшего свое имя и борющегося сейчас, чтобы защитить это имя.

Как известно, до составления Устава Святой Горы, утвержденного великой Церковью Христовой и принятого Греческим государством, что является конституционным законом, никакого различия не должно существовать между святыми монастырями в отношении образа и процедуры принятия новых монахов. К сожалению,

¹¹ Архив ОВЦС МП. Папка 9 «Афон». 1963 г.

¹² ЖМП. 1965. № 8. С. 76.

¹³ Маевский В. А. Афон и его судьба. С. 203.

¹⁴ Архив ОВЦС МП. Папка 9 «Афон». 1963 г.

¹⁵ Нелюбов Б. А., Э. П. Г. Афинагор I, Патриарх // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 87.

упомянутый Устав создал единственное исключение для негреческих монастырей, поэтому, предвидя происходящее сегодня, мы его не подписали.

После Второй мировой войны Министерство иностранных дел Греции создало для нас новые, почти губительные трудности, целью которых является препятствие приезду новых монахов (Министерство иностранных дел, Управление церковью, № прот. 39125 ЕК/ 18а/54). Это действие вступает в совершенное противоречие с последним международным актом, то есть с Конвенцией о меньшинствах в Лозаннском договоре, которая гарантирует нам все привилегии и права, которые мы имели издавна. Таким образом, настоящая цель этого, которой является не что иное, как уничтожение нашего святого монастыря, достигается путем необновления нашей со временем исчезающей братии.

Мы не наблюдали, чтобы подобные меры принимались в отношении других монастырей, но, напротив, убедились в ходе празднования тысячелетия нашей Святой Горы, в котором принимала участие, как наша великая Церковь Христова, так и государство, что общим желанием обеих вышестоящих властей является сохранение этого Ватикана Православия, где представлены все единоверные народы, и нам больно и печально, когда мы видим, что такое исключение делается только для нас. Мы молимся, чтобы лучшие устремления восторжествовали, и наш Общеправославный центр, наследие свободной от расизма Византийской империи, существовал вечно. Для этого необходимы только дальновидность, терпимость и благосклонность, как великой Церкви Христовой, так и наследника византийских императоров — Греческого государства».¹⁶

29 июня, в рамках празднования 1000-летия Афона, Свято-Пантелеимоновский монастырь вместе с делегацией Московской Патриархии посетили Болгарский Патриарх Кирилл, Румынский Патриарх Юстиниан и Константинопольский Патриарх Афинагор, который возглавил литургию в соборном храме. После богослужения состоялось обсуждение трудного положения обители, и Вселенский Патриарх заверил братию, что будет всемерно способствовать процветанию монастыря. В тот же день по просьбе архиепископа Никодима (Ротова) Патриарх Афинагор вручил схиархимандриту Илиану (Сорокину) и иеродиакону Давиду (Щуберу) высокие награды от Патриарха Московского и всея Руси Алексия I за заслуги перед Церковью — ордена святого князя Владимира. 30 июня на приеме в Салониках архиепископ Никодим вручил такой же орден Предстоятелю Эладской Церкви архиепископу Афинскому Хризостому II.¹⁷

За время торжеств Владыка Никодим дважды служил в Свято-Пантелеимоновском монастыре, в обители так же служили знаменитый русский архипастырь — архиепископ Суражский Антоний (Блум) и епископ Саратовский и Волгоградский Варфоломей (Гондаревский). Вернувшись на родину, епископ Варфоломей написал подробный отчет о праздновании, опубликованный в «Журнале Московской Патриархии».¹⁸

В письме архиепископу Василию (Кривошеину) от 20 июля 1963 г. игумен Илиан сообщал: «Праздники проводили, очень было торжественно и величественно, и теперь еще множество посетителей... Нас посетили Святейшие Патриархи Константинопольский, Румынский и Болгарский, чувствовалось единение духа, соединение всех Православных Церквей».¹⁹ Сам Владыка Василий из-за противодействия греческих властей не смог приехать на торжества, но в сентябре 1963 г. он участвовал в богословской конференции в бенедиктинском аббатстве Сан-Джорджо в Венеции, посвященной 1000-летию монашества на Святой Горе.

Представителей Русской Православной Церкви за границей на празднование 1000-летия Афона не пригласили, однако она тоже отозвалась на юбилей. В связи с его приближением подробный обзор положения Святой Горы и ее русских насельников сделал в своем докладе Архиерейскому Собору РПЦЗ в октябре 1962 г. известный богослов архиепископ Аверкий (Таушев). Он сделал акцент на тяжелых проблемах,

¹⁶ Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. С. 95-96.

¹⁷ Там же. С. 31.

¹⁸ См.: ЖМП. 1963. № 10.

¹⁹ Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. С. 103.

стоявших перед русскими святогорцами, отметив: «Но не радостным будет этот праздник».²⁰ Во время самих торжеств игумен ориентировавшегося на Зарубежную Русскую Православную Церковь Свято-Ильинского скита архимандрит Николай не пустил в свой скит Константинопольского Патриарха Афинагора из-за его экуменической деятельности.

Тем не менее, в издательстве Свято-Троицкого монастыря Русской Православной Церкви за границей в 1963 г. был издан юбилейный сборник статей «К тысячелетию Святой Горы Афон». В одном из изданий русского Западно-Европейского экзархата (в юрисдикции Константинопольского Патриарха) была опубликована статья известного церковного историка И. К. Смолича «Святая Гора Афонская. К тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви».²¹ Посвященные 1000-летию Афона статьи выходили и в «Журнале Московской Патриархии».

Известный русский писатель-эмигрант Борис Константинович Зайцев откликнулся на юбилей дорогой для его сердцу Святой Горы очерком «Афон. К тысячелетию его» (опубликованном в газете «Русская мысль в 1963 г.), в котором писал: «Весной 1927 г. я уехал на Афон. Провел девятнадцать незабываемых дней на этом узеньком полуострове Греции. Ничего нет на нем, кроме лесов, монастырей, виноградников — некая монашеская республика православная на земле греческого государства. Жил преимущественно в русском монастыре св. Пантелеймона. Благоговейно вспоминаю эти дни. И теперь, в год тысячелетия Афона, еще раз мысленно поклоняюсь святым местам и памяти редких людей, виденных мной там — никого из них нет уже в живых, но в моей душе они живы, будто я их вчера видел. Выбираю отрывки из моей книжки об Афоне — может быть, это даст некое прикосновение к Св. Горе и ее обителям...».²²

Имевший длительные постоянные связи с Афоном бенедиктинский Шветоньский монастырь (Бельгия) организовал в 1963 г. в Венеции международный конгресс, посвященный тысячелетию Святой Горы Афон.²³ Труды конгресса были опубликованы в двух томах и содержали, в частности, обширную библиографию по Афону, составленную отцом Иринеем Дунсом. Она включает 2634 названия опубликованных материалов по Афону и до настоящего времени остается самым обширным справочным библиографическим материалом на эту тему.²⁴

Празднование 1000-летия стало своего рода вехой в истории Афона, положившей начало новому периоду возрождения святогорского монашества. С 1960-х гг. начался процесс возвращения афонских монастырей от особножительного устава к общежительному. Был выпущен ряд высококачественных изданий документов и рукописей из собраний святогорских библиотек, разнообразных каталогов, альбомов, исследований по истории монастырей. Плодотворно развивались традиции византийского пения и византийской школы иконописи, издавались труды в области гимнографии, церковной истории, выходили периодические издания.

После празднования тысячелетия Святой Горы возвратились к жизни и обновились афонские монашеские общины, некоторые которых уже считались угасающими. В них пришли молодые интеллигенты, ищущие живую духовную традицию, а именно традицию исихазма в паламитском и вообще патристическом понимании. Через несколько лет после юбилея — с 1971 г., когда был отмечен минимум — 1145

²⁰ Архиепископ Аверкий (Таушев). Святая гора Афон и ее современное состояние // К тысячелетию Святой Горы Афон. Джорданвилл, 1963. С. 3-12.

²¹ Смолич И. К. Святая Гора Афонская. К тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1963. № 70-71. С. 29-43.

²² Зайцев Б. К. Афины и Афон. Очерки, письма, афонский дневник. СПб., 2015. С. 177.

²³ Rousseau O. Le Millénaire du Mont Athos célébré à Venise // Irénikon. № 36. 1963. P. 408-412.

²⁴ Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges. Tomes I et II. Chevetogne, 1963-1964. Библиография Святой Горы Афон (Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos) о. Иренея Дунса находится в томе II, P. 337-495 [Репринт: Doens Irénée, Βιβλιογραφία του Αγίου Όρους Αθω. Αγίου Όρους, Αγιορείτικη Βιβλιοθήκη, 2001].

человек, началось неуклонное возрастание численности святогорцев. Важнейшим же результатом для Русской Православной Церкви стало фактическое снятие полного запрета на пополнение русской братии афонских обителей, что спасло от вымирания Свято-Пантелеимоновский монастырь.

Источники и литература

1. Архив Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии. Папка 9 «Афон». 1963 г.
2. Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Оп. 10. Д. 243. Док. № 3753.
3. Архиепископ Аверкий (Таушев). Святая гора Афон и ее современное состояние // К тысячелетию Святой Горы Афон. Джорданвилл, 1963. С. 3-12.
4. Архиепископ Василий (Кривошеин). Переписка с Афоном. М.-Брюссель, 2015.
5. Журнал Московской Патриархии. 1963. № 10; 1965. № 8.
6. *Зайцев Б. К.* Афины и Афон. Очерки, письма, афонский дневник. СПб., 2015.
7. *Маевский В. А.* Афон и его судьба. Мадрид, 1973.
8. *Нелюбов Б. А., Э. П. Г.* Афинагор I, Патриарх // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 87.
9. Русский афонский отечник XIX–XX веков. Святая Гора Афон, 2012.
10. *Смолич И. К.* Святая Гора Афонская. К тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1963. № 70-71. С. 29-43.
11. *Якимчук И. З.* Русские иноки на Афоне в XX в. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 161-165.
- 12.
13. *Doens I.* Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos // Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges. Tomes II. Chevetogne, 1964. P. 337-495
14. *Doens I.* Βιβλιογραφία του Αγίου Όρους Άθω. Άγιον Όρος, Αγιορείτικη Βιβλιοθήκη, 2001.
15. *Rousseau O.* Le Millénaire du Mont Athos célébré à Venise // Irénikon. № 36. 1963. P. 408-412.

Mikhail Shkarovskiy. The Celebration of the Millennium of Athos in 1963 and its Significance.

Abstract: The great importance for the inhabitants of the Holy Mount and the entire Orthodox world was the celebration in 1963 of the 1000th Anniversary of the founding of the Great Lavra by the monk Athanasius of Athos. At the same time, the anniversary of the entire organized monastic community on the Holy Mountain was celebrated. In previous decades, economic difficulties caused the decline of the Athos monasteries and a reduction in the number of monks. However, it was the anniversary celebrations on Mount Athos that became the starting point and an important incentive for the subsequent revival of his monasticism. After the celebration of the Millennium of the Holy Mount returned to life and renewed Athos monastic communities, some of which were already considered to be fading. Young intellectuals who are looking for a living spiritual tradition came to them. A few years after the anniversary began the growth of the number of Athonites. The most important result for The Russian Orthodox Church was the actual removal of the complete ban on the replenishment of the Russian brotherhood of the Athos monasteries, which saved the St. Panteleimon monastery from extinction.

Keywords: Holy Mount Athos, Millennium, monasteries, Russian monasticism.

Mikhail Vitalyevich Shkarovskiy – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

В. А. Котельников

СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ, ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК, ВИЗАНТИЯ НА РУССКОМ РЕЛИГИОЗНОМ, ПОЛИТИЧЕСКОМ И КУЛЬТУРНОМ ГОРИЗОНТЕ

В статье дано аналитическое исследование русской политической, религиозной и культурной активности, связанной со Святой Землей, христианским Востоком и Византией в их духовном и историческом значении для России, а также многочисленные отражения такой активности в древнерусской книжности, в литературном и публицистическом творчестве русских писателей XVIII–XX вв.: В. Г. Григоровича-Барского, Д. В. Дашкова, А. Н. Муравьева, А. С. Норова, П. А. Вяземского, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, А. С. Хомякова, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, И. А. Бунина и других. В статье рассматривается история Восточного вопроса, впервые вводится фундаментальное понятие геополитической и геокультурной оси «Север–Юг», которая является старшей доминантой русской исторической динамики. Данное понятие, соотносимое с понятием оси «Россия — Запад», вместе с понятием «русская картина мира» в ее ценностном содержании служат теоретической базой исследования.

Ключевые слова: Святая Земля, христианский Восток, Византия, Восточный вопрос, русская литература и публицистика XVIII–XX вв., ось «Север–Юг».

С крещением Руси ее прежний военно-политический разворот на юг получал новый смысл и цели. Вдоль старого пути «из варяг в греки» стала строиться геополитическая и геокультурная ось «Север–Юг», простиравшаяся до христианского и ветхозаветного Востока и до подступающего к нему Востока исламского. Эта ось оставалась старшей доминантой русской исторической динамики; позднейшим сечением ее явилась утверждаемая с времен Петра Первого ось «Запад — Россия».

Первая приобретала, кроме геополитического значения, значение вертикали, динамически связующей область жизненной реальности с идеальными сущностями, практически — русскую действительность с византийским христианством, а позднее и с античными в своих истоках мифологизмом и идеализмом. Ограниченная в политических актуализациях, эта ось уводила в беспредельно свободную перспективу историософии и художественного творчества, чем воспользовались в свое время А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев, А. К. Толстой, «православный ориенталист» Д. П. Ознобишин, К. Н. Леонтьев, И. А. Бунин и другие.

На второй оси взаимодействовали две равнозначимые реальности — европейская и русская, и те же процессы приняли здесь вид культурных (и отчасти конфессиональных и моральных) антиномий, напряженных идейных коллизий, надолго ставших темой русской мысли и литературы. Н. М. Карамзин и В. А. Жуковский пытались смягчить их драматизм; Пушкин дал той и другой реальности завершенные языковые и художественные выражения; западники и славянофилы создали идеологические платформы для обоснования исключительной исторической и нравственной правоты «своих» реальностей. Вдоль этой оси разворачивалась деятельность И. С. Тургенева, И. А. Гончарова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева. Ближе других к перекрестью осей стояли Пушкин, Тютчев, Достоевский, и именно такая позиция придавала универсальность их культурно-историческому кругозору.

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской Академии наук (vladiko@vk9485.spb.edu).

Между этими осями находились позиции Н. В. Гоголя, Н. С. Лескова, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова.

* * *

Движение по оси «Север — Юг» вело на христианский Восток, на Святую Землю.

Период целенаправленного и критического изучения христианского Востока начинается с путешествия В. Г. Григоровича-Барского (фамилия при рождении Беляев; 1701–1747), который учился в Киево-Могилянской академии, а затем (под вымышленным именем Барского) в Львовской иезуитской академии. Одержимый жаждой странствий, он в 1724 г., в одежде римского пилигрима, отправляется сначала в Европу, где посещает Вену, Бари, Рим, а затем, побывав на Афоне, путешествует по Египту, Палестине; наконец оказывается в Сирии. В Триполи он обучался греческому языку, а в Дамаске был пострижен в монахи антиохийским патриархом Сильвестром. Шесть лет он провел на острове Патмос, где изучал греческий язык и литературу, после того пробыл год в Константинополе в качестве священника при русском посольстве, а с мая 1744 г. по 1746 г. изучал монашеские и книгохранилища Афона. В течение нескольких лет Григорович-Барский работал над книгой, в которой отразились его впечатления и разыскания¹. В ней он отчасти следует давней русской традиции паломнических «хожений», но в рамках этого жанра развертывает новый, познавательный более ценный материал — географический, историко-археологический, искусствоведческий. Несравненно полнее, чем в прежних «хожениях», предстает в книге личность автора — пытливый исследователь, знаток языков и культуры, и в то же время православного инока. Жизнь христианского Востока, вещественные и духовные следы многовековой истории Церкви для него и предмет научного интереса, и часть его религиозного миропредставления; одно вовсе не исключает другое — скорее дополняет и составляет цельную христианскую картину мира.

В XIX в. среди паломников в Святую Землю немало крупных деятелей, получивших широкую известность на государственном, научном и литературном поприщах. Это Д. В. Дашков, О. И. Сенковский, А. Н. Муравьев, А. С. Норов, П. А. Вяземский, Н. В. Гоголь, Т. И. Филиппов и многие другие. Их путевые записки замечательны и как историко-документальные источники, и как живые человеческие свидетельства религиозных и умственных настроений эпохи.

Д. В. Дашков (1788–1839) активно участвовал в литературной жизни начала XIX в. вместе с Н. М. Карамзиным, В. А. Жуковским, П. А. Вяземским; затем вступил в дипломатическую службу и был членом русской миссии в Константинополе. Во время жестоких русско-турецких столкновений (когда казнили даже патриарха Григория) вмешательство Дашкова спасло от гибели множество греков. В 1820 г. он путешествовал по Греции и Палестине, что нашло отражение в его путевых очерках, вторая часть которых называется «Русские поклонники в Иерусалиме»².

Дашков избегает повторять то, что многократно описано его предшественниками, но не забывает на них сослаться и упомянуть тех, чье мнение он считает более верным. Это касается изображения местности, населения, городской и храмовой архитектуры, расположения святынь, о чем он рассказывает сдержанно, но точно и изящно. Когда же речь заходит о личных впечатлениях при встрече со Святыми местами, он не жалеет слов, исполненных религиозного пафоса и романтической экспрессии. «Давно минувшее воскресало в моем воображении: страдания Праведного;

¹ Пешеходца Василия Григоровича-Барского Плаки Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к Святым Местам... предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г., им самим писанное. СПб., 1885.

² Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывки из путешествия по Греции и Палестине в 1820 г. // Русский архив. 1905. Кн. 2.



Константинополь. Гравюра XIX в.

источник жизни, отсюда излившийся, когда скрижали Моисеевы уступили место Новому Закону; торжество крестоносцев, преклонивших колена пред Великим Гробом, их мечами освобожденным; и венчание героя-вождя диадемой из терния. Я смотрел на могилу Готфреда, и вдохновенная Тассова песнь гремела в моем слухе!.. К утру сии мечтания прерываемы были благовестом в деревянный колокол, священники и диаконы мелькали как тени, с курящимися в руках кадилами, гласы поющих ликов мешались со звуком органов, и хвала Божеству возносилась на разных языках, с разными обрядами, но в едином храме»³.

Мысль о «едином храме» христианском — излюбленная у Дашкова. Видимо, сама Святая Земля настойчиво возвращала его к этой мысли, к временам единства первохристиан, собранных Иисусом во «едино стадо». На этом фоне ему особенно горько видеть даже здесь не прекращающийся раздор между Церквями. «Начало злу, — полагает он, — в закоренелой ненависти каждого исповедания к другому и в желании овладеть исключительно местами, где кровь Спасителя пролита за всех. От самого разделения Римской Церкви с Константинопольскою дух смирения и любви редко управлял их сношениями»⁴.

Однако Дашков не теряет надежды, и восстановление церковного единства в его представлении связывается прежде всего с Гробом Богородицы, на котором литургия тогда совершалась только армянами и православными без участия католиков. «Когда прекратится вражда между христианами на Востоке, — пишет он, — то первым залогом взаимной терпимости и мира будет равное их участие в служении сей святыне, почитаемой всеми исповеданиями»⁵.

Известный духовный писатель, а также поэт, драматург, церковный деятель А. Н. Муравьев (1806–1874) — «русский Шатобриан», как называли его некоторые современники, — неоднократно совершал длительные паломничества к святыням Востока и по Святым местам России. Широкою известность принесла ему книга о его

³ Там же. С. 268–269.

⁴ Там же. С. 269.

⁵ Там же. С. 274–275.



А. Н. Муравьев. Гравюра для некролога.
С фотографии Вольфа
рисовал П. Ф. Борель,
гравировал И. И. Матюшин. 1874 г.

первом путешествии на Восток⁶, предпринятом в 1830 г. Она неоднократно переиздавалась, вызвала множество одобрительных откликов, в том числе и А. С. Пушкина. Позже Муравьев прославился еще одной паломнической книгой, в которой с сильным религиозным чувством и с художественной выразительностью описал главные русские монастыри и православные святыни⁷. Книга выдержала девять изданий и была необычайно популярна у нескольких поколений русских читателей до начала XX в.

Вид Иерусалима и его окрестностей рождает в душе Муравьева очень сильные движения, в словесной передаче которых автор обычно соединяет литературную манеру романтизма с традицией русского церковного красноречия, которая была близка Муравьеву прежде всего благодаря его тесным личным отношениям с митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), — именно Филарет придал данной традиции особенную и новую значительность в своем богословско-проповедническом творчестве. Созерцая с Елеонской

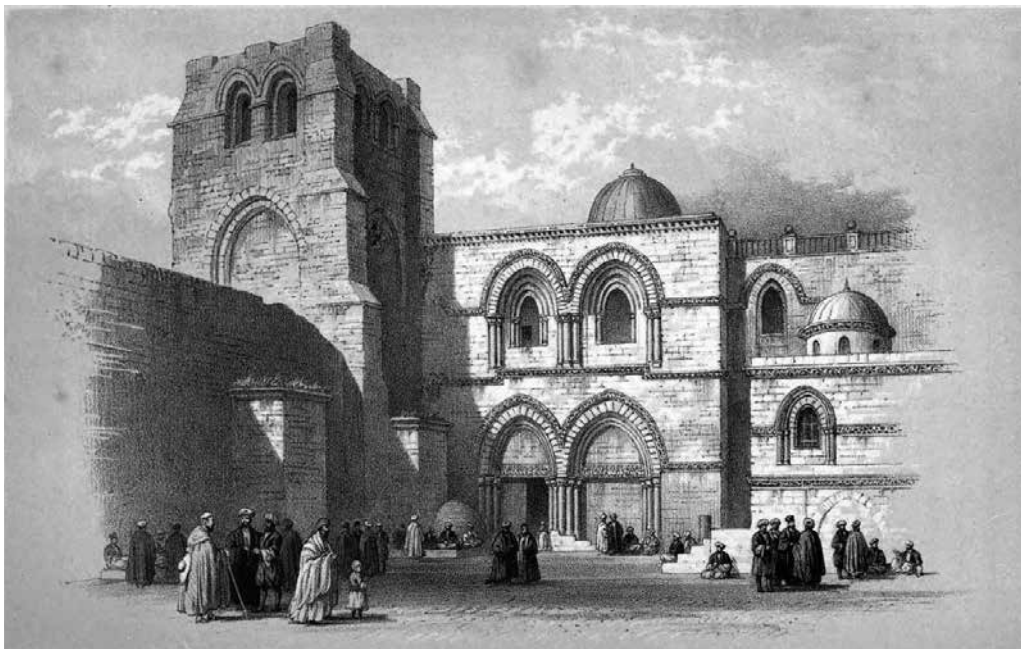
горы Соломонов храм, купола храма Св. Гроба, Сион, овраг Геенны, русло Кедрона, долину Иосафатову, вертеп Гефсиманский, он признается: «Я бы желал выразить то необыкновенное волнение, которое овладело духом, когда в одном великом зрелище предстали мне оба Завета: все пророчества Ветхого и их дивное событие в Новом; все клятвы и благословения, попеременно висевшие над роковым градом, доколе не сбылись наконец судьбы его, доколе благодать, однажды излившаяся на мир из сего таинственного кладезя, не положила вечной печати безмолвия на его иссякшее устье, отколе некогда вытекало столько видений, псалмы, гремевшие во дни славы Сиона, плач Иеремии, оглашавший его падение, сия самая таинственная Юдоль Плача, где начались страдания Спасителя и где во гласе трубном придет Он судить вселенную... О, кто найдет в таком хаосе предметов и воспоминаний, в такой буре взволнованных чувств довольно мыслей и глаголов, и что, кроме слез, может облегчить сердце на том месте, где плакал Бог!»⁸

Муравьев, кажется, первым из русских писателей-паломников заговорил о переживании особой интимной близости к Христу при посещении Святых мест. И он, и многие последующие авторы ощущают это переживание как исключительную душевную и духовную ценность, редкую или даже утрачиваемую в повседневной религиозной жизни. Один из ярких эпизодов такого рода — посещение Муравьевым легендарного «молитвенного грота» Спасителя. «Тихое, сладкое благоговение проникает в душу во мраке сего грота. Тусклая лампада, теплясь в углублении, слабо освещает две фигуры: Ангела и повергшегося перед ним Спасителя. Здесь дивное существо Его ближе, понятнее сердцу; все Божественное от Него скрылось. Он страдает подобно нам и страдает за нас. Но слезы Его, но пот лица — кровь! И это уже первые капли крови Завета; но не рукою смертных они исторгнуты и не так страшны для взоров. Нет, сильным борением духа вытеснены они из Его

⁶ *Муравьев А. Н. Путешествие по Святым местам в 1830 г.*: В 2 ч. 2-е изд. СПб., 1833.

⁷ *Муравьев А. Н. Путешествие по Святым местам русским.* СПб., 1836.

⁸ *Муравьев А. Н. Путешествие по Святым местам в 1830 г.* В 2 ч. 2-е изд. СПб., 1833. Ч. 2. С. 153–154.



Иерусалим. Храм Гроба Господня в 1849 г.

сердца, борением нашей в Нем природы с безмерною тяжестью наших грехов и наказания, низвергающегося на Него единого. В каждом вздохе Его все человечество. „Отче, да мимо идет чаша сия!“ — и при сих только словах тайный ужас заменяет первое сладкое чувство»⁹.

От Гефсимании он прошел весь Крестный путь Христа и затем достиг храма Воскресения, с нарастающей остротой, доходящей до душевного потрясения, переживая по дороге все события последних дней земного пребывания Иисуса. Тон рассказа становится все напряженней, сквозь литературные приемы и условности все ярче проступает подлинное религиозное чувство автора, которое уже почти невозможно выразить словами. «Достигнув до великой могилы, я в невыразимом волнении духа простерся на ее мрамор»¹⁰.

Муравьев — человек совсем другой эпохи, другого сознания, нежели его предшественники. Он знает не только состояние умиления и восторга, но и состояние скорби, вызываемой в нем современной ему драмой христианства. Он не может не думать о том упадке и запустении, в которых находится перед ним Иерусалим и сам Гроб Господень, «некогда тщетно искупленный кровью стольких тысяч, ныне одинокий, забытый в диких пустынях Палестины! Чуждый того огня, которым некогда подвигал он весь Запад и как бы остывший сам холодностью мира, он лежит ныне посреди распрей христианских и гонений магометан, как камень, который отвергли жиждущие!..»¹¹

Мусульманское господство, грубое и алчное, он болезненно ощущает на каждом шагу в Иерусалиме. Ему оскорбительно видеть араба-стражника, всегда идущего с жезлом в руках впереди Евангелия и Святых Даров, чтобы раздвигать пеструю толпу собравшихся в Гефсимании; однажды этот стражник даже вошел через Царские Врата в самый алтарь. Его возмущает, что рядом с монастырем Каифы у основания Сиона стоит не храм Тайной вечери, а мечеть, некогда бывшая католическим монастырем.

⁹ Там же. Ч. 1. С. 236.

¹⁰ Там же. С. 245.

¹¹ Там же. С. 246.

Несмотря на строгий запрет мусульман, Муравьеву удалось, первому из русских, проникнуть в эту мечеть. Осматривая место, где совершалось «последнее божественное прощание», где Новый Завет был передан смертным, он стоял в окружении враждебно настроенных мусульман; он хотел хотя в духе причастником вечера на месте ее события» — но вынужден был удалиться. Горькое впечатление унес Муравьев из этого места.

Но гораздо больше задевало его равнодушие тех христиан, которые, движимые скорее любопытством туристов, проходили по следам страданий Спасителя и не предпринимали ничего для того, чтобы изменить унижительное для Церкви положение дел в Иерусалиме.

Впрочем, он находит и отрадные исключения. В Назарете, где две трети жителей христиане и большей частью латинского исповедания, духовенство совершает крестные ходы по улицам в полном облачении — что совершенно невозможно в самом Иерусалиме. Также во многих католических монастырях Святой Земли Муравьев встречал умных и деятельных миссионеров, успешно действующих в пользу Церкви. «Красноречие и образованность сих проповедников, — замечает он, — действуют на соседних арабов, часто обращая их к христианству, и вместе с тем покровительство Франции при Порте Оттоманской и смелость духовных лиц латинских в обхождении с местными властями вселяют в сих последних особенное к ним уважение. Вообще должно отдать полную справедливость Римской Церкви в ее высоком рвении распространять христианство на Востоке»¹².

В одном из таких монастырей в — монастыре Благовещения — он нашел поразившую его картину, изображающую явление Гавриила Деве. Эта картина неизвестного художника возбудила в Муравьеве и глубокое религиозное, и сильное эстетическое чувство. «Я никогда не видал ничего совершеннее сей картины, которой восхищаются все пришельцы Запада, и, пораженный ею во мраке пещеры, в священном ужасе мечтал быть свидетелем самого события»¹³. К этому впечатлению присоединилась и трогательная сцена, когда крещеные здесь дети арабов в белых одеждах обходили вместе с монастырской братией святилище, преклоняя колени перед каждым из престолов, и их детский хор благоговейно возносил к небу нежные звуки «Аве Мария»¹⁴.

Муравьев, один из самых ревностных поборников православия в 1840–1860-е гг., был не чужд идее восстановления вероисповедного и церковного единства — идее, которая в ту пору в России мало кем разделялась и вызывала скорее непонимание и неприятие. Именно в Святой Земле эта идея наполнялась живым чувством; там отношение человека к Богу наглядно предстало как мистически и конфессионально цельное отношение, не предполагающее никакой внутренней разделенности, хотя и допускающее личные и местно-церковные оттенки. Присутствуя на литургии в великолепной обители Св. Иакова, Муравьев был свидетелем общего крестного хода, который он описывает в своей книге: «Тогда начался крестный ход, величественный по взаимной терпимости трех исповеданий, соединившихся в одном торжестве. Духовенство сирийское с своим епископом открывало ход; смуглые высокие абиссинцы, а за ними тучные копты, все в чалмах, поражали своим странным разнообразием взоры и радовали сердце картиною мира во Христе стольких племен»¹⁵.

О паломничестве в Иерусалим Н. В. Гоголя известно очень немного из нескольких его писем и из воспоминаний близких ему людей. Вообще, духовная жизнь Гоголя протекала под влиянием слишком разных мотивов и обстоятельств, и декларируемое им направление ее не всегда соответствовало действительному содержанию его психической жизни. О многом Гоголь умалчивал, многое, получавшее у него

¹² Там же. Ч. 2. С. 178–179.

¹³ Там же. С. 175.

¹⁴ Там же. С. 176.

¹⁵ Там же. Ч. 2. С. 74.

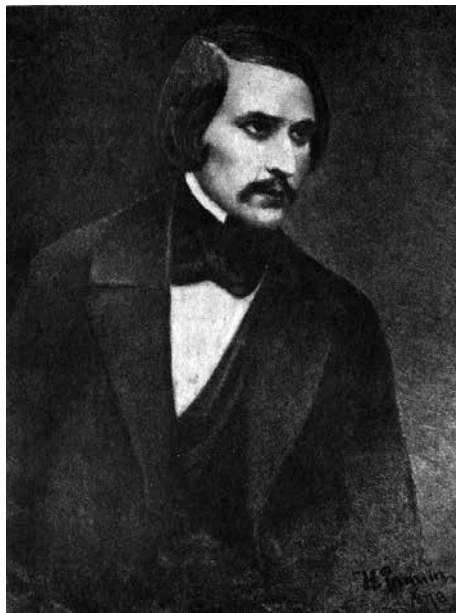
форму публичной исповеди, высказывалось на самом деле с морально-дидактическими целями. При крайне напряженных, зачастую мучительных попытках найти собственный строй своего религиозного сознания и поведения — особенно в последнее десятилетие жизни — Гоголь так и не разрешил, как он сам выражался, «загадку своего существования».

Замысел отправиться в Святую Землю возник у него, надо думать, где-то в начале 1840-х гг. В 1840 г. он даже получил благословение на это от преосвященного Иннокентия (Борисова), в ту пору епископа Харьковского, и надеялся вскоре встретиться с владыкой у Гроба Господня. Но вместо того он едет в Европу и живет то в Италии, то в Германии, не оставляя, однако, намерения совершить задуманное паломничество. Насколько большое значение он ему придавал, ясно из того, что Гоголь объявляет о нем в предисловии к своей книге «Выбранные места из переписки с друзьями» и просит прощения у своих соотечественников, а также молить за себя у всех — начиная со святителей, кончая теми, кто вовсе не верит в молитву; сам же Гоголь обещает молиться о всех у Гроба Господня.

Наконец в январе 1848 г. он отбывает из Неаполя в Иерусалим. В письме к своему духовному отцу Матфею Константиновскому от 12 января (по новому стилю) 1848 г. он пишет: «Мне кажется даже, что во мне и веры нет вовсе; признаю Христа Бого-человеком только потому, что так велит мне ум мой, а не вера. Я изумился Его необъятной мудрости и с некоторым страхом почувствовал, что невозможно земному человеку вместить ее в себя, изумился глубокому познанию Его души человеческой, чувствуя, что так знать душу человека может только Сам Творец ее. Вот все, но веры у меня нет. Хочу верить. И, несмотря на все это, я дерзаю теперь идти поклоняться Святому Гробу. Этого мало: хочу молиться о всех и всем, что ни есть в русской земле и отечестве нашем»¹⁶.

В нем так и не нашли ни осуществления, ни успокоения противоположные стремления: он пытался по-христиански познать свою греховность и немощи, покаяться и последовать за Христом и одновременно — был одержим желанием стать молитвенным предстоятелем за людей, их духовным наставником и устройтелем русской жизни. Позывы религиозного учительства в Гоголе смешивались с идеями гуманитарной педагогики Просвещения, и при непроясненности собственного мирозерцания это вело к душевным и творческим срывам.

Чудесного, преображающего воздействия иерусалимских святынь Гоголь не испытал, хотя очень на это рассчитывал. Он не был готов к этому. «У Гроба Господня я помянул ваше имя, — сообщает он тому же о. Матфею 16 (28) февраля 1848 г.; — молился, как мог моим сердцем, не умеющим молиться»¹⁷. Родным он писал на следующий день: «Молился кое-как о себе, о вас же поручил молиться тем, которые умеют получить моего молиться»¹⁸.



Н. В. Гоголь.
Портрет работы И. Репина. 1878 г.

¹⁶ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений [В 14 т. Л.] 1952. Т. 14. С. 41.

¹⁷ Там же. С. 53.

¹⁸ Там же.

Разочарование, новый приступ самоосуждения и какая-то уже болезненная, если не напущенная, боязнь «духа-искусителя» — вот с чем покидал он Святую Землю. «Скажу вам, — писал он о. Матфею 21 апреля 1848 г. уже из Одессы, — что еще никогда не был я так мало доволен состоянием сердца своего, как в Иерусалиме и после Иерусалима. Только разве что больше увидел черствость свою и свое себялюбие — вот весь результат. Была одна минута... но как сметь предаваться какой бы то ни было минуте, испытавши уже на деле, как близко от нас искуситель! Страшусь всего, видя ежеминутно, как хожу опасно»¹⁹.

Гоголю оказалось нечем и не на чем утвердить свою веру, отсюда недоверие и закрытость перед действием благодати. «Блестит вдали какой-то луч спасенья: святое слово любовь. ...Но Бог знает, может быть, и это так только кажется; может быть, и здесь играет роль искуситель...»²⁰

После возвращения Гоголь долго не касался этой темы. И лишь в 1850 г., когда В. А. Жуковский попросил его дать «изображения Палестины», которые нужны ему были для поэмы «Вечный жид», Гоголь подробнее рассказывает о своих впечатлениях и переживаниях. Природа нынешней Палестины кажется ему скудной и невыразительной — за исключением «странных гор» на побережье Мертвого моря. Памятники христианской древности, считает он, также ничего не говорят путешественнику, если в его душе и воображении еще прежде, при чтении Евангелия, не возникли живые картины тех мест и событий, освещенные «пламенеющей верой». Такой веры он в себе не находит — его душа оставалась «сонной». «Я думаю, — отвечает он Жуковскому 28 февраля 1850 г., — что вместо меня всякий простой человек, даже русский мужичок, если только он с трепетом верующего сердца поклонился, обливаясь слезами, всякому уголку Святой Земли, может рассказать тебе более всего того, что тебе нужно. Мое путешествие в Палестину точно было совершено мною затем, чтобы узнать лично и как бы узреть собственными глазами, как велика черствость моего сердца. Друг мой, велика эта черствость! Я удостоился провести ночь у Гроба Спасителя, я удостоился приобщиться от Святых Тайн, стоявших на самом Гробе вместо алтаря, — и при всем том я не стал лучшим, тогда как все земное должно бы во мне сгореть и остаться одно небесное. Что могут доставить тебе мои сонные впечатления? Видел я как во сне эту землю»²¹.

Духовная неудача Гоголя в Иерусалиме не случайна. Как и многие современники, он оказался в промежуточном положении: уже утратил «религиозный инстинкт» (который Ф. К. Баадер считал главным свойством русского мировосприятия), начальную веру «простеца», но не выработал ясного и полного религиозного сознания. Чтобы выйти из этого положения, нужен был иной метафизический кругозор, нужны были большие усилия самопознания и миропознания.

Через год после Гоголя на Восток отправился П. А. Вяземский. Человек широкой европейской образованности, строгого и скептического ума, Вяземский не был атеистом, но прочную, глубокую веру обретал медленно, через опыт утрат и страданий. Оглядываясь на свою жизнь, он замечает, что все его путешествия каждый раз оказывались связаны со смертью близкого человека: в первый раз он собрался путешествовать с Н. М. Карамзиным, который внезапно скончался; затем во время путешествия умерла его дочь Паша; следующая поездка совпала со смертью другой дочери — Нади; и вот теперь, тяжело пережив кончину дочери Марии, он в 1849 г. уезжает в Константинополь (где в русском посольстве служил его сын Павел) и далее в Иерусалим. В ходе этого путешествия были созданы несколько стихотворений и первые записки²².

¹⁹ Там же. С. 63.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 167.

²² *Вяземский П. А.* Путешествие на Восток (1849–1850 г.). СПб., 1883. В это издание включены его стихотворения «Там, пред Эюбом живописным...», «Свод безоблачно-синий...». В пережитых

При виде Святого Града он не пережил ожидаемого религиозного подъема. «Признаюсь откровенно и каюсь, никакие святые чувства не волновали меня при въезде в Иерусалим»²³. Лишь со временем, привыкая к этим местам, душевно и духовно обживая их, Вяземский проникается христианскими мыслями и настроениями.

Но чем ближе подходил срок отъезда, тем яснее понимал Вяземский особое значение Иерусалима, которое заключено не только в христианских реликвиях, не в одном величии самого места. Для Вяземского, тогда уже задумавшегося о «неминуемом путешествии в страну отцов», «Иерусалим — как бы станция на пути к великому ночлегу. Это приготовительный обряд к торжественному переселению. Тут запасаешься не пустыми сведениями, которые ни на что не пригодятся нам за гробом, но укрепляешь, растворяешь душу напутственными впечатлениями и чувствами, которые могут, если Бог благословит, пригодиться и там, и, во всяком случае, несколько очистить нас здесь»²⁴.

Вяземский убежден, «что и ныне, и до скончания веков город этот будет особенно избранным местом для проявления воли Его и судеб. Как изъяснить иначе владычество неверных в Святых Местах, равнодушие к тому христианских правительств, которые спорят о Шлезвиге и Голштинии, когда Гроб Спасителя нашего в руках турков?»²⁵ Впрочем, владычеству этому Вяземский находит и вполне земное, хотя и неутешительное оправдание: «При нынешнем разделении Божиих Церквей и при человеческих страстях и раздорах, которые еще более возмущают и отравляют это разделение, владычество турков здесь нужно и спасительно»²⁶.

Очень трезво оценивает Вяземский роль разных Церквей в религиозной жизни Иерусалима. Он отмечает довольно вялое распространение православия: «Греческое духовенство жалуется на происки латинов и протестантов, но, Господи прости мое согрешение, кажется, должно бы оно было более на себя жаловаться. Здесь нужно было бы непременно основать русский монастырь с приличным службе нашей благолепием, с певчими и пр.»²⁷.

К деятельности же иезуитов он отнесся очень сочувственно — тут, возможно, сказались давняя к ним симпатия, возникшая еще в ту пору, когда он учился в петербургском иезуитском пансионе. Посетив монастырь иезуитов, он записывает в путевом дневнике: «Нельзя не отдать справедливости иезуитской и вообще римской церковной деятельности. Зовите ее властолюбием, но она приносит полезные плоды, а лица, которые именем Церкви действуют, достойны всякого уважения и не заслуживают никакого нареkania. Они учат тому, во что сами верят и чем проникнуты с детства. Церковь их, может быть, ошибается, но они добросовестные, ревностные исполнители ее воли и учения. Самоотвержение их поразительно. Духовные лица эти вообще люди образованные и должны жить посреди невежества и лишений всякого рода. Что же им делать, как не пропаганду? На то они и посланы — духовные воины, разосланные по всем концам мира, чтобы завоевывать края оружием слова и покорять завоеванных власти, пославшей их. Они бодрствуют на страже и не упускают ни одного случая умножить победы свои. Да, это жизнь апостольская»²⁸.

им утратах Вяземский видел настоящую причину своего стремления в Святую Землю: «Вероятно, — предполагал он еще перед поездкой, — путешествия мои, всегда отмеченные смертью, кончатся путешествием к Святому Гробу, который примиряет со всеми другими гробами. Так быть и следовало» (Там же. С. 71).

²³ Там же. С. 41.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Там же. С. 44.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 46.

²⁸ Там же. С. 95–96.

24 мая 1850 г. Вяземский покидал Иерусалим. На последнем пригорке, с которого еще виден был город, он «поклонился с молитвою в землю, прощаясь с Иерусалимом, как с родною могилою. И подлинно, Иерусалим — могила, ожидающая воскресения...»²⁹

* * *

К ветхозаветному Востоку было долго (и поэтически продуктивно) приковано внимание И. А. Бунина (1870–1953).



И. А. Бунин

В христианской традиции нередко возникают очень заметные ветхозаветные акценты. На первый план выступает Закон, понимаемый не только в вероучительно-нравственном его содержании, но и гораздо шире, именно так, что оправдание сущего коренится исключительно в богоустановленном Законе и единственно на нем основаны отношения Творца и творения. «Истинное», «доброе», «прекрасное» воспринимаются в их абсолютной завершенности в себе и императивности вовне. Мир и человек познаются прежде всего в их подзаконных, досыновних состояниях.

Ветхозаветность глубоко пронизывает иные культурные эпохи, захватывает миросозерцание и творчество иных деятелей в Новое время, находящихся, казалось бы, на большой религиозно-культурной дистанции от зоны влияния ветхозаветного миропонимания³⁰. Литература XVIII века демонстрирует это с замечательной наглядностью. Бог постигается ею ареталогически в зримых проявлениях Его зиждительной мощи и благой власти — минуя посредничество Христа-Логоса, Церкви. Очевидно тяготение этой литературы к библейскому теокосмизму, к такой событийности и героике, где явно действует рука Всевышнего; очевидно влечение к восторгу души, «парению ума», когда им открывается зрелище разумного великолепия бытия. Такая картина предстает в резкой познавательной расчлененности: вещественные и духовные элементы сущего разграничены и стройно сопряжены, человек находит себя между «законностью» Божьего миропорядка и «беззаконием» тварных стихий. Отсюда — подчеркнутая архитектурность поэзии и драмы, жесткость эстетических границ при сильном напоре телесной чувственности, любовь к контрастам, крупным рельефам, внимание к изобразительной фактуре слова.

Ветхозаветность не просто присутствует, она временами господствует у Бунина³¹, обнаруживается в его религиозно-культурных, исторических предпочтениях, в эстетических интуициях. В самом складе его художественной природы очень многое и очень живо откликается на ветхозаветные зовы³². И он подчеркивает это сам, многократно, настойчиво.

²⁹ Там же. С. 83.

³⁰ Примером последнему может служить деятельность Л. Н. Толстого; данный акцент еще в свое время рассматривали Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев.

³¹ Что показывает в своих тонких наблюдениях Г. Ю. Карпенко; в ветхозаветности Бунина он усматривает даже иудаистический оттенок. См.: *Карпенко Г. Ю. Образ «сотворенного мира» в творчестве И. А. Бунина и ветхозаветная традиция // Царственная свобода. О творчестве И. А. Бунина. Воронеж, 1995. С. 35–42.*

³² При этом остается весьма значительным в его творчестве и новозаветный компонент; он верно выделен и показан в его художественной весомости и религиозной содержательности

Одно из «самых лучших писаний» своих (по его же оценке) он озаглавливает выражением, взятым из псалмов, — «Воды многие» (Пс 28:3; 76:20). Отсылка к книжно-библейскому источнику не только задает повышенную стилистическую тональность этой «путевой поэме» (1925–1926), но знаменует выход к ветхозаветным духовным горизонтам, над которыми возвышается Синай, — как возвышается он над открывающейся взору писателя береговой панорамой.

«Весь день прошел под его величавым и священным знаком, был связан с чувством его близости, его ветхозаветного, но вместе с тем и вечного владычества, ибо это вечно, вечно: „Аз есмь Господь Бог твой“ <...> Я смотрел в туманную пустыню справа, в сторону Египта, смотрел на пески впереди, но все время чувствовал тот жуткий в своей древности и вечности Образ, что сопутствовал нам слева, с аравийской стороны, своей как бы повисшей в неясном небе, над розовым туманом, громадой. И это и страшило, как страшит все великое, и восторгало. <...> Вот истинно неизблемый маяк человечества, столп и основание его бытия, престол законов, их же без кары не преступишь!»³³

Примечательно то, как определяется Синай: «столп и основание бытия». Очевидна отсылка к апостольскому определению Церкви — «столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15). Хотел ли Бунин тем самым указать на связь двух вершин богопонимания или хотел напомнить об их различии: ветхозаветной обращенности к мироустроющей воле и новозаветной — к Христу-Логосу?

Так или иначе, но именно от Синая, в представлении писателя, берет начало линия мировой истории, и сама история эта является нескончаемым комментарием к вечному тексту скрижалей. «Сколько раз человечество восставало на них, дерзко требовало пересмотра, отмены их велений, воздвигало кровавые схватки из-за торжества новых заповедей, в кощунственном буйстве плясало вокруг золотых и железных тельцов! И сколько раз, со стыдом и отчаянием, убеждалось в полном бессилии своих попыток заменить своей новой правдой ту старую, как мир, и до дикости простую правду, которая некогда, в громах и молниях, возвещена была вот в этой дикой и вечной пустыне со скалистых синайских высот!» (5, 316).

Не исчерпанный и поныне ветхозаветный опыт Бунин переживает как действительность своего внутреннего опыта: «...казалось, душа всего человечества, душа тысячелетий была со мной и во мне» (там же). И не только в данный момент, под воздействием ближайших впечатлений, — весь ход жизни связан в его представлении с правдой Синая: «Мы и не подозреваем всей силы таинственного влияния этой архаичности, ее неизменности и независимости от преходящих земных условий» (5, 316–317).

Призывая ветхого человека из тварной стихийности мира к Себе, испытывая его, возбуждая в нем религиозно-мистическое творчество, Яхве-Адонай приводит человека к одинокому предстоянию перед Собой. Таково предстояние Авраама, Иакова, Моисея, Иова, Давида, пророков.

Эта ветхозаветная ситуация ясно различима в творческой позиции Бунина.

Он рано почувствовал, так сказать, бытийный вкус одиночества:

Как хороша, как одинока жизнь!
(«В пустынной вышине...», 1898)

Он рано увидел именно в таком положении поэта возможность встречи с Богом, возможность высших созерцаний (оттого и впоследствии он так ревниво охраняет и утверждает свое одиночество).

у Бунина в статье Т. А. Кошемчук; см.: *Кошемчук Т. А. О христианской доминанте в лирике И. А. Бунина // Творческое наследие И. А. Бунина: традиции и новаторство. Материалы международной научной конференции.* Орел, 2005.

³³ Бунин И. А. Собрание сочинений: В 9 т. М., 1966. Т. 5. С. 315. В дальнейшем при ссылке на это издание в скобках после цитаты указываются том и страница.

Я одинок и ныне — как всегда.
.....
И счастлив я печальной судьбой,
И есть отрада сладкая в сознание,
Что я один в безмолвном созерцанье,
Что всем я чужд и говорю — с Тобой.
(«За все Тебя, Господь, благодарю!..», 1901)

Другой лирический вариант мотива одиночества содержит библейскую реминисценцию (возможно, нечаянную здесь, но не случайную в рассматриваемом ряду текстов): восхождение в горы («Пока я шел, я был так мал!..», 1901) прочитывается и как восхождение «малого сына» Иисеева, Давида, возвысившегося над великаном филистимским и царями израильскими и представшего на высотах жизни богопризванным царем, пророком, псалмопевцем.

Но на предельной их черте
Я перерос их восхождение.
Один, в пустынной высоте,
Я чую высших сил томленье.

Земля — подножие мое.
Ее громада поднимает
Меня в иное бытие,
И душу радость обнимает.

Но бездны страх — он не исчез,
Он набегает издалека...
Не потому ль, что одиноко
Я заглянул в лицо небес?

В этом стихотворении, кроме того, намечены бегло, пока легкими штрихами те крайние грани бунинского мира, крайние состояния человека, которые во множестве других мест будут очерчены твердым пером, оттенены резко, до контраста.

Они тоже ветхозаветны в истоках своих, эти грани: Бог Сил — и бездна погибели, радость в лоне Авраамовом — и страх изверженности из бытия. Между этими гранями, то удаленными, то пугающе близкими, пролегают судьбы человеческие, цветет «несрочная весна» и истлевают «худая трава» на пажитях Господа; между ними познается откровение Божие о законе, порядке и красоте тварного мира. Ощущение этих граней, неослабевающее и острое у Бунина, выражается в устойчивом сочетании двух интенсивных эмоционально-эстетических реакций — восторга и ужаса, доходящих иногда до степени мистического экстаза.

Ими отмечено бунинское восприятие Синая в «Водах многих»: «жуткий Образ» его одновременно страшит и восторгает. С ними же в рассказ «Белая лошадь» (1907–1929) входит ветхозаветное мироощущение.

Когда его герой соприкасается с таящимися в недрах жизни тварными стихиями, им овладевает «сладоэротический трепет ужаса», сменяющийся «приступом жуткого восторга»; он охвачен «жутким восхищением» при виде «страшного и прекрасного привидения белой лошади» (2, 315–321). До поры автор позволяет предполагать тут случайную игру разгоряченного воображения, болезненные галлюцинации, симптомы наступающего недуга, но вдруг решительно разрывает замкнувшуюся было сферу телесно-психической жизни землемера. С неба «что-то грозное глянуло ему в глаза», и среди созвездий различил он «страшное Всевидящее Око» (2, 321).

Поразившая героя болезнь — как небесная кара — еще дальше продвигает его на пути к Вседержителю, пока он не осознает себя находящимся в положении Иова,

ветхозаветного страдальца и совопросника Божия. Но «что ответит ему Бог „в шуме бури“? Он только напомнит безумцу его ничтожество, напомнит, что пути Творца неисповедимы, грозны, радостны, и развернет бездну величия Своего, скажет только одно: „Я — Сила и Беспощадность“. И ужаснет великой красотой проявления этой силы на земле...» (2, 329).

Знаменем чего становится для землемера «белая лошадь, с ее дико-веселым, вызывающим и беспощадным взглядом». «Храпение ноздрей ее — ужас, — с безумным восторгом вспомнил он стихи о лошади в книге Иова» (2, 329)

И для Бунина в лошади воплощается тварная сила и красота, осязаемое свидетельство творческой мощи Бога, а потому любовь к лошади оправдана и религиозно, и эстетически. «И я обнимаю и целую сильную, атласную шею своей бессловесной возлюбленной, чтобы слышать ее грубый запах, чтобы чувствовать земную плоть, потому что без нее, без этой плоти, мне слишком жутко в этом мире» (5, 76).

Не язычески-хищное наслаждение плотью мира находим мы в бунинской чувственности, а ветхозаветное благоговение к дарованной чаше жизни, к каждой капле ее содержимого. Ветхим Заветом освященный брак Адама с природой, ветхозаветная любовная прилепленность к прекрасной земной твари лежит в основе художественного бракосочетания с миром Бунина³⁴.

Под влиянием подобного мироощущения оттесняются на периферию сознания (по крайней мере в данный момент) новозаветные представления о красоте сверхчувственной, о мистическом браке небесного и земного. В очерке «Иудея» (1908) Бунин ставит под сомнение христианское истолкование «Песни песней»: «Как голос Жениха-Христа, обращенный к Невесте-Церкви, понимала древняя Церковь этот сладкий весенний зов: „Встань, возлюбленная моя!“ Но не ко всей ли земле был обращен этот зов?» (3, 365).

Конечно же, в ветхозаветном понимании зов обращен к земной Суламите, ко всей цветущей и ждущей возлюбленного земле, чья лучшая часть — земля Ханаанская, которую благословил Бог для Авраама, вместе с окрестностью Иорданской, орошаемой водой, как сад Господень, т. е. как рай.

Бунин наследует и ветхозаветное живое чувство рая. Иногда оно как будто смешивается с традиционным утопическим мотивом «утраченного рая»:

О радость красок! Снова, снова
Лазурь сквозь яркий желтый сад
Горит так дивно и лилово,
Как будто ангелы глядят.

О радость радостей! Нет, знаю,
Нет, верю, Господи, что Ты
Вернешь к потерянному раю
Мои томленья и мечты!
(«О радость красок! Снова, снова...», 1917)

Но и тут такие приемы, как библейская «сугубость выражения» (свойственная древнееврейской поэзии), вкупе с псалмодической возвышенностью голоса к Богу, сдвигают речь поэта от чисто литературной традиции в сторону вероисповедной серьезности.

В других случаях чувство рая предстает необычайно острым и свежим, находит себе опоры в близкой земной действительности. При взгляде на жизнь «первобытных»³⁵ североафриканцев Бунин испытывает «какое-то странное, даже как будто

³⁴ Ср. программно-языческое «Бракосочетание в Типаса» А. Камю, где человек празднует свое стихийное соитие с миром.

³⁵ Слово «первобытный» Бунин обыкновенно употребляет как синоним слова «ветхозаветный». В рассказе «Отто Штейн» (1916): «Эти первобытные фигуры напоминали о жизни глухой,

стыдное райское (да, истинно райское) чувство» (5, 325). Оно повторяется вновь и вновь: «И опять сильное, живое чувство первобытного, теплого, райского» (5, 325). Даже грязь этой жизни, вопреки обыкновению, не отвращает его; она не мерзка — «нет, страшно по первобытности, по древности, а раз так, чувства пробуждаются совсем иные, высокого, почти жуткого порядка» (5, 325).

На плывущем пароходе он подобен Ною в ковчеге и в приливе религиозного благоговения признает незыблемую законность Божьего миропорядка: «В море, в пустыне, непрестанно чуя над собой высшие Силы и Власти и всю ту строгую иерархию, которая царит в мире, особенно ощущаешь, какое высокое чувство заключается в подчинении, в возведении в некий сан себе подобного (т. е. самого же себя)» (5, 332). «Сплю совсем Адамом, — записывает Бунин. — <...> Как страшно и как хорошо! <...> а ночь, вечная, неизменная, — все такая же, как и тысячелетия тому назад! — ночь, несказанно прекрасная и неизвестно зачем сущая, сияет над океаном и ведет свои светила, играющие самоцветными огнями, а ветер, истинно Божие дыхание всего этого прелестного и непостижимого мира, веет во все наши окна и двери, во все наши души» (5, 331–332).

Чем ближе к цейлонскому берегу, тем ближе к раю: «И опять все так нежно, так ласково, так веет раем, истинно раем!» (5, 336). И тем ближе к Вседержителю, к Которому Бунин обращается и стихом псалма Асафова: «Путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы», и языком своего псалмодического гимна: «И я был в страшной и сладкой близости Твоей, и безгранична моя любовь к Тебе, и крепка вера в родимое, Отчее лоно Твое!» (5, 336–337).

Разумеется, и на этом направлении Буниным не отвергаются святости собственно православные, но они, в данном круге его представлений, все-таки соотносятся с ограниченной, хотя и большой областью действительности; христианством не покрывается мир. Те символы и реалии христианства, что попадают в поле его зрения, имеют у него как будто местное и временное значение.

Именно такой предстает суздальская икона Божией Матери в рассказе «Эпитафия» (1900). некогда осеяла она и хранила «свою деревню»; но истощилась почва, стали подступать запустение и голод, и «тогда, точно в горести, потемнел от пыльных ветров кроткий лик Богоматери. Проходили годы, — Она казалась безучастной к судьбе своего поля» (2, 197). Ушли прежние люди, пришли другие; начинается следующий цикл жизни, «и то, что освящало здесь старую жизнь — серый, упавший на землю крест будет забыт всеми...» (2, 198).

Схожее с этим изображение дано в рассказе «Сосны» (1901): в доме отчужденно чернеет в углу «громадная старинная икона Божией Матери с мертвым Иисусом на коленях» (2, 214), совсем далекая от судеб «былинных людей» в занесенной снегом Платоновке.

Если в новозаветной эсхатологической перспективе динамика жизни, динамика земной истории, с их борьбой, страданиями, жертвами, получают конечный смысл и разрешение, то для Бунина, в чьем мирозерцании такая перспектива едва ли присутствовала, движение ведет к смерти, к трагически-непостижимым разрушениям. Предчувствуя их, становясь их свидетелем, он склонен апеллировать к ветхозаветному прямому вмешательству Бога и избранников Его в ход времени и земных событий:

Что впереди? Обрыв, провал, пучина,
Кровавый след зари...
О, если б власть и властный крик Навина:
Стой, замри!»
(«Стой, солнце!», 1916)

дикой, ветхозаветной» (4, 410). В храме Софии («Тень птицы», 1907) открывается «первобытная» красота и величие (3, 327–328), то есть предхристианская и предмусульманская, — ветхозаветная, и эта «первобытная красота», «древняя доверчивость» связываются с «ветхозаветным камнем в пустыне Измаила и Агари» (3, 328).

И тот же порыв в рассказе «Ночь» (1925): «Неустанно кричу я без слов, всем существом своим: „Стой, солнце!“» (5, 307).

Печать ветхозаветности лежит на разработке мотива смерти в рассказе «Преображение» (1921).

Почти ислевшая телесно, жалкая и ничтожная для окружающих старуха после кончины приобретает неожиданную, небывалую значительность. Она и мир с нею, кажется ее сыну, словно преображаются — но, конечно, не в евангельском понимании преображения (по отношению к нему бунинская трактовка скорее, полемична), а в ветхозаветном: она отошла к «роду отцов своих», воссоединилась с природно-родовым целым, пребывающим у Бога, — вот что придает ей это пугающее Гаврилу величие.

И такому преображению совершенно созвучно — но не в христиански-церковном здесь плане — чтение Псалтири над умершей, как изображает его Бунин (существенно, что именно этот обычай восходит к ветхозаветной Церкви). Гаврила читал псалмы «на том необычном, жутком и величественном языке, который тоже есть часть этого мира, его гибельный, зловеющий для живых глагол. И он собирает все силы, чтобы читать, видеть, слышать свой собственный голос <...> все глубже воспринимаемая то невыразимо чарующее, что, как некая литургия, совершается в нем самом и перед ним» (5, 79–80).

В этой «литургии» нет и следа того, что составляет центр православного отпевания, — молитвы о мирном упокоении усопшего «в месте светле, в месте злачне, в месте покойне, отнюдуже отбеже болезнь, печаль и воздыхание», «идеже вси святии Твои упокоеваются». Тут господствует иное религиозно-мистическое настроение: «И вдруг медленно приподнимается и еще медленнее опускается парчовый покров на груди покойницы — она медленно дышит! И еще выше и ярче растет, дрожит, ослепляет блеск свечей — и уже все вокруг превращается в какой-то сплошной восторг, от которого деревенеет голова, плечи, ноги» (5, 80).

Мотив тления, смерти в рассказе «Святые Горы» (1895) оказывается особенно заметным на богатом пейзажном фоне, образуя с ним циклически-замкнутую картину жизни. Но при этом вовсе не остается места теме воскресения, к которой подводит начало повествования (рассказчик спешит попасть в монастырь до исхода Великой Субботы) и о которой затем напоминает окончание — когда в пасхальное утро «радостно, наперебой трезвонили над Донцом, над зелеными горами колокола», «все было так прелестно в это милое утро» (2, 112), но ни на чем не видно отсвета Светлого Христова Воскресения. Напротив: в верхней церкви монастыря царит «гробовая тишина», и «монах, как привидение, стоял за ящиком со свечами» (2, 112). Побывал рассказчик в скиту — «там было тихо, и бледная зелень березок слабо шепталась, как на кладбище» (2, 112).

Интересно, что в текст «Святых Гор» до 1930 г. входил эпизод, усиливавший ветхозаветную струю в содержании рассказа. Некий старик, в мирской одежде, но в скуфье, говорит о кладбище: «жутко там, а хорошо!» (2, 499). (Характерно опять-таки сочетание этих двух ощущений, отмеченное выше в других вещах). «Службы, церковной я не люблю, — признается старик, — а вот тянет меня в эту тоску...» Хотя у рассказчика возникает мысль о душевном расстройстве собеседника, тот, однако, рассуждает далее вполне здраво и уверенно: влечет его именно еврейское кладбище, потому что — «„Унылей там!“ — Он опять помолчал, вздохнул и сказал твердо: „Да, в этом вся причина. Камни стоят старые-старые; и написано непонятно на них, как узоры какие... И одни только камни серые... Ни решеток этих, ни кустиков... Ну, и лучше мне... Вот и здесь лучше... Бог-то, Господь Саваоф, Он, батюшка, — вон где!“» (2, 499–500).

В сущности, это все те же ветхозаветные камни, какие лежат в «пустыне Измаила и Агари», а от них ведут пути к насквозь ветхозаветному исламу — ведь таким предстает мусульманский мир у Бунина.

Это те камни, что лежат на могилах библейских праотцев — как камень на могиле Рахили:

Я приближаюсь в сумраке несмело
И с трепетом целую мел и пыль
На этом камне, выпуклом и белом...
Сладчайшее из слов земных! Рахиль!
(«Гробница Рахили», 1907)

Нетрудно найти у Бунина выходящее за пределы книжных стилизаций развитие многих ветхозаветных тем, активное использование ветхозаветных источников, как то происходит в «Столпе огненном», в «Господе скорбящем», «Иакове», «Торе», в «Благовестии о рождении Исаака» и т. п. «Сны Чанга» строятся вокруг «Притч Соломона» и изречений Екклезиаста. В «Иоанне Рыдальце» русский юривый надеется чертами библейского пророка Михея, чьи «горькие и страшные слова» раздавались из уст Рыдальца и были отлиты на его могильной плите.

Когда Бунин отправлялся на Восток, он хотел увидеть «подлинную Палестину древних варваров, земных дней Христа». В разработке этого, новозаветного пласта Востока он обнаруживает близость к христианско-церковной традиции, но он так жадно ищет повсюду ярких, выпуклых, живых подробностей жизни — древней и нынешней, с таким наслаждением воспроизводит их в слове, что ветхозаветный мир и мир новозаветный, мир мусульманский и мир иудейский переплетаются очень тесно. Бунин в Палестине поклонялся настолько же вечной красоте и роскоши всего Божьего творения, насколько и собственно христианским святыням. В стихотворениях «Гробница Рахили», «Иерусалим», «Закон», «Долина Иосафата», в рассказах-очерках «Иудея», «Камень», «Шеол», «Пустыня дьявола», «Страна Содомская», «Геннисарет» царит изобилие красок, запахов, природных и архитектурных форм; пейзажные, уличные впечатления то и дело вызывают к жизни образы Библии, Корана; ощущения автора чрезвычайно подвижны, как и настроения его и ход мысли.

Наблюдая Иерусалим вечером, Бунин пишет: «На город и на всю Иудею пала легкая пепельная тень. Моавитские горы — как южное море в тумане. Блекнет серо-сиреневая пустыня Иордана. Пепел, павший на город, становится розово-сизым» С наступлением тьмы картина помрачается: «Темным ветхозаветным Богом веет в оврагах и провалах вокруг нищих останков великого города. Или нет, — даже и ветхозаветного Бога здесь нет: только веяние Смерти над пустырями и царскими гробницами, подземными тайниками, рвами и оврагами, полными пещер да костей всех племен и народов. Место могилы Иисуса задавлено черно-купольными храмами». Тема запустения, ислевания бытия, столь характерная для бунинского творчества, звучит с нарастающей силой и находит продолжение во впечатлениях следующего дня: «На Сионе за гробницей Давида видел я провалившуюся могилу, густо заросшую маком. Вся Иудея — как эта могила» (3, 364–365).

Бунин склонен видеть в нынешнем запустении Палестины исполнение древних пророчеств о возмездии Божиим. «В Ветхом завете Иудея все же была частью исторического мира. В Новом она стала такой пустошью, засеянной костями, что могла сравниться лишь с Полем Мертвых в страшном сне Иезекииля» (3, 367). И с тех пор она почил в тысячелетнем забвении и возвратилась «ко дням патриархов». «И опять, опять воцаряется он, древний бог пустыни!» (3, 396).

Среди этого царства запустения и смерти, обладающего жуткой и все-таки привлекательной красотой, Бунин задает вопрос: «Бог ли человек? Или „сын бога смерти“?»

«На это ответил Сын Божий», — утверждает Бунин (3, 381).

Образ Его не покидает автора на протяжении всего путешествия.

В то время Бунин говорил о Христе, что он «чует Его живым, каким Он ходил по этой знойной земле»³⁶. Многие Святые места были исполнены для писателя

³⁶ Муромцева-Бунина В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. М., 1989. С. 318.

присутствия Иисусова. В первый день в Иерусалиме он записывает: «Все сильнее и радостнее чувствуется близость к какому-то далекому радостному утру дней Иисуса» (3, 370). «Великую грусть и нежность» вызвал в его сердце Назарет, где представил он себе детство Спасителя. И даже о «стране Геннисаретской», которая «совсем не сохранила зримых следов Его», Бунин сказал, что нигде так, как в ней, не чувствуется Он (3, 408).

Хотя пестрая жизнь Палестины, и прежде всего Иерусалима, ежеминутно захватывает Бунина все новыми сценами, человеческими типами, хотя поэзия древности, ветхозаветности увлекает его, он все же ясно ощущает и осознает, что с явлением Христа человечеству ветхое время окончилось навсегда. Слушая заклинания и вопли иудеев у Стены Плача, он отвечает на молитвенные их восклицания о «расцветающем жезле Иесея»: «Но уже никогда, никогда не расцвести ему снова ветхозаветными цветами! Разве может забыть земля о том незабвенном утре две тысячи лет тому назад, когда вошел отрок в Назаретскую синагогу?» (3, 373).

* * *

Царьград как центр и эпоним всей Византии возник на древнерусском горизонте довольно рано. С ним летописец связывал международное установление этнонима Русь и начало собственно национальной истории. Под 852 г. значится: «Въ лѣто 6360, индикта 15, наченшоу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семъ бо увѣдахомъ, яко при семъ цари приходиша Русь на Царьгородъ, яко же пишется в лѣтописани гречьстѣмъ. Тѣм же отесе почнем и числа положим...»³⁷ В одном ряду, начатом от Адама, стоят у летописца Соломон, Христос, византийские императоры и русские князья. После похода Олега на Царьград в 907 г. между Византией и Русью был заключен договор, положения которого подтверждались в дальнейшем в результате новых походов и приезда княгини Ольги в Константинополь. Многозначительно изложен этот эпизод в «Повести временных лет» под 955 г. «В лѣто 6463. Иде Ольга въ Греки, и приде Царюгороду. Бѣ тогда царь Костянтинъ, сынъ Леоновъ; и приде к нему Ольга, и видѣвъ ю добру сущю зѣло лицом и смыслену, удививъся царь разуму ея, бесѣдова к ней, и рекъ ей: „Подобна еси царствовати въ градѣ с нами“. Она же, разумѣвши, рече ко царю: „Азъ погана есмь, да аще мя хоцещи крестити, то креси мя самъ; аще ли, то не крещося“; и крести ю царь съ патреархом. Просвѣщена же бывши, радовашеся душею и тѣлом; и поучи ю патреархъ о вѣрѣ, и рече ей: „Благословена ты в женах русских, яко возлюби свѣтъ, а тьму остави. Благословити тя хотятъ сынове русии и в послѣдний родъ внукъ твоихъ“»³⁸. Ольга стала первой обладательницей византийского христианского достоинства, получив его из первых рук, и принесла его на Русь, завещая сынам ее и внукам.

Окончательное крушение Восточной империи и захват Константинополя турками в 1453 г. воспринимался многими на Руси как апокалипсическое событие. Позднее Андрей Курбский считал, что с ним «разрѣшенъ бысть Сотона отъ темницы своей». Но гибельные, казалось бы, последствия падения Царьграда, оплота всего восточного христианства, и распространившиеся эсхатологические ожидания не препятствовали Руси осуществлять церковно-политическое устройство в том направлении, которое в V–XIV веках задавалось Византией. На этом пути сложилась и теократическая идеология послевизантийского призвания русской Церкви и Московского царства. Старец Филофей в «Послании к Великому князю Василию, в немъ же о исправлении крестнаго знамения и о содомском блудѣ» (1510–1511) писал: «...старого убо Рима церкви падеся невѣрием аполинариевы ереси, второго Рима, Константинова града церкви, Агаряне внуцы секирами и оскордъми

³⁷ Повесть временных лет. Изд. 2-е. Серия «Литературные памятники». СПб., 1996. С. 12.

³⁸ Там же. С. 29.

разсѣкоша двери, сиа же нынѣ третиаго, новаго Рима, държавнаго твоего царствия святая соборная апостольская церкви, иж в концих вселенныа в православной христианстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтитса, — и да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныа христианския вѣры снидошася въ твое едино царство, един ты во всей поднебесной христианом царь»³⁹. Эта мысль, высказанная Филофеем позже в третьем послании Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину (1523 или 1524), дала начало известной идее «Москва — Третий Рим, четвертому же не бывать»⁴⁰.

Огромное значение для русского религиозного и морального сознания, для культуры имело не только выработанное в византийскую эпоху догматическое, богослужбное, богословское содержание православия, но и установившиеся тогда мировоззренческие представления, глубоко усвоенные Русью. Это представления о безусловной ценности святости, жертвы, служения и подвига; это вера в высокую авторитетность слова, это принятие такого жизнеустройства, которое основано на сакральности верховной власти, на иерархичности государства и общества.

Прот. Г. Флоровский верно охарактеризовал роль Византии в духовном развитии Руси. Он правомерно исходил из того, пренебрегаемого многими исследователями факта, что «в X веке Византия была, строго говоря, единственной страной подлинно культурной во всем „европейском“ мире»⁴¹. То обстоятельство, что Русь приняла крещение именно от Византии, не только «сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь», но, замечает Флоровский, «сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий»⁴². При этом автор делает существенное уточнение: «Византийское влияние не было только прямым и непосредственным, — и, кажется, именно не-прямое влияние было и первым во времени, и самым значительным и решающим. Решающим было принятие Кирилло-Мефодиевского наследства, а не прямое восприятие византийской культуры. Непосредственное духовно-культурное соприкосновение с Византией и с греческой стихией было уже вторичным»⁴³. Очень важным является суждение Флоровского о том, что под влиянием Византии в русском летописании «мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею»⁴⁴. Летописный рассказ о событиях и лицах, конечно, был связан с текущими политическими обстоятельствами и интересами, но в то же время он разворачивался в свете промыслительной воли Божьей. Всякая «тенденция или идея» соотносилась в нем с христианской телеологией, которая будет свойственна русскому мировоззрению и позже, наряду, а иногда и вопреки, социальному эмпиризму и позитивистскому пониманию истории.

Касаясь сформулированной Филофеем церковно-государственной концепции, Флоровский полагает, что в ней «Третий Рим *заменяет*, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность византийских традиций, но в том, чтобы *заменить* или как-то *повторить* Византию, — построить *новый* Рим взамен прежнего, павшего и падшего, на убылом месте»⁴⁵. Тут автор

³⁹ Библиотека литературы Древней Руси [В 20 т.] СПб, 2000. Т. 9. С. 300–302.

⁴⁰ Из обширной научной литературы по этой теме упомянем несколько работ: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. К., 1901; *Лурье Я. С.* О возникновении теории «Москва — третий Рим» // ТОДРЛ. Т. 16; *Лотман Ю. М.* (совместно с Б. А. Успенским). Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 201–212; *Синицын Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998 (дан полный обзор вопроса и научной литературы о нем).

⁴¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия 3-е изд. Париж, 1937. С. 2. .

⁴² Там же. С. 4.

⁴³ Там же. С. 5.

⁴⁴ Там же. С. 7.

⁴⁵ Там же. С. 11.

усматривает некоторую «опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, — замкнуться в случайных пределах своей поместной национальной памяти»⁴⁶. Однако следует возразить Флоровскому в данном пункте: эти пределы отнюдь не были «случайными». При всех внутренних уклонениях и эксцессах русской религиозно-государственной жизни, перед Русью (как и позднее перед Россией) в условиях мировой церковной и политической ситуации закономерно стояла задача *охранения* устоев православия и основанного на нем традиционалистского сознания и жизненного уклада. Поэтому установление «пределов», границ, удерживающих церковную жизнь от ориентированной на Запад либерализации изнутри и от разрушительных воздействий извне, было и остается необходимою, что стало еще очевидней сегодня, как и очевидна оправданность известного консерватизма содержания, в этих границах заключенного. Разумеется, происходила трансформация византийского наследия на русской почве. При некоторой правоте Флоровский говорит об этом все-таки со значительной долей преувеличения. «В московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из византийских преданий, не входит созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV века. Это был синтез избирательный, тенденциозный, — не столько даже собрание, сколько выбор или подбор, определяемый предвзятой идеею или решением воли. Впрочем, Ареопагитики в афонском переводе вошли в Минеи Макария, и вообще эта книга имела неожиданное распространение и популярность (Грозный очень любил Ареопагитики)»⁴⁷. Если сказанное о «предвзятой идее» или произволе в отношении к византийскому наследию отчасти применимо к XVI–XVIII векам, то к позднейшим временам эта характеристика неприложима. Достаточно напомнить о приходе святоотеческого наследия в Россию, о деятельности Паисия (Величковского), о «Добротолубии», об аскетическом опыте православных подвижников, о расцвете старчества в Оптиной пустыни, о практике Иисусовой молитвы, отразившейся не только в «Откровенных рассказах странника...», но и в сочинении Арсения Троицкого, которое ходило в многочисленных списках и получило после его публикации⁴⁸ широкую известность не только в России, но и за рубежом.

Надо заметить, что в XIX веке некоторые русские мыслители и литераторы следовали новоевропейскому взгляду на Византию как на государство, ослабленное придворными интригами, борьбой за церковную и политическую власть, чему, как было принято считать, сопутствовала деградация правящих верхов и самого общества. С этим связывали и «развращающее» влияние Византии на Русь, принявшую ее религиозно-политический строй жизни. Подобный взгляд высказывал, в частности, П. Я. Чаадаев в первом «Философическом письме» (1829): «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих (западноевропейских — В. К.) народов»⁴⁹, следствием чего, полагал он, стало отчуждение России от европейской цивилизации. И в 1867 г. А. К. Толстой в программном стихотворении «Против течения» говорил о «Византии расслабленной»⁵⁰, приурочивая такое определение империи к VIII–IX векам в связи с движением иконоборцев, пользовавшихся поддержкой императора Льва III Исавра и его преемников. В ироническом тоне описывает Толстой в «Песне о походе Владимира на Корсунь» (1869) властвующих лиц Византии: братьев Константина VIII и Василия II Болгаробойцу.

⁴⁶ Там же. С. 12.

⁴⁷ Там же. С. 25.

⁴⁸ См.: *Арсений Троицкий. Письма о плодотворности замечания и записывания полезных мыслей / Подг. текста, вст. статья и комментарий В. А. Котельникова // Христианство и русская литература. Сборник статей. Вып. 5. СПб., 2006; Arsenij Troepol'skij. L'esperienza della vita interiore. / Testo, introduzione e note a cura di Vladimir Kotel'nikov. Comunita di Bose, 2011.*

⁴⁹ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 331.

⁵⁰ Толстой А. К. Полное собрание сочинений и письма: В 5 т. М., 2017. Т. 1. С. 119.

Значительной части европейских историографов тогда (и прежде) был свойствен уничижительный взгляд на империю ромеев, о чем писал С. М. Соловьев: «Известно, что историки западные очень неблагосклонно отзывались всегда о Византии»⁵¹; здесь же он убедительно показал причины такого их отношения и выдвинул возражения против него. С сожалением констатировал пренебрежение европейских ученых к византийской истории Амедей Тьерри⁵².

Чаадаев в первом «Философическом письме» вопрошал: «В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы?»⁵³ И указывал, что тогда Русь и обратилась к «растленной Византии». А. С. Хомяков отвечал на этот вопрос иначе: «Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились слову, мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохранили непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира»⁵⁴.

Но наиболее обоснованным ответом на вопрос о значении Византии для России стала в XIX веке историософия и социально-политическая мысль К. Н. Леонтьева (1831–1891)⁵⁵.

В программной статье «Византизм и славянство» (1872–1874) он выдвигает понятие *византизма*, подразумевая под этим всю совокупность «идей» и их воплощений в церковно-политическом строе, в формах религиозности, в общественном укладе и культуре Византии. Усвоение и осуществление византизма на Руси, происходило, по мнению Леонтьева, «чище и беспрепятственнее»⁵⁶, чем на Западе, где византийские традиции претерпели перерождение, сталкиваясь со сложившейся в основах своих цивилизацией, которая отсутствовала в Древней Руси. И с тех пор, утверждает

мыслитель, «основы нашего как государственного, так и домашнего быта, остаются тесно связанными с Византизмом. Можно бы, если бы место и время позволяли, доказать, что и все художественное творчество наше глубоко проникнуто Византизмом в лучших произведениях своих»⁵⁷, в которые Леонтьев включает памятники допетровской архитектуры, произведения прикладного искусства и считает, что многие «наши лучшие поэты и романисты... заплатили богатую дань этому Византизму»⁵⁸.



К. Н. Леонтьев

мыслитель, «основы нашего как государственного, так и домашнего быта, остаются тесно связанными с Византизмом. Можно бы, если бы место и время позволяли, доказать, что и все художественное творчество наше глубоко проникнуто Византизмом в лучших произведениях своих»⁵⁷, в которые Леонтьев включает памятники допетровской архитектуры, произведения прикладного искусства и считает, что многие «наши лучшие поэты и романисты... заплатили богатую дань этому Византизму»⁵⁸.

⁵¹ Соловьев С. М. Византия в X в. // Русский вестник. 1873. № 1. С. 461.

⁵² См.: Thierry A. Derniers temps de l'Empire d'Occident. Paris, 1860. P. III.

⁵³ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 331.

⁵⁴ Хомяков А. С. Несколько слов о философическом письме // Хомяков А. С. Сочинения. В. 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 454. Эта заметка писалась как опровержение на первое «Философическое письмо», опубликованное в «Телескопе» в октябре 1836 г., и предназначалась для журнала «Московский наблюдатель», но напечатана не была по цензурным условиям и нежеланию автора усугублять неблагоприятное положение Чаадаева.

⁵⁵ См.: Котельников В. А. К. Н. Леонтьев. СПб., 2017.

⁵⁶ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб., 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 303.

⁵⁷ Там же. С. 304.

⁵⁸ Там же. С. 305.

По какой-то причине вне этих примеров оказалась русская иконопись, хотя в ней византийское влияние особенно значимо.

Убежденный православный монархист, Леонтьев считает исключительно важной роль Византии в формировании самодержавной и в апогее ее — имперской государственности России. «Царизм наш, — писал он в той же статье, — столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием Православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры.

Византийские идеи и чувства сплестили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на Великокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь.

Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!»⁵⁹

Это суждение является одним из главнейших пунктов геополитической прогностики Леонтьева, которая получила подтверждение в реалиях прошлого и нынешнего столетий. Он основывал свой прогноз, в частности, на том очевидном для него (как дипломата, хорошо знавшего Турцию и Грецию) факте, что, хотя «Византии как Государства нет давно, а некоторые византийские уставы, понятия, вкусы и обычаи даже под турецким владычеством отстаивают себя до сих пор от натиска космополитического Европеизма»⁶⁰.

Производным от византизма у Леонтьева стало еще одно фундаментальное понятие: «Византийская дисциплина», которое он установил в статье «Четыре письма с Афона» (1872)⁶¹. В нем он увидел «единственный противовес» новоевропейской теории эвдемонизма и утилитаризма, лекарство от либерально-буржуазного разложения Запада, которое уже затронуло и Россию. Такая дисциплина, с ее строгой «спиритуальной архитектурой» и этикой аскетизма, жесткая, но спасительная для духа и культуры, должна определять как весь строй религиозной, государственной, общественной жизни, так и сознание и поведение личности.

И, наконец, по мнению Леонтьева, именно «Византизм определил нашу роль в великих, по всемирному значению Восточных делах»⁶².

* * *

По ходу продвижения по той же оси «Север–Юг» с неизбежностью возник так называемый Восточный вопрос. Для литературы и общественной мысли девятнадцатого века связанные с ним темы стали одними из значительнейших — в той или иной степени их затрагивали А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев, И. В. Киреевский, И. С. Аксаков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский и др. На реальном социально-политическом фоне литературная разработка этой темы ясно обнаруживает сильную идеалистическую тенденцию и критицизм в отношении обстоятельств и практических решений Восточного вопроса на Западе и в России.

Под Восточным вопросом обычно подразумевается комплекс политических и этнокультурных проблем балкано-малоазиатского региона, отчасти с Кавказа, и определявших на протяжении XVIII–XX веков сферу военной, дипломатической,

⁵⁹ Там же. С. 323–324.

⁶⁰ Там же. С. 395.

⁶¹ Там же. С. 173–174.

⁶² Там же С. 325.

идеологической активности ведущих европейских стран — России, Австрии, Франции, Англии, Германии — а также Турции.

Существенна, во-первых, фактическая сторона участия России в разрешении этих проблем⁶³ и, во-вторых, отражение Восточного вопроса в русской публицистике и поэзии⁶⁴.

Восточный вопрос политически актуализировался для России по мере того, как жизненно важными для нее становились свободный выход в Черное, Мраморное и Эгейское моря и контроль за положением дел на придунайских территориях, северном и восточном причерноморье, в Крыму, на Кавказе и в закавказских областях.

Но предыстория Восточного вопроса восходит к Византии,⁶⁵ усвоенное Россией наследие которой обусловило то более, то менее очевидные религиозно-нравственные и церковно-политические мотивы поведения России в международных делах; отсюда же ведет свое происхождение русская картина мира, о которой речь ниже.

С разрушением Восточной империи Русь оказывается — и постепенно осознает себя — духовной и в определенной степени государственно-политической наследницей Византии. О чем свидетельствует, в частности, и упомянутая идея

⁶³ Собственно интересующему нас «русскому аспекту» Восточного вопроса посвящено множество научных работ почти исключительно историко-политического содержания. Одной из первых обзорных работ была книга С. Жигарева «Русская политика в Восточном вопросе, ее история в XVII–XIX вв., критическая оценка и будущие задачи» (СПб., 1896). Из обобщающих трудов последнего времени можно указать на коллективные монографии «Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII — начало XX в.» (М., 1978), «Международные отношения на Балканах, 1856–1878 гг.» (М., 1986), на книгу К. Сидо-Курдахи «Россия и Восточный вопрос в историографии стран Ближнего и Среднего Востока» (Marburg, 1998). Упомянем и наиболее значительные источники и специальные работы: Договоры России с Востоком, политические и торговые. СПб., 1869; Константинополь и проливы. Сборник документов. М., 1925–1926; Внешняя политика России XIX и начала XX в. Серия 1. Т. 3. М., 1963; Т. 4. М., 1965; *Чихачев П.* Великие державы и Восточный вопрос. М., 1970 (сборник статей П. А. Чихачева, публиковавшихся на французском языке в середине XIX в.); *Евреинов Г. А.* Восточный вопрос и условия мира с Турцией. Одесса, 1878; Восточный вопрос. Политико-этнографический очерк. СПб., 1898; *Кизеветтер А.* Россия и Константинополь // Русская мысль. 1914. Кн. 8–9; *Тарле Е.* Крымская война: В 2 т. 2-е изд. М., 1950; *Маринин О. В.* Венские конференции по Восточному вопросу 1855 г. // Социально-экономические и политические проблемы истории народов СССР. М., 1986; *Нарочницкая Л. И.* Россия и отмена нейтрализации Черного моря, 1856–1871 гг.: К истории Восточного вопроса. М., 1989; *Золотарев В. А.* Противоборство империй (война 1877–1878 гг. — апофеоз восточного кризиса). М., 1991; *Ozveren Y. E.* A framework for the study of the Black Sea world, 1789–1915 // Review. Binghamton. 1997. Vol. 20. N 1; Россия и черноморские проливы (XVIII–XX столетия). М., 1999. Среди новейших публикаций отметим подготовленное Л. А. Герд издание писем Г. П. Беглери, состоявшего на русской службе в Константинополе, к И. Е. Троицкому, профессору Санкт-Петербургской духовной академии, советнику обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева по восточному вопросу (Россия и Православный Восток. Константинопольский Патриархат в конце XIX в. СПб., 2003).

⁶⁴ Реакция русского общества на перипетии Восточного вопроса в ее публицистических выражениях также привлекала внимание ряда исследователей. См., например: *Писарев Ю. А.* Восточный кризис 1875–1878 гг. и общественность России // Славянский сборник. Саратов, 1985. Вып. 3; *Цехмистренко С. П.* Восстания в греческих провинциях Османской империи в 1878 г. и их отражение в русской периодической печати // Политические, общественные и культурные связи народов СССР и Греции. М., 1989; *Шеремет В. И.* Турецкий вопрос в 1850-х гг. и русское общественное мнение // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1990. Ч. 1. 1988; *Кутищев Н. Е.* Восточный вопрос в последней четверти XIX в. и российская печать. Иркутск, 1992; *Хевролина В. М.* Болгарский вопрос в российской общественной мысли 80-х гг. XIX в. (И. С. Аксаков, М. Н. Катков, С. С. Татищев) // Славяноведение. 1998. № 2. Что же касается художественной литературы, то отразившиеся в ней историософские и религиозно-этические коллизии Восточного вопроса гораздо реже становились предметом рассмотрения.

⁶⁵ См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: В 3 т. СПб., М.–Л., 1913–1948 и в переиздании: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи XI–XV вв. М., 1997 (раздел «Восточный вопрос»).

«Москва — Третий Рим», которая, начиная с XVI века, удерживается в русской исторической философии. Можно спрашивать, по силам ли Руси была такая роль, оправдала ли она свои притязания, но нельзя считать эти притязания самозванством, нельзя оспорить ее право на византийское наследство. В этом праве не сомневались и европейцы после захвата Константинополя турками. В 1473 г. Венецианская сенатория по дипломатическим каналам настойчиво напоминала Великому князю Московскому, что за прекращением византийской династии он как супруг греческой царицы должен присоединить греческое царство к Руси⁶⁶.

Однако тогда Москва не обнаружила заинтересованности в овладении Константинополем и территориями бывшей империи. Причины политические состояли в том, что вначале Русь была занята борьбой с польско-литовским государством, затем сохранением казанских и астраханских завоеваний и все время была вынуждена считаться с угрозой, исходящей от Крымского ханства. Так что Иван III, Василий III, впоследствии Иван Грозный и царь Михаил Федорович склонны были поддерживать с Турцией мирные отношения, а последний в 1613 г. даже пытался заключить с османами союз против Польши. Причина идеологическая заключалась в том, что в Москве были убеждены: балканские единоверцы уклонились от истинного христианства и мусульманское иго является справедливой Божьей карой за их еретичество. Освободить их от турок не следует, ибо после падения Царьграда единственным и окончательным оплотом православия должна быть только Москва.

Тем не менее в течение XVI и XVII веков в Москву прибывали епископы, игумены, монахи из турецких владений на Балканах с просьбами о помощи. Помощь оказывалась, но исключительно денежная.

В 1655 г. на Пасху в Москве произошло знаменательное событие, предвещавшее смену внешнеполитического курса. Алексей Михайлович спросил присутствующих греков, хотят ли они, чтобы русский царь избавил их от турецкого ига. После утвердительного ответа он продолжал: «Просите всех монахов и епископов молить Бога и совершать литургию за меня, чтобы их молитвами дана была мне мощь отрубить голову их врагу». Со слезами на глазах он обратился к боярам, говоря, что сердце его разрывается на части от страданий христиан под игом неверных и если он не освободит их, Бог взыщет с него на Страшном суде. Царь дал обет пожертвовать войско, казну и кровь свою для дела освобождения.⁶⁷ Так впервые в Восточном вопросе заявил о себе религиозно-этический мотив, усиленный к тому же искренним чувством самодержца. И хотя он впоследствии не всегда декларировался на уровне внешнеполитических решений, влияние его в обществе и в правящих кругах было значительным.

Постепенно внешняя политика, — разумеется, при действии и других факторов, в частности, полонофильской позиции А. Л. Ордина-Нащокина, — стала развигиваться с учетом положения христиан в Турции. Особенно после Андрусовского договора 1667 г., который в 1686 г. был превращен в «вечный мир» с Польшей и открывал возможность более свободно действовать против Турции. В 1688 г. прибывший в Москву сербский архимандрит Исая передал просьбы Константинопольского Патриарха, Патриарха Сербского, валахского господаря о срочной присылке православного войска для взятия Константинополя, пока того не сделали «паписты», то есть австрийцы, чьей власти балканские народы опасались не меньше, чем турецкого владычества. Царица Софья в помощи не отказывала, но обещала ее только после победы над Крымским ханом.

Петр Великий открыл новую эпоху русского участия в Восточном вопросе. На первый взгляд здесь поведение России представляется не вполне последовательным, слишком зависимым от текущих обстоятельств, однако за этим различима стратегическая линия, твердо направленная на юг, ведущая к ослаблению турецкого

⁶⁶ Кизеветтер А. Россия и Константинополь // Русская мысль. 1914. Книги 8–9. С. 40 второй пагинации.

⁶⁷ Оболенский И. Московское государство при царе Алексее Михайловиче и Патриархе Никоне по запискам архиерея Павла Алеппского. Киев, 1876. С. 90–91.



Константинополь. Святая София.
Репродукции из альбома Г. Фоссати Айя София, 1853 г.

господства и к поддержке христианского населения. Не случайно в предварительных условиях мирного соглашения с Турцией 1700 г. появился пункт, касающийся защиты подвластных туркам балканских христиан. А в ходе русско-турецкой войны 1710–1711 гг., которая разгорелась из-за азовского флота Петра и черноморских разногласий, была сделана попытка поднять на Балканах антитурецкое восстание православных.

После Прутского договора 1713 г., подкрепленного Адрианопольским миром, борьба с Турцией отнюдь не прекратилась, но была перенесена с балкано-черноморской арены на каспийско-персидскую. Здесь в русско-турецкие споры впервые активно вмешались Англия и Франция, что очень осложнило переговоры в Константинополе в 1724 г. Турция не хотела смириться со своими неудачами на Каспии, хотя Россия не стремилась к дальнейшему продвижению на Кавказе и в Персии. Султан приказал Крымскому хану захватить принадлежавшие России кавказские и прикаспийские области, тем самым начав русско-турецкую войну 1737–1738 гг. Она не принесла России ощутимых успехов. Но примечательная подробность в ее плане, составленном Б.-Х. фон Минихом: после взятия Константинополя предполагалось коронование в Софийском соборе российской императрицы Анны в греческие императрицы. Возникает еще один из византийских мотивов русского поведения в Восточном вопросе — мотив церковно-политический. Несмотря на химеричность замысла, в нем несомненно есть расчет на симпатии балканских христиан не только к воину-освободителю, но и к православному самодержцу-охранителю. Вообще же Россия начинает возлагать на единоверцев все более серьезные надежды в своей борьбе с Портой. Хотя ближайшей цели этой борьбы пока располагались вдали от Балкан: Россия была озабочена освоением степного юга, устранением крымской угрозы, возможностью свободного судоходства на Черном море. Показательно при этом, что для колонизации южнорусских степей императрица Елизавета пригласила тех же балканских славян — сербского полковника Хорвата и его соотечественников.

Вскоре в Константинополе стало обостряться дипломатическое соперничество между Францией, Пруссией, Англией, Австрией и Россией. Турция, испугавшись возрастающего влияния последней, объявляет ей войну осенью 1768 г.

На этот раз в России религиозно-политические мотивы войны получают и официальное выражение. Направляя на юг армии под командованием князя А. М. Голицына и графа П. А. Румянцева, Екатерина II одновременно посылает в Морею и Далмацию специальную флотилию, чтобы известить всех подвластных Турции христиан о начале войны за веру Христову и устроить в Черногории центр будущего объединения славянских племен. Правда, посланным туда А. Г. Орлову, полковнику Н. Каразину и князю Ю. В. Долгорукому создать такой центр не удалось. Тем более что в дело неожиданно вмешался неподвиженный агент — некто Стефан Малый, который выдавал себя за чудесно спасшегося императора Петра III и обещал освободить черногорцев от турок.

Война завершилась подписанием Кучук-Кайнарджийского мирного договора, закрепившего за Россией степной юг и открывавшего доступ в южные моря. Кроме того, статьи 7, 14, 16, 17 обеспечивали прерогативы России в охране прав христианского населения Турции и допускали применение для того не только дипломатических средств⁶⁸.

Екатерина Великая, довольная своими успехами, впервые публично начертала (пока не дипломатическим, а эпистолярным пером) столь важную для России геополитическую и геокультурную ось «Север — Юг», возобновив древний «путь из варяг в греки». Она писала Вольтеру 22 июля 1770 г.: «Я сделала все возможное для украшения географической карты связью Коринфа с Москвой» (подлинник по-французски)⁶⁹.

Императрица, однако, не сумела в полной мере использовать возможности договора и удержать Турцию от обострения отношений. Очередная русско-турецкая война становилась неизбежной. Между тем ни военная, ни политическая подготовка к ней не велась. Зато составлялись грандиозные проекты, редактором которых являлся А. А. Безбородко. Согласно им Молдавия, Валахия и Бессарабия должны были составить самостоятельное княжество, именуемое Дакия и управляемое Г. А. Потемкиным. А на Балканах восстанавливалась христианская греческая империя с центром в Константинополе и с великим князем Константином Павловичем на престоле. Замысел принадлежал Потемкину⁷⁰; это был первый русский вариант радикального решения Восточного вопроса, вошедший в историю как «Греческий проект» Екатерины Великой. Закончившаяся в 1791 г. Яским миром война, разумеется, ничуть к такому решению не приблизила. Но сама идея никому не казалась фантастичной и продолжала жить в умах политиков, дипломатов и общественных деятелей.

При Павле I начинает складываться убеждение в нежизнеспособности Османской империи; оно продержалось вплоть до краха 1918 г. Первым российским политиком, назвавшим Турцию «безнадежным больным», был глава Коллегии иностранных дел Ф. В. Ростопчин⁷¹ (а не Николай I, которому приписывают это выражение многие мемуаристы). Ему принадлежит еще один проект раздела османских владений, которым предусматривалось учреждение в Греции и на Архипелаге республики под покровительством России. О судьбе Константинополя и проливов в проекте речь не шла.

Александр I не был сторонником полного раздела Турции и хотел удерживать ее в роли партнера в своем противодействии Франции. Однако экспансия Наполеона

⁶⁸ Договоры России с Востоком, политические и торговые. СПб., 1869. С. 24–41. См. также: Дружинина Е. И. Кучук-Кайнарджийский мир. М., 1955.

⁶⁹ Сборник Императорского Русского Исторического Общества. СПб., 1874. Т. 13. Бумаги императрицы Екатерины II. Т. 3. С. 26.

⁷⁰ Жигарев С. Русская политика в Восточном вопросе. СПб., 1896. С. 208–210. См. также: Маркова О. П. О происхождении так называемого греческого проекта (80-е гг. XVIII в.) // Проблемы методологии и источниковедения истории внешней политики России. М., 1986.

⁷¹ Записка графа Ф. В. Ростопчина о политических отношениях России в последние месяцы павловского царствования // Русский архив. 1878. Книга 1. С. 104.

на Балканах и интриги его дипломатии все-таки привели к русско-турецкой войне 1807–1811 гг. Закончилась она успешными действиями М. И. Кутузова на Дунае и подписанием Бухарестского договора 1812 г., благодаря чему расширились возможности автономии Дунайских княжеств и сохранилось влияние России в регионе. Вместе с тем в начале века Россия способствовала освободительному движению на Балканах, особенно сербскому восстанию 1804–1807 гг. В конвенции, подписанной Кара-Георгием и русским полковником Ф. О. Паулуччи, даже высказывалось намерение сербов перейти под протекторат России⁷². В те же годы А.-Ю. Чарторыйский выдвигает свой «балканский проект»: создать на полуострове федерацию независимых балканских государств под покровительством России⁷³.

Развитие Восточного вопроса в 1820-е гг. определялось греческим восстанием и русско-турецкой войной. Сочувствуя восстанию, русское общество рассматривало его в романтизированных образах эллинской героики, которые — не без влияния Д. Г. Байрона, конечно, — культивировал молодой А. С. Пушкин и поэты декабристского круга. Отчетливые политические очертания эти настроения получили в «Греческом проекте» декабриста П. И. Пестеля⁷⁴. Среди прочего ставилась задача создания балканской федерации. Сам Пестель, находившийся тогда в Бессарабии, в своих донесениях настаивал на немедленной военной поддержке греков. С ним готовы были выступить командир 16-й дивизии М. Ф. Орлов и его офицеры. Принять участие в предстоящих событиях намеревался и Пушкин, тем более что место действия находилось не столь далеко от мест его южной ссылки.

Судьба Греции была решена только в апреле 1826 г. Петербургским протоколом, подписанным Англией и Россией. Николай I начинал свое царствование весьма удачным шагом в Восточном вопросе. Вместе с подписанным в 1827 г. Лондонским договором протокол давал России свободу действий против Турции, объявившей, что греческое восстание организовано русскими и призывавшей всех мусульман к джихаду — «священной войне с неверными».

Наиболее интенсивные военные действия велись на Кавказском фронте. Их свидетелем, а в иных случаях и участником оказался Пушкин, что позже отразилось в его записках «Путешествие в Арзрум» (1835). Турция потерпела поражение, русские войска приблизились к Константинополю. Николай I колебался. Как явствует из его письма к генералу И. И. Дибичу, он боялся взятия Константинополя, вероятно, доверяя мнению К. В. Нессельроде, что это «самое опасное завоевание» для России⁷⁵. И вместе с тем заветной политической мечтой императора было присутствие русских войск на Босфоре.

С заключением Адрианопольского мира завершилась первая острая фаза Восточного вопроса, хотя это не исключало последующих его обострений, приведших в конце концов к войне 1853–1855 гг.⁷⁶ Тому способствовало усугубление англо-русского противостояния на Востоке, затем и позиция Франции. После Второй Лондонской конвенции 1841 г. определились участники и конфигурация большого (и не только восточного) конфликта. Нечерноморские державы устанавливали свой контроль над Босфором и Дарданеллами, что ставило Россию в тяжелое положение. Столь выгодное для нее Ункяр-Искелесийское соглашение 1833 г. теряло всякое значение. Восточный вопрос вступал в самый драматичный свой период.

Одним лишь внешним столкновением прагматических интересов Англии, Франции и России в регионе не удастся вполне объяснить возникновение Восточной,

⁷² Внешняя политика России XIX и начала XX в. Серия 1. Т. 4. М., 1965. С. 553–554.

⁷³ Там же. Т. 3. М., 1963. С. 32.

⁷⁴ Сыроечковский Б. Е. Балканская проблема в политических планах декабристов // Очерки из истории движения декабристов. М., 1954. С. 235–236.

⁷⁵ Архив внешней политики Российской империи. Фонд «Канцелярия». 1829. Д. 2963. Л. 76.

⁷⁶ О роли Николая I в драматическом развитии событий на Востоке см.: *Виноградов В. Н.* О личной ответственности императора Николая I за развязывание Крымской войны // Россия и славяне: политика и дипломатия. М., 1992.

или Крымской, войны. Очевидно воздействие и совсем иных факторов, которые лорд Абердин тогда же назвал «какими-то фатальными силами, не зависящими от воли и желаний государственных мужей европейских стран»⁷⁷. Даже весьма трезвомыслящий английский историк К. Мартин признается, что «происхождение Крымской войны всегда производило впечатление некоей тайны, отчетливое объяснение которой не отыскивается в дипломатических документах того времени»⁷⁸.

Столкнулись уже не только чисто политические притязания. Из недр национально-государственной жизни выступали две разнородные тенденции мироустройства — реальное строительство новоевропейской цивилизации и охранение русско-византийского строя.

Первая тенденция исходила из фундаментальной для Запада идеи «эвдемического прогресса», которая после Великой Французской революции неуклонно осуществлялась во взаимодействии консервативных, либеральных и радикальных сил Европы, с чем на данном этапе сочетался римско-католический реванш. Последний далеко не всегда выходил на первый план, но всегда оставался немаловажным фактором в политике. Подтверждение тому, — во-первых, теснейшее сотрудничество французского правительства с римской курией, имевшее целью исключительный протекторат над христианами Востока⁷⁹, для чего в Иерусалим был направлен без согласия султана римский патриарх. Во-вторых, папа Пий IX обратился к населению Ближнего Востока с посланием, призывающим перейти в римско-католическую веру⁸⁰. В-третьих, широко распространялись разного рода публикации (как, например, вышедшая в Париже брошюра А. Боре), в которых авторы призывали к новому крестовому походу в Иерусалим.

Вторая тенденция базировалась на идее сохранения традиционных церковных и государственных форм, ориентированных на византийскую теократию, как наиболее твердых и единственно способных дисциплинировать население империи в гражданском и моральном отношении. Николай I и те, кто имел влияние на российскую политику и общественное мнение, служили этой идее более или менее осознанно. Но им недоставало воли, практических средств и согласия для решительных и последовательных действий. Поэтому на поле военного, технического, экономического соперничества русско-византийский теократизм не мог составить конкуренции новоевропейской цивилизации. Однако и отречься от него Россия не собиралась и позже готова была принести немалые жертвы, чтобы остаться верной своей тенденции развития.

Знаменательно, что обострение конфликта между российской и англо-французской сторонами и развязывание войны провоцировались именно идеологически важными эпизодами, связанными с революционным движением и конфессиональным антагонизмом. Это отказ Турции выдать польских революционеров Г. Дембинского и И. Бема (последний перешел на турецкую службу и стал пашой), немедленно поддержанный англо-французской военной демонстрацией. Это известный спор о Святых местах и о ключах от Вифлеемского храма. Чем более настаивала Россия на своих требованиях, тем неуступчивей и жестче вели себя союзники, действуя при том так, чтобы усугубить вражду между Россией и Турцией.

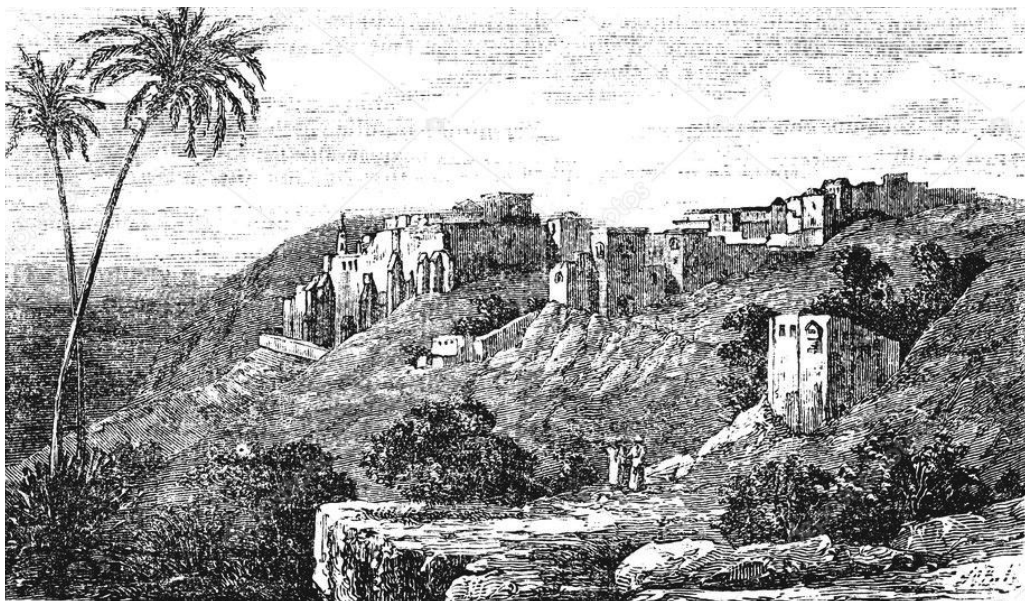
Крымская война расколола Россию на две части. Одна, во главе с воспитанником В. А. Жуковского гуманистом Александром II, попыталась отстраниться от византийского наследия и заняться внутренней цивилизационной работой, чем открыла дорогу как либеральному реформаторству, так и демократическому радикализму. Последствия оказались таковы, что почти все, созданное этой частью русского общества с 1857-го по 1917-й г., было ликвидировано большевиками, чтобы из оставшегося материала построить советскую разновидность сакрально-иерархического государства.

⁷⁷ Цит. по: Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII — начало XX в. М., 1978. С. 121.

⁷⁸ Martin K. The Triumph of Lord Palmerston. London, 1966. P. 8.

⁷⁹ Архив внешней политики Российской империи. Фонд «Отчеты МИД». 1844. Л. 165.

⁸⁰ Там же. Фонд «Отчеты МИД». 1847. Л. 379.



Вифлеем. Гравюра 1875 г.

Другая часть общества в той или иной степени держалась русско-византийской идеологии, пытаясь сохранить ее и оправдать в политической деятельности и в культуре.

Раскол обнаружился и в отношении к Восточному вопросу. А. М. Горчаков, в 1867 г. ставший канцлером, проводил умеренный курс невмешательства в балканские дела, допускающий лишь моральную поддержку христианского населения Турции. Сторонниками его были сам император, директор Азиатского департамента МИД П. Н. Стремоухов, министр финансов М. Х. Рейтерн, шеф жандармов П. А. Шувалов и др. Резкую оппозицию им составляли военный министр Д. А. Милютин, председатель Комитета министров кн. Н. П. Гагарин и посол в Константинополе Н. П. Игнатъев, человек большого ума и сильного политического темперамента. Они настаивали на активном присутствии России в балкано-малоазиатском регионе. Критское восстание 1866–1869 гг., волнения в Греции, Сербии, Черногории заставили правительство действовать несколько энергичнее, и Горчаков решился взять курс на пересмотр условий Парижского мира. Тем временем Турция усиливала репрессивную политику в отношении христианского населения, что возбудило мощное освободительное движение на Балканах. Турки подавляли его с чрезвычайной жестокостью, особенно в Болгарии. Правительство все еще медлило, хотя и наследник престола, великий князь Александр Александрович, и великий князь Константин Николаевич одобряли предложения Н. П. Игнатъева о решительных мерах. Только в мае 1876 г. на встрече трех императоров в Берлине А. М. Горчаков заявил о необходимости противодействовать мусульманскому фанатизму. В Берлинском меморандуме выражались соответствующие намерения держав, но на деле не было предпринято ничего для прекращения антихристианских репрессий на Балканах. Англия в лице премьера Дизраэли заняла откровенно туркофильскую позицию.

И в обществе, и в народе обнаружилось небывалое прежде сочувствие к участи балканских христиан, что нашло разнообразное отражение в печати (подробно освещавшей события в Болгарии, Сербии, Черногории) и в практической деятельности. Повсеместно созданные славянские комитеты собирали пожертвования. Генерал в отставке М. Г. Черняев прибыл в Сербию, где возглавил войска; туда же отправились свыше пяти тысяч добровольцев, среди которых были знаменитые врачи

С. П. Боткин, Н. В. Склифосовский, писатель Г. И. Успенский, некоторые деятели народничества. Правительство поначалу делало вид, что все происходит без его ведома и согласия. Но после провала Константинопольской конференции в январе 1877 г., где выявилось полное нежелание европейских стран удерживать Турцию от политики геноцида на Балканах, все дипломатические средства были исчерпаны и началась русско-турецкая война 1877–1878 гг. Ход и результаты ее хорошо известны. Следует заметить, что успешные действия России против Турции и освобождение балканских славян вызывали в Европе отнюдь не одобрение, а нарастающую тревогу за собственное влияние в регионе.

В январе 1878 г. в Адрианополе начались переговоры о перемирии, которые вел Н. П. Игнатъев; он же подготовил и предварительные условия для них, и проект прелиминарного русско-турецкого договора, который был подписан 3 марта 1878 г. в Сан-Стефано. Главной задачей Игнатъев считал создание единого союза балканских народов, способного противостоять европейским державам с их стремлением в тех или иных политических комбинациях распоряжаться восточными делами. Он также предлагал взятие русскими войсками Константинополя, что отвечало намерениям главнокомандующего армией великого князя Николая Николаевича. Но Александр II эти предложения отверг, склоняясь к мнению тех политических и общественных кругов в России, чьи взгляды выразил несколько позже видный представитель русского либерализма Б. Н. Чичерин. В нескольких своих «Записках» он подчеркивал нецелесообразность взятия Константинополя, ибо, полагал он, это ослабило бы Россию: «Центр тяжести перенесся бы на юг, и Россия перестала бы быть Россией»⁸¹. Император подчеркнул эти слова и написал рядом: «Совершенно справедливо»⁸². В записке «Об общих началах европейской политики и в особенности о внешней политике России» (вероятно, в 1859 г.) Чичерин писал: «Безмерное расширение — первый признак слабости. Как бы ни льстило народному самолюбию владычество в Константинополе, такое приращение русской земли может послужить только ко вреду истинным интересам России. Будущее ее могущество должно быть основано не на расширении слишком уже обширных пределов, а на большей крепости внутреннего состава, на лучшем устройстве общественного быта, на развитии внутренних сил народа, которые до сих пор еще остаются в виде неразработанного материала»⁸³. Здесь же он уточнял: «Если Россия не должна владычествовать в Константинополе, то она не может терпеть в нем присутствия сильной державы. Интересы ее требуют, чтобы он находился в руках державы второстепенной, но дружеской, которая была бы связана с Россией общими выгодами, искала бы в ней поддержку и вместе с тем была бы ей союзником на море. Такою может быть либо новая Славянская конфедерация, либо Греция»⁸⁴. При таком выборе сам Чичерин (как и позже К. Н. Леонтьев) склонялся в пользу последней, ибо Греция для России «едва ли не важнее Славян»⁸⁵.

Но и без предложенных Н. П. Игнатъевым пунктов Сан-Стефанский договор вызвал негодование западноевропейских правительств. Летом 1878 г. был созван Берлинский конгресс, который изменил условия договора в ущерб балканским народам и России и в пользу Австро-Венгрии и Англии, что, конечно, не способствовало справедливому решению Восточного вопроса. В русском общественном мнении это не могло не усилить антиевропейские настроения и недовольство уступками,

⁸¹ Чичерин Б. Н. Воспоминания. Т. 4. Б. м. 1934. С. 81. Еще прежде он изложил свой взгляд в изданной за границей брошюре; см.: Чичерин Б. Н. Восточный вопрос с русской точки зрения 1855 г. Лейпциг, 1861.

⁸² Сказкин С. Д. Дипломатия А. М. Горчакова в последние годы его канцлерства // Международные отношения. Политика. Дипломатия. М., 1964. С. 419.

⁸³ Записка Б. Н. Чичерина «Об общих началах европейской политики и в особенности о внешней политике России». Публикация М. А. Чепелкина // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. М., 2004. С. 310–311.

⁸⁴ Там же. С. 312–313.

⁸⁵ Там же. С. 313.

на которые пошла Россия. Председатель Московского славянского комитета И. С. Аксаков в своей речи 22 июля 1878 г., отражая настроения славянофильски ориентированной части общества (а она была немалочисленна), говорил о «предательстве в поведении русской дипломатии на конгрессе», похоронившей свободу болгар, независимость сербов, «все заветы и предания предков, наши собственные обеты»⁸⁶. Сходные суждения высказывались в газетах «Русский мир», «Московские ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости».

В последующие десятилетия Восточный вопрос уже не привлекал в России столь пристального внимания и не вызывал крупных политических и военных акций. Но это не означает, что политическая, историософская мысль и поэтическое творчество не устремлялись более к балкано-малоазиатскому горизонту.

Не однажды русские политики и дипломаты возвращались к идее овладения Константинополем и проливами. С такой инициативой выступил дипломат А. И. Нелидов. Первый свой проект он предложил в 1882 г. во время болгарского кризиса и английской оккупации Египта. Второй — в 1892 г., когда начались армянские волнения в Турции. Оба эти проекта не были одобрены ни министром иностранных дел Н. К. Гирсом, ни Александром III. В 1896 г. А. И. Нелидов представил новый проект, к которому Николай II отнесся поначалу одобрительно и даже договорился с премьером Солсбери о невмешательстве Англии в случае русского десанта на Босфоре в обмен на поддержку Россией британских планов в Египте. Однако против этого проекта с необычайным упорством выступал С. Ю. Витте. Николай II заколебался и отказался от осуществления проекта.

Проблема проливов и Константинополя еще раз вышла на первый план в конце 1914 г., после вступления Турции в войну на стороне Центральных держав. Теперь права России на эту часть османских владений были признаны Англией, о чем заявил Георг V⁸⁷. Франция с такими признаниями не спешила. В дальнейшем возникли осложнения, и собственные интересы Англии и Франции ставили под сомнение возможность России оказаться на Босфоре. Главным и весьма настойчивым инициатором включения в состав Российской империи Константинополя, проливов, некоторых территорий в европейской и азиатской Турции был министр иностранных дел С. Д. Сазонов, изложивший официальные предложения России в своем меморандуме от 4 марта 1915 г.⁸⁸. Это был последний русский проект решения Восточного вопроса. Исход Первой мировой войны, события в России 1917-го и последующих годов, Лозаннский мирный договор 1923 г. положили предел былым надеждам и притязаниям.

Таков реальный историко-политический фон, на котором Восточный вопрос разрабатывался в русской историософии, публицистике и литературе в течение XIX века — в период наиболее живого и богатого культурными последствиями интереса к Балканам и Ближнему Востоку.

Следует заметить, что такая разработка могла уходить довольно далеко от действительного положения дел в прошлом и настоящем, от обстоятельств и подробностей как восточной, так и русской жизни. Иногда в ней можно встретить и трезвый аналитический взгляд, и тактические соображения, но преобладают все-таки тяготеющие к идеальным образам и символам представления о былых и грядущих путях человечества и о нынешнем его состоянии. Начиная от средневековых первообразов русского мирозерцания, от литературно-богословского выражения фундаментальных его принципов в «Слове о Законе и Благодати» Илариона, в летописных и житийных текстах, в течение веков складывается такая идеалистическая проекция, которая должна быть определена как «русская картина мира». В девятнадцатом веке ее содержание и ценностная структура были обусловлены христианской традицией, европейским гуманизмом и мифолого-утопическими интенциями русского сознания.

⁸⁶ Аксаков И. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1886. С. 298–301.

⁸⁷ Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и Временного правительства. Серия 3. Т. VI (2). М.–Л., 1935. С. 74.

⁸⁸ Там же. Т. VII (1). М.–Л., 1935. С. 393.

Что составляло главную ее особенность — это всегда открытая перспектива движения от реального состояния мира с его несовершенством к идеальному, от временного к вечному, от твари к Богу. В сущности, каждое значительное произведение русской классики отражает фрагмент такой «русской картины мира»⁸⁹.

* * *

Первые «восточные» этюды к этой картине в XIX веке принадлежат А. С. Пушкину. За ними нетрудно различить одическую поэзию XVIII столетия с ее гиперболизирующим имперским пафосом и лирическую поэзию эпохи Отечественной войны 1812 г. с ее героико-патриотическим воодушевлением. Тому и другому Пушкин отдал в свое время должную дань.

С середины 1820-х гг. он движется к новому взгляду на Россию. Пушкин все более склонен видеть в ней особое государственное образование, место и поведение которого на европейской арене оправданы и исторической судьбой, и некоей нравственной правотой. Такое представление не исключало весьма скептических суждений о многих сторонах русской жизни. Но державно-монархическое величие, военная мощь, слава и особые права России в международных делах не подлежат у него сомнению — прежде всего перед лицом всего остального мира. Кульминация таких настроений Пушкина пришлась на 1829–1831 гг.

В июне–июле 1829 г. он участвовал в закавказском походе фельдмаршала И. Ф. Паскевича в качестве прикомандированного к Нижегородскому драгунскому полку наблюдателя и был очевидцем важных эпизодов русско-турецкой войны. Там Восточный вопрос стал политико-этической и творческой темой у Пушкина. Известие о приближении армии И. И. Дибича к Константинополю вновь (после «Песни о вещем Олеге», 1822) оживили в его воображении фигуру древнерусского князя Олега, который в 907 г., по летописному сказанию, подошел к Царьграду и, повесив на его воротах свой щит в знак победы, вернулся на Русь. В стихотворении «Олегов щит» (1829) поэт представляет древнее и новое события связанными исторической преемственностью — как естественно продолжающееся продвижение России на юг, в константинопольском направлении. Именуя Олега «воинственным варягом», он ставит рядом с ним деяния своих современников: «Твой путь мы снова обрели», и тем самым вслед за Екатериной Великой, но теперь уже поэтическим пером, прочерчивает ту же геополитическую ось — «Север — Юг» как новый «путь из варяг в греки».

После заключения Адрианопольского мира Пушкин пишет стихотворение «Опять увенчаны мы славой...» (1829), где мотив продвижения получает вид масштабного политико-географического образа, впечатляющего своей наступательной экспрессивностью с тройной анафорой:

И дале двинулась Россия,
И юг державно облегла,
И пол-Эвксина вовлекла
В свои объятия тугие.

Топоним «Эвксин» отсылает к греческому миру, чему и посвящена следующая строфа, в которой Пушкин, продолжая топонимический ряд, перечисляет прославленные в истории названия — Олимп, Пинд, Фермопилы, чем напоминает о военной героике эллинов и призывает возродить ее в сегодняшней Греции. При этом он, несомненно, имеет в виду и недавние события греческой войны за независимость, когда сам он, возбужденный теми событиями и собиравшийся принять в них участие,

⁸⁹ В. С. Непомнящий, например, дает ряд глубоких трактовок пушкинского творчества, рассматривая его как наиболее адекватное выражение русской картины мира. См.: *Непомнящий В. Пушкин. Русская картина мира*. М., 1999. С. 158 и др.

написал в 1821 г. стихотворения «Война», «Гречанка верная! не плачь, — он пал героем!..»

Примечательно, что в пушкинской трактовке Восточного вопроса совершенно отсутствует Византия как восточно-христианская империя и Константинополь как ее средоточие. Объяснение тому находим в преобладавшем тогда взгляде на них как на европейскую культурно-политическую периферию, где после разделения Церквей прекратилось всякое развитие. Соответственно, отсутствуют и религиозно-этические и церковно-политические мотивы в изображении русского движения на юг — поэт создает именно образ движения, не касаясь его причин и целей.

Пушкин наметил в главных чертах и суть славянского компонента, который вскоре станет одним из основных в Восточном вопросе. Правда, сделал он это уже не в «восточном» контексте, а в связи с усмирением польского восстания и взятием Варшавы в 1831 г. По этому поводу во Французской Палате депутатов с призывом к вооруженному вмешательству в русско-польские дела выступили М.-Ж. Лафайет, Ф. Моген и другие. Обращаясь к этим «народным витиям» в стихотворении «Клеветникам России» (1831), Пушкин отказывает им в праве вмешиваться в старый «спор славян между собою» на том основании, что между славянством и Европой существует непреодолимая враждебность, которая и прежде, и теперь питает ненависть Европы к России как главному представителю славянства. Тремя неделями позже Пушкин вновь развивает и заостряет эту тему в стихотворении «Бородинская годовщина». Пушкин совершенно искренне видит противников России не только во французских политиках, но и в демократической массе Запада, чье мнение они выражают. Потому-то он и говорит о них: «Вы, черни бедственный набат». И это не только декларируется в стихах, но и высказывается в частном письме к князю П. А. Вяземскому от 1 июня 1831 г.: «Для нас мятеж Польши есть дело семейственное, старинная, наследственная распря; мы не можем судить ее по впечатлениям европейским, каков бы ни был, впрочем, наш образ мыслей. Но для Европы нужны общие предметы внимания и пристрастия, нужны и для народов и для правительств. Конечно, выгода почти всех правительств держаться в сем случае правила non-intervention, т. е. избегать в чужом пиру похмелья; но народы так и рвутся, так и лают»⁹⁰.

В поэтической разработке темы Пушкин как будто стремится внести в сюжет военно-политического противостояния Европы и России такую напряженность, которая должна свидетельствовать о фатальном антагонизме западноевропейского и славяно-русского миров. Тем самым он надолго задает горизонтальную композицию русской картины мира по оси «Запад — Россия», акцентирует ценностный контраст левой и правой частей, усиливая его лирико-эмоциональными и риторическими средствами. Вне этой композиции вряд ли можно вполне понять, что такое Восточный вопрос с русской точки зрения в ту эпоху.

Славянофилам, почвенникам и их второстепенным адептам оставалось лишь детализировать это фундаментальное членение за счет исторического, бытового, религиозно-этического материала. Достоевский имел все основания для парадоксального на первый взгляд утверждения, что Пушкин — это «главный славянофил России»⁹¹.

Тем не менее Пушкин не был уверен в благополучном исходе внутриславянской распри, и грядущее всего славяно-русского мира представлялось ему неясным. Не только развитием публицистической темы, но и каким-то затаенным сомнением поэта продиктована знаменитая формула:

⁹⁰ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 351–352. Несколько раньше, 21 января 1831 г., Пушкин писал Е. М. Хитрово по поводу польских и европейских событий: «Я недоволен нашими официальными статьями. В них господствует иронический тон, не приличествующий могуществу. <...> Французы почти перестали меня интересовать. Революция должна бы уже быть окончена, а ежедневно бросаются новые ее семена. Их король с зонтиком под мышкой чересчур уж мешанин. Они хотят республики и добыть ее — но что скажет Европа и где найдут они Наполеона?» (Там же. С. 335. Подлинник по-французски).

⁹¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1982. Т. 24. С. 276.

Славянские ль ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? вот вопрос.

Это почти не замеченное тогда облачко сомнения через полстолетия разрастется у К. Н. Леонтьева (цитировавшего данные строки) в мрачную тучу, надвигающуюся на славяно-русский мир.

В 1829 г. в художественно-идеологическую разработку Восточного вопроса включается будущий деятель «славяно-христианского» течения А. С. Хомяков, в ту пору молодой гвардейский офицер, прервавший свою отставку, чтобы отправиться на русско-турецкую войну. После заключения мира он пишет стихотворение «Прощание с Адрианополем» (1829), которое точно воспроизводит интонационный и ритмометрический строй пушкинской «Песни о вещем Олеге». Подхватывая таким приемом выдвинутую Пушкиным тему Олега в Царьграде, Хомяков увенчивает ее финальным аллегорическим образом:

Тень крыльев Орла над померкшей Луной⁹².

Поскольку чуть выше шла речь о «Двуглавом Орле» над мечетями, то образ прочитывается как указание на герб России, одержавшей победу над мусульманской Турцией, и одновременно — как напоминание о гербе Византии, который Россией был унаследован. Так Хомяков вводит тему православного русско-византийского мира, который впоследствии у него и у всех славянофильствующих мыслителей и поэтов получит символическое наименование «Восток».

Следующим шагом в хомяковской разработке темы стало стихотворение «Мечта» (1835), несомненно, имеющее программное значение. Рожденные в нем образные формулы разошлись в многочисленных цитатах, сыграли роль основных идеологем национального сознания. Хомяков закрепляет намеченную Пушкиным дихотомию «Запад — Восток» и теперь стремится привести ее в историческое движение, провозглашая переход от завершающейся западной цивилизации к духовно пробуждающемуся Востоку.

Хомяков удачно использовал тривиальную полисемию слова «запад», актуализируя и позволяя свободно переливаться в тексте обоим его значениям: 1) западно-европейские страны и, в данном случае, также 2) сторона небосклона, где исчезает свет заходящего солнца, что вдобавок поддерживается еще и неявной полисемией слова «страна»: 1) страна = государство и 2) страна = сторона (сторона горизонта = страна света, т. е. запад, восток и пр.). На природно-космическом сюжете (уход светила за последний — дальний — край западной стороны и приход тьмы) Хомяков строит идеологический сюжет наступающей смены культурно-исторических эпох — начиная с первых же строк стихотворения:

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес...

Былое величие Запада поэт описывает в образах, перенасыщенных световой семантикой, с чем образы наступающей ныне тьмы контрастируют особенно наглядно. Поэт пишет эпитафию некогда прекрасному, но безвозвратно угасшему свету. И теперь он связывает свои исторические надежды с приходом нового его носителя:

Но горе! Век прошел, и мертвенным покровом
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сиянии новом,
Проснись, дремлющий Восток!

⁹² Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 85.

Назвав стихотворение «Мечта», наполнив его хотя и возвышенной, но достаточно условной, преимущественно книжно-поэтической образностью, Хомяков и весь смысл текста как бы вывел за пределы ближайшей, осязаемой исторической реальности, перенес его в область неопределенных, может быть, утопических ожиданий. Но это не ослабило воздействия стихотворения на современников и даже на следующие поколения — столь адекватно оно выражало и оформляло их идеалистические настроения. Хотя в конце века Владимир Соловьев, возглашая (уже на латыни) «*Ex oriente lux*»⁹³, с исходящим с Востока светом связывает все-таки надежды на примирение Запада и Востока, для чего России необходимо стать подлинным Востоком Христа.

Позднее Хомяков в поэзии, публицистике, богословских статьях с нарастающей энергией развертывает и обосновывает свою трактовку Восточного вопроса.

Столкновение России с Турцией и Крымскую войну он воспринял как «святую брань» народов, в которой должна восторжествовать блага воля Провидения, направляющая человечество к высшим целям. В конце марта — начале апреля 1854 г. он пишет стихотворения «Суд Божий», «России», «Раскаявшейся России», где его религиозно-этический пафос достигает предельной высоты. Примечателен немедленный отклик на них И. В. Киреевского, слышавшего их в исполнении автора и писавшего об этом И. С. Аксакову 8 апреля того же года: «Что скажете Вы о новых стихах Хомякова?»⁹⁴ — Неужели в настоящую минуту Ваша лира молчит? — Время такое необыкновенное, какое бывает только в тысячелетние переломы эпох: все времена смешались: в настоящем и прошедшее не уходит, и будущее прежде прихода ощутительно. А между тем все неожиданно и удивительно. Тайна веков слышна, и Провидение видимо. — Я понимаю, однако, что в эту минуту истинный поэт может молчать. Именно потому, чтобы не недостойно подъять великую мысль на сердце свое, должен он ждать соответственного вдохновения»⁹⁵.

Стихотворения Хомякова, видимо, не удовлетворяли Киреевского, хотя он признавал в них и силу и необходимую России правду и решительно восстал против тех, кто обвинял Хомякова в отсутствии патриотизма. И суровые инвективы, и славянофильские идеи, и даже наиболее «теплое», лишенное риторичности стихотворение «Ночь» не показались Киреевскому соответственными моменту. Иная поэзия виделась ему для выражения тех идеалов, которые выдвигало в ту пору русское сознание. Слишком большая ответственность, которая возлагалась при этом на писателя, позволяла Киреевскому допустить, что «в эту минуту истинный поэт может молчать», пока его мысль не вызрела до истинного своего выражения.

⁹³ Заглавие стихотворения В. С. Соловьева (1890).

⁹⁴ 22 марта 1854 г. Киреевский записывает в дневнике: «Хомяк<ов> ввечеру читал свои стихи». 26 марта: «Писал о стихах Х<омякова>»; «Суббота 27. Поутру продолжал то же писанье. Ввечеру ездил проститься с Кошелевой. — 28. У обедни. Стихи Хомякова переписывал. Ввечеру Жуковск<ая>. — 29. Понедел<ьник>. Стихи Х<омяко>ва. — У Чаадаева. — 30. Корректурa в типографии и стихи Х<омяко>ва» (РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19). В примечаниях к опубликованному им дневнику Киреевского Э. Мюллер указывает, ссылаясь на труд П. Кристофа о Хомякове (*Christoff P. K. An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. Vol. 1: A. S. Chomjakov. The Hague, 1961*), что подразумеваются стихотворение Хомякова «России» и миссия России в Крымской войне (*Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue folge / Band 14. Heft 2/ Juni 1966. S. 194*). Однако Киреевский имел в виду не только знаменитое своей резкостью стихотворение «России». Упомянутое в дневнике чтение Хомяковым своих стихов 22 марта указывает еще и на стихотворения «Суд Божий» и «Ночь», которые именно 22-го и были написаны, как то убедительно датировано Б. Ф. Егоровым (см.: Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Вступительная статья, подготовка текста и примечания Б. Ф. Егорова. Л., 1969. С. 568). Стихотворение «России» датируется 23 марта (Там же. С. 569). Кроме того, 3 апреля (т. е. до того, как было написано приведенное письмо) Хомяков создает «Раскаявшейся России». Все эти вещи, несомненно, были известны Киреевскому.

⁹⁵ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. Архив Аксаковых. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 267. Л. 3 об.

Хомяков возвращается к давней идее о справедливости Божьей кары, обрушившейся на христианский Восток с нашествием турок, —

За веру безверную, лесь и разврат,
За гордость Царьграда слепую.

И выдвигает славянофильскую перспективу продолжения истории: к обновлению мира будет призвана новая сила — Россия, которая должна очиститься от своих тяжких грехов и, сокрушивши «волю злую // Слепых, безумных, буйных сил», создать христианское сообщество на соборных основах единой веры, любви и братства.

Эта перспектива, как и всякое подобное продление реальности к утопическим горизонтам, выявляет не действующие законы действительности в исторической динамике, но ее *возможности*, отвечающие абсолютным ценностям, что порождает увлекательную для чувств и воображения идеальную картину развития человечества. Поэтому данная перспектива органично вписывалась в русскую картину мира и, независимо от сроков и вероятности осуществления таких возможностей, оказывалась плодотворной для литературного творчества.

Влияние художественно вырабатываемой Хомяковым идеологии было обусловлено и самим типом поэтической речи, который он для того избрал. У него говорит не политический оратор и даже не только русский поэт — его стилистика отсылает нас к ветхозаветным пророкам. Пророк знает волю Божию и своим словом свидетельствует о ней невзирая ни на что, он сурово обличает людей в нарушении ее, он угрожает карой, призывает покаяться, обещает победу над враждебными силами и спасение. Все эти мотивы пророческой речи и соответствующий тон, приемы, образный строй вкупе с многочисленными библеизмами очевидны в поэзии Хомякова. Да и сама фигура пророка прямо выступает у него, когда нужен авторитетный посредник между вечной истиной и людьми. Новая «буря роковая», всемирная битва, которую Хомяков, обратив свой взор, как всегда, на Восток, предсказывает в стихотворении «Помнишь, по стезе нагорной...» (1859), необходима для того,

Чтоб готовились народы
Зову истины внимать;
Чтобы глас ее пророка
Мог проникнуть в дух людей,
Как глубоко луч с Востока
Греет влажный тук полей.

В традиционной русской речевой культуре пророческое и апостольское слово, библейская цитата и реминисценция сохраняли свою высокую авторитетность и суггестивную способность вплоть до XX века (у Маяковского и после революции заметны следы пророческого дискурса). Хомяков в полной мере воспользовался сильно действующими на русского читателя свойствами пророческой речи; не последнее место среди них занимала батальная семантика, столь близкая национальному чувству.

Хомяков создал понятийно-поэтический словарь славяно-христианской идеологии, актуализировав в современном ему контексте пророческую лексику и фразеологию, сопутствующие библеизмы из других источников. Прочно вошли в обиход и широко употреблялись в последующей публицистике и поэзии выражения «праведный суд», «великое время пришло», «брань святая», «вставай, страна моя родная», «иди! тебя зовут народы», «светла твоя дорога», «с верой бодрой и смелой ты за подвиг берись», «быть грозе!», «перед бурей роковой» и т. д. Одним из ключевых в этом словаре стало понятие «братья», под чем подразумевались чаще всего славянские народы.

Хомякову принадлежит символический образ русско-славянского мира в его единстве и историческом движении; он появляется в стихотворении «Парус поднят; ветра полный...» (1858):

Парус русский! Через волны
Уж корабль несется сам.
И готов всех братьев челны
Прицепить к крутым бокам.

* * *

Непосредственно к библейскому источнику — к книге пророка Даниила, возвещавшего о последнем царстве, которое «вовек не разрушится», — возводит свое представление о разрешении Восточного вопроса и Ф. И. Тютчев. В стихотворении «Русская география» (1848 или 1849) он также вслед за Екатериной II и прибегая к характерным для ее века имперским гиперболам, смело наносит уже не на карту Европы, а на карту мира очертания и главные пункты православной русской державы:



Ф. И. Тютчев

Москва и град Петров и Константинов град —
Вот царства русского заветные столицы...
Но где предел ему? И где его границы —
На север, на восток, на юг и на закат?
Грядущим временам судьбы их обличат...

Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство русское... и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек⁹⁶.

Ф. И. Тютчев, опытный дипломат, многие годы проведенный в европейских столицах, близкий ко двору, к кругу А. М. Горчакова, образованнейший человек с умом глубоким, острым и скептическим, не мог, разумеется, предаваться политическим фантазиям о захвате всех этих территорий. Но он, как и большинство русских мыслителей и писателей, нуждался в такой исторической (и попутно — географической) перспективе, в которой могли представлять осуществимыми его религиозно-этические и общественно-государственные идеалы. В этой перспективе он размещал начало и завершение русско-православного мира, с присущим ему размахом и идеологической волей настойчиво проводя связующие линии от византийской теократии к панславянской монархии. Накануне Восточной войны, с каким-то мистическим волнением ожидая приближающуюся 400-летнюю годовщину падения Константинополя, он берет на себя роль христианского провидца в стихотворении «Пророчество» (1850):

⁹⁶ Автор древнерусской «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.» в связи с этим событием также обращается к пророчеству Даниила и приводит большую цитату из его апокрифического «последнего видения».

Не гул молвы прошел в народе,
Весть родилась не в нашем роде —
То древний глас, то свыше глас:
«Четвертый век уж на исходе, —
Свершится он — и грянет час!

И своды древние Софии,
В возобновленной Византии,
Вновь осенят Христов алтарь».
Пади пред ним, о царь России, —
И встань как всеславянский царь!

Подчас Тютчев был недалеко от таких пророчеств и в своей историософской мысли, когда, например, писал в 1849 г., что «можно <...> предвидеть в будущем два великих провиденциальных факта, которым предложит <...> открыть в Европе новую эру. Эти два факта суть: 1) окончательное образование Великой православной империи, законной империи Востока, одним словом — России будущего, осуществленное поглощением Австрии и возвращением Константинополя; 2) соединение двух Церквей — восточной и западной. Эти два факта, по правде сказать, составляют один, который вкратце сводится к следующему: православный император в Константинополе, повелитель и покровитель Италии и Рима: православный папа в Риме, подданный императора».⁹⁷

Создание единого русско-византийского культурно-политического пространства представлялось Тютчеву необходимым и достаточным условием для державного союза славянских племен, между которыми прекратятся былые распри. С этой позиции Тютчев в 1850 г. дает оптимистический ответ на сомнения Пушкина и его тревогу по поводу извечного спора между Россией и Польшей:

Тогда лишь в полном торжестве
В славянской мировой громаде
Строй вожделенный водворится,
Как с Русью Польша помирится, —
А помирятся ж эти две
Не в Петербурге, не в Москве,
А в Киеве и в Цареграде...

Мысленно и поэтически продвигаясь по «пути из варяг в греки», Тютчев не пренебрегал и реальными подробностями расстановки политических сил в Европе, дипломатическими интригами — это была хорошо знакомая ему сфера. Здесь он не одобрял инициатив и действий упомянутого выше Н. П. Игнатьева, хотя тот был сторонником далеко идущих притязаний России на Востоке. Тактика А. М. Горчакова, при всей ее умеренности и осторожности, была Тютчеву ближе — возможно, по причине личной близости и взаимных симпатий, а также убеждения, что следует просто способствовать естественному и неизбежному упадку европейского мира и выжидать удобный момент для выступления на сцену славянских сил. В преддверии франко-прусской войны, Парижской коммуны он излагал свой взгляд на состояние Европы в письмах к И. С. Аксакову (23 сентября и 2 октября 1867 г.), чья публицистическая и журналистская деятельность в значительной мере корректировалась Тютчевым.

«Восточный вопрос двинут нами на один шаг вперед, — писал он из Петербурга 23 сентября 1867 г. — Вчера мы сообщили французскому кабинету декларацию, которую собираемся предъявить, приглашая его присоединиться к ней (речь идет о декларации, в которой Россия возлагает на Турцию ответственность за все последствия ее

⁹⁷ *Литературное наследство*. Т. 19–21. М., 1935. С. 196.

отказа изменить отношение к своему христианскому населению — В. К.). <...> Чтобы оценить значение этой декларации, надо знать действительное положение вещей в настоящее время. При нашем посредстве только что состоялось соглашение между греками и сербами, и они ждут только нашего сигнала, чтобы подняться. Эта декларация и явится таким сигналом, и можно рассчитывать, что в скором времени пожар станет всеобщим. <...> Очень было бы назидательно и даже эффектно, если бы с Рима загорелся Запад; что же до Франции, то обстоятельства ее сложились так, что ей нет другого исхода, кроме войны или новой Революции, которая все-таки не избавит ее от войны. Перед громадностью грозящих событий, конечно, места нет нашим жалким человеческим соображениям, но с нашей точки казалось бы, что в интересе всей Восточной, т. е. Русской, Европы самое желательное — продлить еще на несколько лет этот тлетворный мир, так сильно содействующий процессу разложения, а без полного, коренного разложения нельзя будет приступить к перестройке. Не в призывании России являться на сцене как *deus ex machina*. Надо, чтобы сама история очистила наперед для нее место⁹⁸.

И. С. Аксаков также был уверен, что Европой утрачены жизненно важные духовные опоры, о чем свидетельствует очевидный, по его мнению, упадок римско-католической Церкви, и что Европа стоит на пороге катастрофических потрясений. Но он не упускал из виду и признаки ее политического укрепления изнутри, центростремительные движения — национальное объединение в Италии, Германии. Тем необходимее ему казалась консолидация славянских племен и России, в чем он видел нравственный долг и мировую миссию последней. Надежды на это Аксаков связывал прежде всего с прочностью христианских основ славянства, хотя византийскому их происхождению не придавал особого значения. В его трактовке Восточного вопроса византийский компонент почти отсутствовал; для Аксакова Восточный вопрос есть исключительно «славянский вопрос».

В одной из передовых статей своей газеты «Москва» он писал: «В то время, как над Западной Европой носится грозною тучею вопрос религиозный, когда Запад с ужасом взирает на духовную бездну, раскрывающуюся перед ним с падением римского папства, и теряется в недоумении — чем заменит он духовные основы жизни и идею Церкви, — Россия чужда этого страха и недоумения: у нее не одно политическое знамя, но и знамя веры. Поэтому призывание ее в решении Восточного вопроса не одно политическое, но и духовное, касается не одних внешних, но и религиозных интересов единоверных и единоплеменных с нею народов. В этом ее будущее как русской державы. Ей одной принадлежит разрешение Восточного вопроса и вопроса Славянского вообще; без нее никакое разрешение немислимо, или мыслимо только как смерть политическая и духовная — как России, так и всего славянского мира»⁹⁹.

Характерен этот романтический максимализм, свойственный русским идеологиям, да и русской картине мира вообще. Ни Аксаков, ни Тютчев не предполагают какой-либо политической и исторической альтернативы развития: или торжество славяно-христианской идеи, или полная гибель. Закономерно при этом, что реализация всех проектов этого рода всегда отодвигается в неопределенное будущее.

* * *

Выдвинувший известную теорию возникновения и борьбы культурно-исторических типов Н. Я. Данилевский посвятил Восточному вопросу и судьбе Константинополя специальные главы своего труда «Россия и Европа» (1868). Согласно его концепции именно противоборство двух главных в современном мире культурно-исторических типов — романо-германского и славянского — составляет сущность Восточного

⁹⁸ Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. М., 2004. Т. 6. С. 273–276.

⁹⁹ Москва. 13 января 1867. С. 1.

вопроса, «который, в свою очередь, есть продолжение древневосточного вопроса, заключавшегося в борьбе римского типа с греческим»¹⁰⁰.

Данилевский различает три периода развития Восточного вопроса, этой «великой исторической драмы»¹⁰¹, как он его называет. Первый — период закладки и подготовки — от Филиппа Македонского до Карла Великого, до разделения Церквей, до основания Русского государства. Второй — период напора германо-романского, католического и протестантского мира на православный, славяно-греческий мир, — длился от Карла Великого до Екатерины II. И третий — начавшийся с зарождения мысли о возобновлении Восточной империи, период отпора Востока Западу. При этом борьба с магометанством в два последние периода, считает Данилевский, лишь «маскировала истинных борцов»¹⁰² — Россию и Европу. Их антагонизм неустраним, и Восточный вопрос — главное его выражение. Единственное разумное решение его Данилевский усматривал в создании всеславянской федерации¹⁰³. Столицей ее должен быть Константинополь¹⁰⁴, который еще в древности славяне, как бы предвидя его центрообразующее для них значение, переименовали в Царьград. Автор обосновывает историческую необходимость этого нового государственного образования и подробно описывает его состав. Но по-настоящему его интересует не геополитический, а геокультурный аспект такого решения Восточного вопроса. Впрочем, Данилевский высказывает небеспочвенные опасения, что «культурородная сила» может иссякнуть в человечестве вообще. Во избежание этого нужно, «чтобы носителями ее являлись новые деятели, новые племена с иным психическим строем, иными просветительными началами, иным историческим воспитанием; а, следовательно, надо место, где могли бы зародиться эти семена нового, — надо, чтобы не было все подчинено влиянию, а тем менее власти одного культурно-исторического типа. Большой клятвы не могло бы быть наложено на человечество, как осуществление на земле единой общечеловеческой цивилизации. Всемирное владычество должно, следовательно, страшить не столько своими политическими последствиями, сколько культурными»¹⁰⁵.



Н. Я. Данилевский

Идеи Данилевского послужили мощным стимулом развития историософской мысли и публицистической деятельности К. Н. Леонтьева, для которого Восточный вопрос был и предметом теоретического осмысления, и сферой дипломатической практики во время консульской службы в Адрианополе, Янине, Салониках, и, наконец, темой литературного творчества, результатом чего были его «восточные повести»¹⁰⁶ и роман «Одиссей Полихрониадес».

Леонтьев наметил чрезвычайно высокую цель, приступая к проблеме Востока. В «Письмах о восточных делах» (1882) он формулирует ее так: «Идеал наш при разрешении Восточного вопроса должен быть самый высший, самый широкий и смелый, самый идеальный, так сказать, из всех возможных идеалов. Вот почему.

¹⁰⁰ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 306.

¹⁰¹ Там же. С. 320.

¹⁰² Там же. С. 323.

¹⁰³ Там же. С. 364.

¹⁰⁴ Там же. С. 384–385.

¹⁰⁵ Там же. С. 426.

¹⁰⁶ См. о них, в частности: Жуков К., Абз Г. Константин Леонтьев и его «восточные повести» // Gengobunka Ronshu (Studies in Languages and Cultures. 1998. № 46. P. 127–148.

Если идеал наш будет слишком односторонен, мелок и прост, то мы, стремясь без меры настойчиво только к ближайшим, очередным целям и не храня в душе *иных заветов*, можем испортить себе будущее, закроем себе путь дальнейшего, правильного и спасительного развития.

Россия — не просто государство; Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это — целый мир особой жизни, особый государственный мир, *не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности...*¹⁰⁷

Исходя из того, что исключительно Византия организовала и вывела на историческое поприще средневековую Русь, Леонтьев полагал, что настала пора вновь двинуться «из варяг в греки» и только этот порыв на юг может спасти Россию от разлагающего воздействия либерально-буржуазной западной цивилизации, свое воплощение которой Россия уже имеет — ненавистный Леонтьеву Петербург. Рисуя возвращение России к византийским истокам, он расширял русскую картину мира до всечеловеческих пределов и жестко акцентировал в ней вертикальную композицию. Над массовой жизнью с ее прозаическими интересами и желаниями, над жизнью современного общества с его демократическими требованиями пользы и справедливости возвышаются Государство и Церковь с их твердой дисциплиной, дающей жизни совершенные формы, с их военной и религиозной героикой, воплощающей высшие эстетические идеалы, без которых история теряет смысл, бытие разлагается и превращается в конце концов в неорганическую материю.

В 1882 г. Леонтьев надеялся найти политическую опору в тех греках, которые были проникнуты монархическим и церковным духом, — тогда, «*когда мы возьмем Царьград и присоединим его... А мы его взять должны и возьмем, ибо другого исхода нам и нет ни из лабиринта Восточного вопроса, ни из трясины наших домашних неустройств*»¹⁰⁸. В этой связи Леонтьев сжато и ясно дает понять, чего он хочет от русской и мировой истории и как нужно решить Восточный вопрос, чтобы эти желания его сбылись. Он не боится быть субъективным в своих волевых требованиях, в которых зачастую проступает его пророческий дар. «Цареградская Русь освежит Московскую, — развивает он свой план будущего, — ибо Московская Русь вышла из Царьграда, она более Петербургской культурна, т. е. более своеобразна; она менее рациональна и менее утилитарна, т. е. менее революционна; *она переживет Петербургскую*. И чем скорее станет Петербург чем-то вроде балтийского Севастополя или балтийской Одессы, тем, говорю я, лучше не только для нас, но, вероятно, и для так называемого „человечества“, ибо не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы „индивидуально“ и „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?..* Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!»¹⁰⁹

Нужно немедленно и любой ценой двигаться на юг еще и потому, что Россия уже глубоко заражена европейскими эмансипационными и эгалитарными тенденциями и, с точки зрения Леонтьева, после реформ 1861 г. течение этой болезни приняло угрожающий характер. Выход — на Босфоре, где следует заложить основание новому культурно-государственному зданию, оригинальной славяно-азиатской цивилизации¹¹⁰

Относительно славянского компонента этой цивилизации Леонтьев испытывал немалые сомнения. Хотя он и не отрицал идею Н. Я. Данилевского, что славянскому типу принадлежит инициатива культурного обновления, чисто славянская

¹⁰⁷ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 44.

¹⁰⁸ Там же. С. 65.

¹⁰⁹ Там же. С. 89–90.

¹¹⁰ Там же. С. 84.

государственность вызывала у него опасения, которые он высказал в статье «Панславизм и греки» (1872–1873), давая свой, противоположный тютчевскому, ответ на вопрос, некогда поставленный Пушкиным: «Образование *одного сплошного и всеславянского государства* было бы началом падения Царства Русского. Слияние славян в одно государство было бы кануном разложения России. „Русское море“ иссякло бы от слияния в нем „славянских ручьев“»¹¹¹.

Причиной опасений было то обстоятельство, что в образованных классах балканских народностей (не только славян, но и греков) Леонтьев замечал распространение либерально-демократических настроений и боялся, что это помешает создать византийско-монархическую державу, и хуже того — вызовет активизацию левых в России. Впрочем, в дипломатической среде он высказывался осторожнее и, например, в письме от 29 октября 1878 г. к Н. П. Игнатьеву (своему бывшему константинопольскому начальнику, которого тогда прочили в губернаторы Болгарии) предсказывал «торжество славянства» и ожидал скорого учреждения Славянского союза государств¹¹². Однако неизменным его убеждением было то, что «Восточный вопрос — есть вопрос *именно Восточный*, а не Славянский только»¹¹³, на чем настаивал он в статье «Враги ли мы с греками?» (1877), и его вселенский смысл нельзя подменять племенными интересами и целями панславизма. Да и само назначение России, убежден Леонтьев, еще и потому не может быть односторонне славянским, что сама «Россия чисто славянскою Державой никогда не была, что ее западные и восточные владения, расширяя и обогащая ее культурный дух и ее государственную жизнь, стесняли ее Славизм разными путями <...>»¹¹⁴.

Скепсис Леонтьева в отношении соплеменников дойдет со временем до такой крайности, что он готов будет решать Восточный вопрос с кем угодно (лишь бы он был православным), но не со славянами и русскими. В очередном припадке славянофобии он писал 1–2 мая 1890 г. И. И. Фуделю: «(Взятие Царьграда! Взятие Царьграда: православные греки, православные турки, православные черкесы, православные немцы, даже искренно православные евреи — все будет лучше этой скверной славянской отрицательной крови, умеренной и средней во всем, кроме пьянства и малодушия!) Люблю Россию как государство, как сугубое православие, как природу даже и как красную рубашку... Но за последние годы как племя решительно начинаю своих ненавидеть»¹¹⁵.

И турок-мусульманин ему зачастую ближе — симпатии к нему заметны и в мемуарах, и в беллетристике Леонтьева — и он предпочел бы иметь дело с ним в решении политических и административных вопросов на Балканах. Потому-то и именует он будущий восточно-православный Царьград «Западно-Азиатской столицей»¹¹⁶.

Все геополитические и геокультурные помыслы Леонтьева сосредоточиваются на Константинополе, поскольку лишь с опорой на этот центр, древний по корням и еще свежий по своей отдаленности от большого Запада, возможно развитие самобытного, духовно здорового государственно-культурного организма.

Делясь своими надеждами с кн. Е. А. Гагариной (в письме от 24 апреля 1889 г.), он в качестве главного пункта Восточного вопроса называет присоединение Царьграда: «Узел там и больше нигде. Это — цель; остальное все или средства, или последствия»¹¹⁷.

Не лишено политического остроумия предложение Леонтьева о будущем статусе города. «Само собою разумеется, что Царьград не может стать административной столицей для Российской Империи, подобно Петербургу. Он не должен даже быть связан

¹¹¹ Там же. Т. 7. Книга 1. С. 184.

¹¹² Леонтьев К. Н. Избранные письма. СПб., 1993. С. 217.

¹¹³ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 7. Кн. 1. С. 503

¹¹⁴ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 184–185.

¹¹⁵ Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 497.

¹¹⁶ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 65.

¹¹⁷ Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 441.

с Россией в той форме, которая зовется в руководствах международного права „union réelle“, т. е. он не должен быть частью или провинцией Российской Империи. Великий мировой центр этот с прилегающими округами Фракии и Малой Азии (напр<имер>, до Адрианополя включительно и вплоть до наших теперешних границ около Карса) должен лично принадлежать Государю Императору; т. е. вся эта цареградская или византийская область должна под каким-нибудь приличным названием состоять в так называемом „union personelle“ с русской короной»¹¹⁸.

Одновременно Цареградская Патриархия на деле превращается во Вселенскую, что вместе взятое создает предпосылки для построения новой русско-византийской теократии.

Но эта излюбленная мечта Леонтьева, эта единственно утешительная для него историческая перспектива все более омрачалась со временем тяжелым и неразрешимым сомнением в способности России к подобному государственно-церковному и культурному творчеству. Глядя на признаки европеизации русской жизни, на исчезновение самобытных черт в быту, в общественном укладе, в искусстве, он все чаще восклицает: «Что мы создадим? Вот страшный вопрос!» С горечью душевной он пишет Е. С. Карцовой 23 апреля 1878 г.: «...нечаянно возьмем в мае Царьград <...>, вобьем мы на Босфоре ряд простых осиновых кольев, и они зазеленеют там хоть на короткое время. <...> Какой долгой жизни можно ждать от этой нации, кроме мгновенного цветения осиновых колов, согретых случайно, да, случайно, солнцем юга. Да! Царьград будет скоро, очень скоро наш, но что принесем мы туда? Это ужасно! Можно от стыда закрыть лицо руками... Речи Александрова¹¹⁹, поэзию Некрасова, семиэтажные дома, европейские (мещанской, буржуазной моды) кэпи! Господство капитала и реальную науку, панталоны, эти деревянные крахмальные рубашки, сюртуки. Карикатура, карикатура! О холопство ума и вкуса, о позор! А что такое идея свободы личной? Это хуже социализма. В социализме есть идея серьезная: пища и здоровье. А свобода! Нельзя прибить кого-нибудь»¹²⁰.

В упомянутом выше письме к кн. Е. А. Гагариной Леонтьев, продолжая еще верить в великое предназначение России, теперь не знает, чем оно обернется. «Что мы такое: действительно ли мы новый культурный мир, как думал Данилевский, орудие ли примирения Церквей без всякой особой гражданской оригинальности, как желает и надеется Владимир Соловьев, или, наконец, мы таим в загадочных недрах нашей великой отчизны зародыш самого ужасного отрицания и нигилизма (иногда, увы! думается, признаюсь, и так), задатки самого гнусного и кровожадного хамства (равенства то есть); во всяком случае, наше призвание, огромное и грандиозное, еще далеко не исполнено»¹²¹.

Среди возможных вариантов этого призвания не исключался и такой, который казался современникам Леонтьева плодом его больного воображения, но XX век показал, что прогноз был недалек от действительности. В письме к другу и бывшему сослуживцу дипломату К. А. Губастову от 17 августа 1889 г. он признавался: «Чувство мое пророчит мне, что славянский православный царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной. И будет этот социализм новым и суровым тройким рабством: общине, Церкви и Царю»¹²².

Но самое глубокое и безысходное сомнение охватило Леонтьева под конец жизни, о чем проговорился он в статье «„Московские ведомости“ о двоевластии» (1890–1891). Тем более что тут — Леонтьев, конечно, это понимал — он был ближе всего к *реальной*

¹¹⁸ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8. Кн. 1. С. 85.

¹¹⁹ П. А. Александров (1836–1893) — присяжный поверенный, защитник на процессе В. И. Засулич и других политических процессах.

¹²⁰ Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 204–205.

¹²¹ Там же. С. 442.

¹²² Там же. С. 473.

перспективе исторического развития в течение ближайших двух столетий. «Будет ли еще вообще новая, вполне независимая, полная, оригинальная культура на земном шаре — это вопрос! Из того, что отдельные европейские государства устарели — еще не следует непременно, что идеи, вкусы, уставы и новейшие верования (эгалитарные и безбожные) не распространятся и на внутреннюю Азию и на Африку (Америка и Австралия — все та же Европа). Положим, эти новейшие идеи, привычки и верования — ложны, пошлы, даже гнусны и все, что хотите, с нашей (с Данилевским) точки зрения, но разве торжествует на земле всегда то, что прекрасно или что нам кажется истиной. Для христиан мусульманство было ложью; однако оно подчинило несколько веков тому назад не только власти своей, но и духу многие христианские страны. Для хорошего французского католика и легитимиста — демократическая революция есть ложь и гнусность, однако она восторжествовала во Франции — и возврата нет! Очень может быть (даже можно сказать — наверное), что то культурное однообразие средних людей, к которому может прийти все человечество, под влиянием эгалитарной и безбожной европейской цивилизации, ведет к безвыходной бездне тоски и отчаяния... Придется, вероятно, тогда вымирать или иначе гибнуть, ибо тоже возврата не будет! Но эта опасность — погубить вместе с собою человечество — никогда не остановит европейцев (по племени или только духу). Они будут верить, что в этом не только выгода их, но долг и высшее призвание. Даже завоевание всей Европы (положим — китайскими монголами) не уничтожит непременно этой возможности всеобщего заражения»¹²³.

Никаких сомнений относительно целей и путей решения Восточного вопроса не было у Ф. М. Достоевского. Его концепция складывалась в русле славяно-христианской идеологии и сближается с позициями Ф. И. Тютчева, И. С. Аксакова, а во взгляде на участь Константинополя — с предположениями К. Н. Леонтьева. В центр внимания Достоевского Восточный вопрос попал во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг., когда проблема балканских народов и связанная с нею миссия России, проблема христианства в современном мире приобрели особую остроту. В то «горячее и славное время», писал Достоевский, «подымалась духом и сердцем вся Россия»¹²⁴; и сам писатель переживал моральное и творческое возбуждение. Следы сильной этической экзальтации заметны в его суждениях по Восточному вопросу в «Дневнике писателя» за те годы¹²⁵. Его речь порывиста, местами патетична, он очень спешит не столько разъяснить и доказать, сколько возвестить ту истину, в которую искренне и страстно верит сам. Он почти не пользуется исторической и политической аргументацией, в отличие от Леонтьева, и «византийская» часть Восточного вопроса им почти не затрагивается, равно как не вдается он в подробности дипломатической борьбы вокруг проливов и территорий. Ему важно утвердить идею бескорыстного жертвенного служения России во имя братского единения человечества, а русское решение Восточного вопроса показать как высший акт такого служения. На этом материале Достоевский конструирует такую историческую перспективу, в которой должны осуществиться его моральные идеалы, восходящие к жертвенному подвигу Христа. Без такой перспективы для него немислимо и само творчество его, ибо тогда оказываются фатально неразрешимыми трагические антиномии человеческой природы и социальные коллизии и мир превращается в безысходное царство «бесов», внешних и внутренних. Развертывая эту перспективу — от русского подполья и преступления до покаяния и общечеловеческого спасения — Достоевский устанавливает свою вертикальную композицию русской картины мира, подчиненную ценностной иерархии христианского гуманизма с сильным сентиментально-народническим оттенком (за что Леонтьев упрекал его в «розовом христианстве»).

¹²³ Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Кн. 2. С. 17–18.

¹²⁴ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 25. С. 65.

¹²⁵ Общую оценку позиции Достоевского в связи с этой темой см.: Волгин И. Л. Нравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в «Дневнике писателя») // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1971. Выпуск 4.

Утверждая свою «русскую идею», Достоевский и ретроспективу Восточного вопроса рассматривает исключительно в идеологическом аспекте, как то излагается им во второй сентябрьской главе «Дневника писателя» за 1877 г. «Восточный вопрос (то есть и славянский вместе) вовсе не славянофилами выдуман, да и никем не выдуман, а сам родился, и уже очень давно — родился раньше славянофилов, раньше нас, раньше вас, раньше даже Петра Великого и Русской империи. Родился он при первом сплочении великорусского племени в единое русское государство, то есть вместе с царством Московским. Восточный вопрос есть исконная идея Московского царства, которую Петр Великий признал в высшей степени и, оставляя Москву, перенес с собой в Петербург. Петр в высшей степени понимал ее органическую связь с русским государством и с русской душой. Вот почему идея не только не умерла в Петербурге, но прямо признана была как бы русским назначением всеми преемниками Петра. Вот почему ее нельзя оставить и нельзя ей изменить. Оставить славянскую идею и отбросить без разрешения задачу о судьбах восточного христианства (НВ. Сущность Восточного вопроса) — значит, все равно что сломать и вдребезги разбить всю Россию»¹²⁶.

Еще годом раньше Достоевский подчеркивал, что сейчас происходит «расширение русской московской идеи», «умножившееся и усиленное понимание ее» — то есть, можно бы сказать, происходит разрастание ее в идеологию, которой Достоевский придает теперь мессианский смысл и императивную форму: «Мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в Царствии Божием — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале»¹²⁷.

Эти высказывания в июньском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский озаглавил «Утопическое понимание истории», но, возвращаясь к теме в марте 1877 г., он заявляет, что «твердо верил в свои слова и не считал их утопией, да и теперь готов подтвердить их буквально»¹²⁸. В мышлении Достоевского сливаются до неразличимости историческая и этическая линии движения к идеалу, заключающему такие цели развития человечества, которые не уместаются в пределах эмпирического земного хронотопа и уходят в область пост-историческую, эсхатологическую.

В таких именно масштабах Достоевский и воспринимает Восточный вопрос, который «есть, так сказать, один из мировых вопросов, один из главнейших отделов мирового и ближайшего разрешения судеб человеческих, новый грядущий фазис этих судеб»¹²⁹. Соответствует тому и его значение для России: «Этот страшный Восточный вопрос — это чуть не вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный выход наш в полную историю. В нем и окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное единение с нею, но уже на новых, могучих, плодотворных началах»¹³⁰.

И, конечно, решать этот вопрос не дипломатам, которые могут лишь «конфисковать Восточный вопрос во всех отношениях» и уверить всех, что «все это только так, маневрики и прогулочки»¹³¹, а решать его православному народу в лице его государя, воинов и духовных глашатаев народной правды и веры.

Апелляция к религиозно-нравственному инстинкту народа для «почвенника» Достоевского была главным аргументом предлагаемого им решения Восточного вопроса. Поводом к очередной апелляции послужил выход в свет летом 1877 г. восьмой части романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», где в споре с Кознышевым о Восточном вопросе и освобождении славян Левин заявляет: «Я сам народ», и говорит,

¹²⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 30.

¹²⁷ Там же. Т. 23. С. 47.

¹²⁸ Там же. Т. 25. С. 65.

¹²⁹ Там же. С. 144.

¹³⁰ Там же. С. 74.

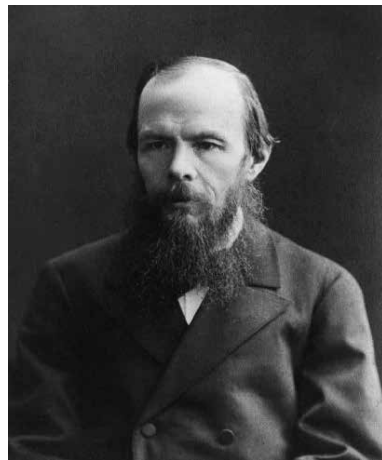
¹³¹ Там же. С. 144.

что он не испытывает сострадания к угнетенным братьям-славянам, поскольку непосредственного чувства к угнетению славян у русских нет и не может быть. Достоевский усмотрел в словах героя вызывающую самоуверенность оторвавшегося от «почвы» дворянского интеллигента и выступил против такой позиции в июльско-августовском выпуске «Дневника» за 1877 г. Народ, по мнению писателя, воспринял дело помощи славянам «прямо как Христово дело»¹³², потому что при всем своем невежестве «народ наш, почти весь, или в чрезвычайном большинстве, слышал и знает, что есть православные христиане под игом Магометовым, страдают, мучаются и что даже самые Святые места, Иерусалим, Афон, принадлежат иноверцам»¹³³.

Для правильного понимания Восточного вопроса, по мнению писателя, народу вполне достаточно минимального представления о христианской истории и географии, знания православного Предания и житий, что он почерпывает из Четий-Миней и из рассказов паломников, благоговейно выслушиваемых «с умилением и вздыханием». Во всем этом, по Достоевскому, для народа уже есть «нечто покаянное и очистительное», и бесценной «исторической чертой» писатель считает то, что «искание доброго приняло в народе нашем почти что одну эту форму, то есть форму покаянную, в паломническом или жертвенном виде»¹³⁴.

Достоевскому важнее всего, что это «искание доброго» направлено к христианским идеалам, и его ничуть не смущает то, также историческое, обстоятельство, что на протяжении веков оно зачастую остается «исканием» (Леонтьев с раздражением замечал, что на таких «исканиях» помешалась русская интеллигенция), только религиозно-этической интенцией, слабо связанной с повседневным трудом над жизненным материалом, с выработкой общественных и личных форм. Достоевскому довольно лишь одной этой черты, чтобы при его верующем воображении смело провести линию прямо к Константинополю¹³⁵, право на который писатель признает лишь за народом, ищущим общечеловеческое благо и мировую гармонию.

«Константинополь должен быть наш»¹³⁶, — не устает повторять Достоевский, — «и остаться нашим навеки»¹³⁷. Он возражает против мнения Н. Я. Данилевского, что Константинополь должен стать общим городом всех восточных народностей¹³⁸. Федеративное владение им, полагает Достоевский, «может даже умертвить Восточный вопрос»¹³⁹ — в смысле невозможности русско-православного его разрешения. Тогда как это последнее нужно не только России, даже не столько ей, сколько остальному миру, — в этом Достоевский убежден нерушимо. Ибо, только заняв этот естественный центр православной ойкумены, — верит он, — Россия, наконец, скажет свое «новое



Ф. М. Достоевский

¹³² Там же. С. 217.

¹³³ Там же. С. 215.

¹³⁴ Там же. С. 214–217.

¹³⁵ О теме Константинополя в публицистике Достоевского и Леонтьева см.: Козловский А. Мечты о Царьграде (Достоевский и К. Леонтьев) // Голос минувшего. 1915. № 2, 11; Косик В. И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997.

¹³⁶ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 25. С. 73.

¹³⁷ Там же. Т. 26. С. 83.

¹³⁸ Это мнение Н. Я. Данилевский высказывал уже после выхода его книги «Россия и Европа» в ряде статей по Восточному вопросу, опубликованных в 1877 г. в газете «Русский мир» (№ 207, 279, 289, 290, 308, 309).

¹³⁹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 26. С. 26.

слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество. Вот назначение Востока, вот в чем для России заключается Восточный вопрос»¹⁴⁰.

Столь настойчиво проводимое Достоевским убеждение не осталось без последствий в русской культуре. Сорок лет спустя оно было с новой энергией поддержано Вячеславом Ивановым, который в ситуации Первой мировой войны судьбу России вновь связывал с взятием Константинополя. В 1916 г. в статье «Лик и личины России» он писал: «Ныне мы видим: Царьград — наша свобода, и свобода всего славянства. Борьба за него есть борьба вместе за нашу внешнюю независимость и за внутреннее высвобождение наших подспудных сил. Без этой свободы, внешней и внутренней, невозможно наше конечное самоопределение»¹⁴¹.

Как и многие в ту эпоху, Иванов предвидел, что грядущее самоопределение в свободе потребует «коренного переустройства и обновления всей нашей народной жизни и всего государственного организма», и тем не менее этот приближающийся период русской истории он надеялся видеть именно «царьградским»¹⁴². События 1917 г. не поколебали этих надежд; публикуя ту же статью в сборнике «Родное и вселенское», Иванов делает к цитированным выше словам примечание (написанное в октябре 1917 г.), в котором с еще большей убежденностью, хотя и с необходимыми коррективами, развивает излюбленную идею Достоевского.

«В те дни, когда печатаются эти страницы, притязания России на Константинополь почитаются вычеркнутыми из книги судеб не только силою вещей, но и сознательною волей революционного народа. Называя выше настоящую войну „мировою из-за Царьграда войною“, я не хотел сказать, что овладение им — ее формальная цель. Война с самого начала имела в моих глазах не завоевательный смысл, но „отстранительный, воспретительный, охранительный“ (стр. 15). Но если облачение России „в царьградскую порфиру“ не есть цель войны, оно может быть ее последствием. Турция гальванизируется лишь мировым засилием Германии; как только этому засилию будет положен предел, Царьград станет русским по совокупности исторических условий. Он уготован Руси в дар и не должен быть ее добычей. Лишь с точки зрения этой всемирно-исторической неизбежности война представляется, в конечном счете, решением вопроса о Константинополе и в большой связи проистекающих из нее последствий может быть названа войною „из-за Царьграда“ (но не „за Царьград“). Как бы ни кончилась война, она воздвигнет пред нами на северо-западе мощную плотину, и поток наших национальных энергий со стихийною силою обратится на юг. Все направление народной жизни, все движение жизненных соков в теле родины изменится в указанном смысле. Вот почему не слепую, а зрячую кажется мне моя вера, что Достоевский в свое время окажется прав, — что Константинополь, „рано или поздно“, все же будет наш»¹⁴³.

* * *

Можно утверждать, что историческая коллизия, получившая название Восточного вопроса, в России имела две разные меры возможного разрешения.

Одна мера — это реальное соотношение сил в противостоянии России европейским странам и Турции в балкано-малоазиатском регионе. Устремление России на юг, по традиционному пути «из варяг в греки», теократический стиль ее политики сталкивались с дипломатическим и военным противодействием всех, чьи интересы затрагивались русскими притязаниями. Поле действий России на этом направлении и средства ее были существенно ограничены — сравнительно с полем действий

¹⁴⁰ Там же. С. 85.

¹⁴¹ Иванов В. Родное и вселенское. Статьи (1914–1916). М., 1917. С. 154.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 154–155.

и средствами ее конкурентов; приобретения невелики и недолговечны, потери нередко значительны. Соответственно такой мере практически возможным результатом в этой сфере было удержание текущего политического баланса и сохранение «византийских воспоминаний».

Другая мера — просторство идеологического, историософского, поэтического творчества, где и создавалась «русская картина мира». Здесь открывался выход уже не только к Константинополю и Босфору. Мысль и воображение, свободные от политических и вообще материальных ограничений, выступали на всечеловеческий простор. Не затем, чтобы комбинировать политические элементы евроазиатской мозаики, а чтобы проектировать мироустройство, отвечающее христианским идеалам. Мировая история представляла в категориях и формах героического эпоса, повествующего о борьбе за сакральные и культурные ценности. Восточный вопрос оказывался одним из важнейших сюжетов этого эпоса — таким же для средневековой Европы был сюжет возвращения христианам Гроба Господня, приводивший в движение идеологию и эпическую Крестовых походов. Развитие русского «восточного» сюжета уходило в эпическое будущее, пророческое предвосхищение которого, как мы показывали, составляло один из важных мотивов у писателей девятнадцатого века. С этим будущим они связывали представление о великом историческом призвании России, которой предстоит на религиозно-культурной почве Востока восстановить утраченное всечеловеческое единство.

Постановка столь широкой, почти безмерной задачи стала основанием для духовного похода на Царьград русских идеалистов, рыцарей веры, мысли и литературы.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Речь 2 июля 1878 г. // Аксаков И. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1886.
2. Аксаков И. С. [Передовая статья] // Москва. 13 января 1867. С. 1.
3. Архив внешней политики Российской империи. Фонд «Канцелярия». 1829. Д. 2963. Л. 76.
4. Архив внешней политики Российской империи. Фонд «Отчеты МИД». 1844. Л. 165.
5. Бунин И. А. Собрание сочинений: В 9 т. / Под общей редакцией А. С. Мясникова, Б. С. Рюрикова, А. Т. Твардовского. Подготовка текста и примечания О. Михайлова. М., 1966.
6. Внешняя политика России XIX и начала XX века. Серия 1. Т. 4. М., 1965.
7. Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII– начало XX века. М., 1978.
8. Вяземский П. А. Путешествие на Восток (1849–1850 г.). СПб., 1883.
9. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений / Главный редактор Н. Л. Мещеряков. Редакция издания: В. В. Гиппиус, В. А. Десницкий и др. [В 14 т. Л.,] 1952. Т. 14.
10. [Григорович-Барский В. Г.] Пешеходца Василия Плаки Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к Святым Местам... предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г., им самим писанное. СПб., 1885.
11. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.
12. Дашков Д. В. Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывки из путешествия по Греции и Палестине в 1820 г. // Русский архив. 1905. Кн. 2.
13. Договоры России с Востоком, политические и торговые. СПб., 1869.
14. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. / Главный редактор В. Г. Базанов. Редакционная коллегия: Ф. И. Прийма, Г. М. Фридендер и др. Л., 1981–1984. Т. 23, 24, 25, 26.
15. [Екатерина II] Бумаги императрицы Екатерины II. Т. 3. Сборник Императорского Русского Исторического Общества. СПб., 1874. Т. 13.
16. Жигарев С. Русская политика в Восточном вопросе. СПб., 1896.

17. *Иванов В.* Родное и вселенское. Статьи (1914–1916). М., 1917.
18. *Карпенко Г. Ю.* Образ «сотворенного мира» в творчестве И. А. Бунина и ветхозаветная традиция // Царственная свобода. О творчестве И. А. Бунина. Воронеж, 1995.
19. *Кизветтер А.* Россия и Константинополь // Русская мысль. 1914. Книги 8–9.
20. *Леонтьев К. Н.* Избранные письма. Составление, подготовка текстов и комментарии Д. В. Соловьева. СПб., 1993.
21. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. / Главный редактор В. А. Котельников. Подготовка текста, комментарии В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. СПб., 2005–2007. Т. 7, 8.
22. Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и Временного правительства. Серия 3. Т. VI (2). М.–Л., 1935.
23. *Муравьев А. Н.* Путешествие по Святым местам русским. СПб., 1836.
24. *Муравьев А. Н.* Путешествие по Святым местам в 1830 г.: В 2 ч. 2-е изд. СПб., 1833.
25. *Муромцева-Бунина В. Н.* Жизнь Бунина. Беседы с памятью. М., 1989.
26. *Непомнящий В.* Пушкин. Русская картина мира. М., 1999.
27. *Оболенский И.* Московское государство при царе Алексее Михайловиче и Патриархе Никоне по запискам архидиакона Павла Алеппского. Киев, 1876.
28. Повесть временных лет. 2-е изд. Серия «Литературные памятники». СПб., 1996.
29. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. / Подготовка текста, примечания Б. В. Томашевского. М., 1958. Т. 10.
30. [*Ростопчин Ф. В.*] Записка графа Ф. В. Ростопчина о политических отношениях России в последние месяцы павловского царствования // Русский архив. 1878. Книга 1.
31. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. Архив Аксаковых. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 267.
32. *Сказкин С. Д.* Дипломатия А. М. Горчакова в последние годы его канцлерства // Международные отношения. Политика. Дипломатия. М., 1964.
33. *Соловьев С. М.* Византия в X веке // Русский вестник. 1873. № 1.
34. *Сыроечковский Б. Е.* Балканская проблема в политических планах декабристов // Очерки из истории движения декабристов. М., 1954.
35. *Толстой А. К.* Полное собрание сочинений и письма: В 5 т./ Главный редактор В. А. Котельников. Составление, подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова, А. П. Дмитриева. М., 2017. Т. 1.
36. *Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. / Главный редактор Н. Н. Скотов. Редакционная коллегия: Л. В. Гладкова, Л. Д. Громова-Опульская и др. М., 2004. Т. 6.
37. *Филофей.* Послание к Великому князю Василию, в немъже о исправлении крестного знамения и о содомском блудѣ // Библиотека литературы Древней Руси [В 20 т.] СПб, 2000. Т. 9. С. 300–302.
38. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия 3-е изд. Париж, 1937.
39. *Хомяков А. С.* Несколько слов о философическом письме // Хомяков А. С. Сочинения. В. 2 т. М., 1994. Т. 1.
40. *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Вступительная статья, подготовка текста и примечания Б. Ф. Егорова. Л., 1969.
41. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. / Главный редактор З. А. Каменский. Составление и комментарии С. Г. Блинова, Л. З. Каменской и др. М., 1991. Т. 1.
42. *Чичерин Б. Н.* Воспоминания. Т. 4. Б. м. 1934.
43. [*Чичерин Б. Н.*] Записка Б. Н. Чичерина «Об общих началах европейской политики и в особенности о внешней политике России». Публикация М. А. Чепелкина // Российский архивъ. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. М., 2004.
44. *Martin K.* The Triumph of Lord Palmerston. London, 1966.

Vladimir Kotelnikov. Holy Land, Christian East, Byzantine Empire on the Russian Religious, Political and Cultural Horizon.

Abstract: The matter of this article is the detailed analytical investigation of the Russian religious, political and cultural activity which was connected with Holy Land, Christian East and Byzantine Empire in the sphere of their historical significance for Russia. There is also the examination of numerous reflections of such an activity in the Old Russian texts, in the Russian literature and publicism in the 18th – 20th centuries: V. G. Grigorovitch-Barsky, D. V. Dashkov, A. N. Muravjov, A. S. Norov, P. A. Viazemsky, A. S. Pushkin, N. V. Gogol, F. I. Tiutchev, A. S. Khomiakov, K. N. Leont'ev, F. M. Dostoevsky, I. A. Bunin and others. The important subject of this investigation is the history of the Eastern Question and so in connection with the fundamental conception of the geopolitical and geocultural Axis «North – South» for the first time it is introduced. This Axis is the elder dominant of Russian historical dynamics. Present conception is correlated with conception Axis «Russia – West» and both together with conception «Russian Picture of the World» in its axiological substance function as the theoretical base of the investigation.

Keywords: Holy Land, Christian East, Byzantine Empire, The Question of East, Russian literature and publicism of 18th – 20th centuries, Axis «North – South».

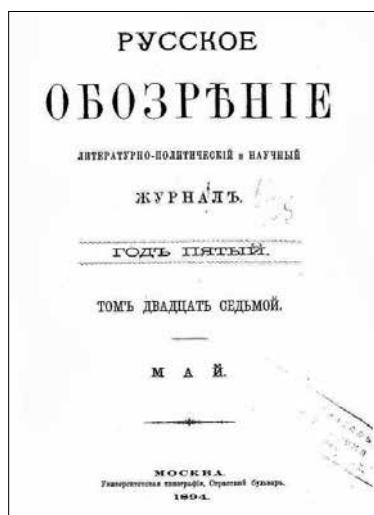
Vladimir Alekseevich Kotelnikov – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Institute of the Russian Literature (Pushkinskij Dom) of The Russian Academy of Sciences (vladiko@VK9485.spb.edu).

М. В. Медоваров

ВИЗАНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «РУССКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Статья посвящена анализу публикаций по истории и культуре Византии в ведущем русском консервативном журнале 1890-х годов — «Русском обозрении». Целью исследования является определить, существовал ли единый редакционный подход к освещению византистики в журнале. Рассмотрены восемь статей в журнале и ряд связанных с ними архивных источников (писем). Проведен сравнительно-исторический анализ, выявлены отсылки к смежным статьям того же журнала. Отдельно проанализирован подход к византистике двух редакторов «Русского обозрения», князя Д. Н. Цертелева и А. А. Александрова. Детальному изучению подвергаются мотивы основного автора-византиста в журнале — М. П. Соловьева, его мировоззрение. Прослеживается связь его сочинений и высказываний разных лет друг с другом. В результате находит подтверждение тезис о желании редакции «Русского обозрения» проводить единую политическую и идейную линию в статьях о византийском наследии. Однако редакция не предприняла необходимых усилий для того, чтобы эта тема звучала в журнале чаще.

Ключевые слова: византистика, страны византийского круга, искусство Сицилии, Византия, «Русское обозрение», русский консерватизм, православие, средневековые Афины, греческий национализм, Михаил Соловьев, Дмитрий Цертелев, Николай Глубоковский, Анатолий Александров.



Ведущий русский журнал консервативного направления и универсальной тематики 90-х годов XIX века — «Русское обозрение» — вопреки распространенному стереотипу, далеко не сразу приобрел отчетливый православный оттенок. Достаточно сказать, что при первом редакторе журнала князе Д. Н. Цертелеве православная тематика как таковая на страницах издания вообще отсутствовала. В 1892 г., с переходом журнала в руки сначала Н. М. Боборыкина, а затем (до 1898 г.) и А. А. Александрова, доля церковной тематики достигает 4,7% от постраничного объема¹, и «Русское обозрение» приобретает соответствующую репутацию. Вместе с тем на фоне публикации обширных исторических материалов и исследований по истории как России, как и православного Востока XVII–XIX веков (в частности, знаменитого путешествия Павла Алеппского в Москву) византийская тематика, на первый

Максим Викторович Медоваров — кандидат исторических наук, доцент ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского» (mmedovarov@yandex.ru).

¹ Медоваров М. В. От постатейной росписи к базе данных содержания журнала (на примере журнала «Русское обозрение») // Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII — начала XX века. Сборник статей к 100-летию со дня рождения Владимира Эммануиловича Богграда / РНБ, СПбГУ; под общ. ред. Б. Ф. Егорова; сост. и науч. ред. Л. П. Громова, Н. Г. Патрушева, А. М. Третьяк; ред. Г. А. Мамонтова. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 2017. С. 121.

взгляд, представлена более чем скромно. С 1890 по 1896 гг. на страницах журнала увидели свет всего лишь восемь публикаций, так или иначе относящихся к истории и культуре Византии. Из них три общим объемом 30 страниц появились при Цертелеве, а пять общим объемом 83 страницы — при Александре. Это всего лишь 0,2% объема журнала. Однако по своему значению и смыслу данные публикации вовсе нельзя считать пренебрежимо малой каплей в море. Их специальное рассмотрение позволяет увидеть в византологических статьях «Русского обозрения» определенную систему. Это видно хотя бы из того, что четыре из восьми публикаций принадлежат одному автору — М. П. Соловьеву. Однако чтобы понять логику журнала, предоставлявшего свои страницы для византийских штудий, требуется более детальный анализ в хронологическом порядке.

1. Византийские исследования при редакторстве Д. Н. Цертелева

Уже на первом году издания «Русского обозрения» один из его ведущих сотрудников раннего периода, постоянно публиковавший в журнале свои исторические исследования и рецензии — П. В. Безобразов — обратился к византийской теме, написав рецензию на труд французского историка Г. Шлюмберже². Этот ученый, известный изданием сборника византийских печатей, в 1890 г. выпустил труд «Византийский император X века» о Никифоре Фоке. Рецензия Безобразова представляет собой всего лишь пересказ основных событий его царствования со всеми интригами и мятежами, с небольшим экскурсом в вопросы придворного церемониала. Собственную позицию Безобразов почти никак не обозначил, лишь упомянув в конце о наличии ряда ошибок и промахов у Шлюмберже, но не конкретизировав, в чем же они заключались. Хотя вполне очевидно, что Никифор Фока — фигура важная в контексте истории Киевской Руси, данный аспект также никак не был акцентирован Безобразовым. Таким образом, вряд ли такой византологический дебют «Русского обозрения» следует считать удачным.



Дмитрий Николаевич Цертелев

Лишь в февральском номере журнала за 1892 г. на сцену выступил такой профессиональный исследователь и знаток православного Востока, как М. П. Соловьев. До того как возглавить Главное управление по делам печати (в 1896 г.), он уже с 1890 г. был постоянным сотрудником «Русского обозрения», выступая со статьями то о древних иудеях, то о кельтском эпосе. Немало его публикаций было посвящено итальянскому и русскому искусству. В дальнейшем М. П. Соловьев размещал в «Русском обозрении» свои очерки о путешествиях по Палестине, Италии, Абиссинии, а также рецензии на книги других путешественников. То, что из 18 работ Соловьева, опубликованных в журнале в 1890–1897 гг. (включая продолжавшиеся серии очерков) целых четыре посвящены специально византийскому наследию, заставляет сделать предположение о наличии в замысле если не редакции, то самого автора намерения систематически популяризировать среди русской читающей публики византистику. Однако было ли это намерение выражено Соловьевым эксплицитно? Обратимся к рассмотрению его работ цертелевского периода.

² Безобразов П. В. Византийский император X в. G. Schlumberger. Un empereur byzantin au dixième siècle. P., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 886–893.



Михаил Петрович Соловьев

Уже первая рецензия М. П. Соловьева по своему объему (19 страниц) вышла далеко за рамки простого отзыва на некое издание³. Это видно уже из названия статьи: она озаглавлена «Византийское искусство в Сицилии», а лишь потом в качестве подзаголовка прибавлено указание на вышедший в 1890 г. художественный альбом репродукций росписей Палатинской капеллы в Палермо. Фактически статья Соловьева является самостоятельным очерком об искусстве византийской Сицилии, а альбом Павловского был лишь второстепенным поводом для высказывания авторских мыслей. Соловьев сразу же указывает на сходство сицилийских мозаик с мозаиками Афона, Грузии, но особенно Древней Руси. Отметив, что «изучение монументального искусства в наибольшей полноте возможно только по итальянским памятникам», поскольку сохранность византийского наследства в Сицилии упрощает задачу его изучения именно там, ученый сразу переходит к своему ключевому тезису: «Справедливая оценка византийской цивилизации и тщательное изучение ее искусства составляют задачу нашего времени»⁴.

Соловьев разъяснял русскому читателю понятие византийского культурного круга, из лона которого вышло не только искусство Руси, Закавказья или Эфиопии, но и западноевропейской искусство до XII–XIII вв. «Византийский элемент внесен в жизнь славян Церковью, — писал Соловьев. — В наибольшей полноте от теперь сохранился в России, послужив прежде всего теоретическим основанием самодержавной власти и церковного управления»⁵. В этих словах уже слышится и определенная культурно-политическая программа действий для России 1890-х годов, что Соловьев особо и не скрывал.

В дальнейшем Соловьев переходит вовсе не к разбору альбома Павловского, а к собственному изложению истории сицилийского искусства, подробно характеризуя четыре храма с сохранившимися мозаиками византийского периода на острове. Особое внимание автор уделял богословскому, символическому значению росписей храмовых стен и потолка, особенно порядку их расположения. Из соловьевской статьи читатель «Русского обозрения» могли узнать о сложных богословских спорах о символике изображения гетимасии (приготовления трона Христу), аллегорических фигур типа первобытного хаоса, изображенного в облике водяного божества, о нестандартных особенностях росписей на сюжеты из жизни Христа или апостола Петра, зачастую апокрифических, но на удивление бессистемных. Отдельно Соловьев подчеркивает совпадение сицилийских и русских иконописных типов Христа и Богородицы Одигитрии⁶.

Вторая часть статьи посвящена рассмотрению арабских росписей на светские темы, сохранившихся на потолке Палатинской капеллы, причем здесь Соловьев излишне увлекался и делал глубокие экскурсы в историю исламского искусства, впрочем, вновь возвращаясь к восточным мотивам в древнерусском искусстве, в частности, к сюжету полета на птицах и битвы с драконом. Соловьев заходил столь далеко, что усматривал корни белокаменной резьбы на соборах Владимира в недавно

³ Соловьев М. П. Византийское искусство в Сицилии. А. А. Павловский: Живопись Палатинской капеллы в Палермо, по снимкам пенсионеров Императорской академии художеств, А. Н. Померанцева и Ф. И. Чагина. СПб., 1890 // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 899–917.

⁴ Там же. С. 900.

⁵ Там же. С. 901.

⁶ Там же. С. 912.

открытом аккадском эпосе об «Издубаре», то есть Гильгамеше! Коптские, персидские, нубийские мотивы — всё это он спешил упомянуть в своей рецензии, чтобы подчеркнуть принадлежность Руси к восточному культурному кругу, выводя, к примеру, иконографию св. Георгия Победоносца и св. Федора Стратилата от изображений бога Гора⁷. В отличие от автора палермского альбома Павловского, Соловьев вообще был склонен делать акцент на монофизитском, а не исламском влиянии на русское искусство.

В заключительной части статьи Соловьев подчеркивал, что во времена византийской Сицилии, до IX в., Церковью еще не были определены общие принципы расположения росписей в храмах. И тут исследователь не упустил шанса порассуждать о том, что, с его точки зрения, Церковь должна установить лишь «систему и распорядок икон в храме», отдав на усмотрение художника выполнение самих росписей. Статья завершалась важным концептуальным выводом: «В храме мысль принадлежит Церкви, выразителем мысли является художник. Удачным результатам художественная деятельность будет обязана только единению искусства с религией, согласию художника с Церковью. Индивидуализму, которым развевается современное искусство, в церковном искусстве места нет»⁸.

Таким образом, представив на суд публики собственное, практически не зависевшее от альбома Павловского исследование, Соловьев предельно ясно обозначил свою собственную мировоззренческую позицию, подчеркнул важность византистики для актуальных вопросов развития русского православия. В то же время он не преминул продемонстрировать свою солидарность с редакционной политикой, вставив в текст своей статьи в общем-то ненужную ссылку на вышеупомянутую рецензию П. В. Безобразова⁹.

В том же 1891 г. Соловьев логично продолжил тему византийского искусства еще одной рецензией, на сей раз на изданный после смерти графа А. С. Уварова собранный им «Византийский альбом» различных изображений (точнее, его первую часть, за IV–IX вв.), а заодно на новую немецкую книгу Г. Брокхауса об искусстве в афонских монастырях¹⁰. В рецензии речь шла, в частности, о громадных заслугах Уварова и его вдовы в становлении российской археологии. Соловьев выражал сожаление, что с 1860-х годов политическая деятельность отвлекла графа от написания задуманной им истории византийского искусства. Исследователь отмечал, что по качеству воспроизведенных изображений уваровский альбом превосходил все европейские аналоги.

Вновь Соловьев повторял мысли из своей предыдущей статьи о влиянии Ассирии и Египта на византийское и русское искусство, о встроенности живописи и мозаики в архитектуру православного храма. Снова звучал вывод из «сицилийской» рецензии: «Устойчивость церковных порядков и в наше время дает практическое значение тем правилам, которым издревле руководствовались при украшении храмов. Живопись в храме подчиняется общему символизму деления храмового сооружения и дает подробное содержание тем общим делениям здания, которые проявляются в архитектуре»¹¹. Продолжая тему, Соловьев указывал, что если во времена создания сицилийских росписей общих правил росписей храмов еще не существовало, то в поздней Византии они появились, что ярко видно на примере афонских монастырей эпохи св. Григория Паламы и более поздних (пока с XVII века на Афон не стали проникать западные влияния). С гордостью Соловьев указывал на то, что он отстаивал этот искусствоведческий тезис уже с 1885 г.

Однако самое важное заключалось в том, что данная статья Соловьева начиналась с общего теоретического положения: «Русское самосознание росло, не довольствуясь

⁷ Там же. С. 912–915.

⁸ Там же. С. 917.

⁹ Там же. С. 913.

¹⁰ Соловьев М. П. Византийский альбом графа А. С. Уварова. Т. 1, вып. 1. М., 1890. G. Brockhaus. Die Kunst in die Athos Klöstern. Leipzig, 1891 // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 887–894.

¹¹ Там же. С. 891.

только тем, что нашло на безграничных равнинах, отмежеванных себе русским народом, но широко и охотно пользовалось результатами культуры своих соседей, и во главе этих источников духовного питания стоит Византия, влияние которой оставило неизгладимый след на нашем духовном, церковном, государственном и общественном складе»¹².

Это было приглашение читателям «Русского обозрения» продолжить тему византийского наследства на Руси. И действительно, в феврале 1892 г. в журнале появилась рецензия известного церковного историка Н. Н. Глубоковского, посвященная сравнению евангельской иконографии в византийских и русских иконах¹³. Эта рецензия крайне мала по объему, и тем более поразительно, что в ней Глубоковский почти дословно повторяет мысль М. П. Соловьева о соотношении роли Церкви и художника в храмовых росписях из «сицилийской» статьи. Столь настойчивое повторение одного тезиса в серии статей позволяет сделать вывод о том, что редакция журнала при Д. Н. Цертелеве сознательно начинала проводить единый курс и общий подход к популяризации византологических исследований в России. Неожиданная смена редакции автоматически ставила вопрос о том, сохранится ли эта тенденция в дальнейшем.

2. Византийские исследования при редакторстве

А. А. Александрова



Анатолий Александрович
Александров

После мая 1892 г. князь Цертелев отстранился от дел журнала, де-факто (а в сентябре и де-юре) попавшего в руки Н. М. Боборыкина, при котором церковная тематика в «Русском обозрении» впервые стала открыто и систематически проводиться. С октября 1892 г. Боборыкина сменил А. А. Александров, однако он сохранил и усилил боборыкинский состав авторов. Часть прежних сотрудников ушла из журнала (включая П. В. Безобразова, который последний раз публиковался в «Русском обозрении» в декабре 1892 г.). Однако М. П. Соловьев продолжил сотрудничество. В многочисленных письмах к Александрову он жаловался на то, что Цертелев задерживал оплату за статьи и не высылал обещанные оттиски экземпляров. Соловьев выражал надежды на перемены к лучшему при новой редакции. Забегая вперед, отметим, что новая редакция будет рассчитывать с ним и с другими авторами еще хуже, постоянно вызывая нарекания и жалобы¹⁴. Характерно пожелание Соловьева Александрову: «Только в молодости и можно взяться за редакцию нового, начинающего журнала, ибо только в цвете сил можно затратить их на дело, гадательная польза и результаты коего объявятся в неблизком будущем. Да поможет Вам Господь!»¹⁵ И уже в самом первом «александровском» номере за октябрь 1892 г. читателей ждала 25-страничная рецензия Соловьева на книгу немецкого историка Ф. Грегориуса «Средневековые Афины»¹⁶.

¹² Там же. С. 887.

¹³ Глубоковский Н. Н. Профессор Н. Ф. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. Пб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 2. С. 950–953.

¹⁴ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Л. 9–17.

¹⁵ Там же. Л. 2–3.

¹⁶ Соловьев М. П. Средневековые Афины. Ferdinand Gregorovius: Geschichte der Stadt Athen um Mittelalter. Von der Zeit Justinians bis zur türkischen Eroberung. 2 Bände. Stuttgart, 1889 // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 960–985.

Разумеется, и в данном случае Соловьев не упустил возможности сделать акцент не столько на изложении фактического материала по Грегоровиусу, сколько на самостоятельных рассуждениях о византийской цивилизации. Впрочем, на сей раз все-таки автор решил начать с похвал Грегоровиусу как историку средневековой Италии и в частности Рима. Дав беглый обзор состояния Афин в эпоху поздней Римской империи и перехода к Византии, Соловьев уходит в сторону весьма значительно и вдается в самостоятельные рассуждения о том, в какой степени была славянизирована Греция в раннем средневековье. По его мнению, славяне оккупировали сельскую местность (за исключением Аттики), в то время как города остались греческими, что и предредило последующее (после неудачных восстаний IX в.) растворение славян в эллинской среде. Соловьев подчеркивает, что этот вопрос из раннесредневековой истории приобрел остроту и актуальность именно в конце XIX в., на фоне бурного роста албанского и греческого национализмов. Соловьев, как будто забыв о предмете своей рецензии, предостерегал русских читателей от враждебно настроенной греческой общественности: «Горячий протест против славянского элемента нынешнего населения эллинского королевства вызывается борьбой греков со славянами за преобладание на Балканском полуострове и нескрываемою антипатией греческой интеллигенции к России за ее положение в восточном вопросе, отнюдь не благоприятном для великоэллинских вожделий насчет Константинополя, Сирии и Палестины»¹⁷. Заметим, что это писалось за пять лет до греко-турецкой войны 1897 г. за Крит, когда «Русское обозрение» решительно займет антигреческие и протурецкие позиции. М. П. Соловьев даже в одном из своих последних, предсмертных писем в 1900 г. будет настаивать на том, что «как только грек выступает на историческую сцену, так и жди какой-нибудь пакости»¹⁸.

Возвращаясь к Грегоровиусу, Соловьев подвергал критике этого протестантского историка за оскорбительные выражения о греческих монахах, внесших столь большой вклад в оживление общественной жизни эллинских областей Византии к XII в. «Монастыри завладели лучшими землями, испортили народную нравственность, угасили любовь к отечеству и отвлекли от служения государству значительную часть мужского населения», — подобные сентенции Грегоровиуса Соловьев считал не только морально неприемлемыми, но и фактически неверными¹⁹. Он отмечал высокую нравственность православных монахов наряду с кельтскими и английскими, в противовес большинству католических орденов.

Лишь к середине рецензии Соловьев вновь возвращается непосредственно к Афинам в средние века, констатируя практически полное отсутствие письменных источников о них с VII по XII вв. Зато чрезвычайно подробно он рассматривает жизнь Афин при архиепископе Михаиле Акоминате (1140–1220), в ныне принятом написании — Хониате. Соловьев вслед за Грегоровиусом рисовал для русского читателя картины ужасающей нищеты, примитивности и безграмотности афинян эпохи Ангелов, отмечая успехи в распространении «испорченного» новогреческого языка, на котором уже начинали слагать стихи. В 1204 г. крестоносцы Бонифация Монферратского захватили и разграбили Афины. Было основано Афинское герцогство, в течение двух с половиной веков находившееся в вассальной зависимости от других «франкских» государств, а фактически управлявшееся сначала бургундцами, с 1311 г. каталонцами, а с 1387 г. флорентийцами. Для Соловьева это был повод живописать ужасы жизни православных греков под властью европейцев-католиков в условиях полного, практически кастового разделения. Между строк в этих описаниях можно прочесть намеки на многовековое угнетение православного населения польской шляхтой и иные подобные случаи²⁰.

¹⁷ Там же. С. 966.

¹⁸ ОР РНБ. Ф. 631. Д. 117. Л. 18.

¹⁹ Соловьев М. П. Средневековые Афины. С. 968.

²⁰ Там же. С. 981–985.

Соловьев доказывал, что именно эта неудачная встреча двух цивилизаций вновь привела Афины в состояние совершенной разрухи и варварства, когда даже название города забыли (!) и писали искаженно «Сатинес». Чтобы у русских читателей не оставалось никаких сомнений в «морали» данного исторического исследования, Соловьев заключает: «С общеисторической точки зрения эпоха владычества франков приводит к тому выводу, что Западная Европа не может утвердить свое господство в православно-восточном мире». Господство европейцев над православными народами всегда непрочное, утверждал ученый, у восточнохристианского мира и Запада — разные исторические пути. Заключительная фраза статьи весьма эффектна: «Народы Востока... имея свои особенные исторические идеалы, цели и взаимные счеты, никогда не войдет в духовную сферу романо-германской Европы, и всякая попытка залучить их в эту сферу будет насильственной и неудачною»²¹.

И вновь можно обнаружить, что рецензия Соловьева укладывается в редакционную политику «Русского обозрения»: ведь почти сразу за ней, всего через четыре страницы, была помещена рецензия Г. П. Георгиевского²² на только что вышедший фундаментальный труд В. И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка», как известно, ставший своеобразным предвестником будущего евразийства. Учение о противопоставлении России как евразийского мира и Европе, и Азии всегда было характерно для «Русского обозрения», хотя не все авторы включали в него Грецию и православный Ближний Восток. Однако Г. П. Георгиевский был вполне солидарен с Соловьевым и приветствовал мысль Ламанского о том, что в «Средний мир» вместе с Россией попадает не только вся Восточная Европа от Польши до Греции, но также собственно Турция (Малая Азия) и Северная Сирия.

Таким образом, очевидно, что новый редактор и издатель А. А. Александров явно намеревался сохранить единую линию на привязку византийских исследований к актуальным вопросам славянской и ближневосточной политики России. Тем не менее, в следующий раз византийская тематика появилась на страницах «Русского обозрения» лишь спустя полтора года, в апреле 1894 г., да и то вскользь. Большое историческое исследование профессора А. С. Павлова было посвящено неоднократным попыткам в XIV в. отделить от митрополии Киевской и всея Руси то галицкую, то литовскую митрополии²³. Эти сюжеты давно уже вошли в обиход церковных историков, упоминаются во всех курсах по истории русской Церкви, начиная от А. В. Карташова до наших дней, однако тогда это было первое исследование такого рода. Поражает эрудиция А. С. Павлова, сумевшего восстановить подчас темную хронологию событий, опираясь на грамоты константинопольских патриархов. Однако собственно византийская тема в статье Павлова сводится к источниковедческому анализу документов и упоминанию колебаний патриархов по вопросу о единстве русской митрополии.

В октябре 1894 г. византология вновь появляется в «Русском обозрении», на сей раз благодаря уже упоминавшемуся Г. П. Георгиевскому. Он откликнулся краткой, двухстраничной рецензией на издание Академией наук первый выпуск нового издания — «Византийского временника»²⁴. Он должен был выходить четыре раза в год. С точки зрения Георгиевского, наука давно нуждалась в подобном издании, поскольку без регулярного оповещения ученых разных стран о новых достижениях византистики существовал риск, что их исследования будут понапрасну дублировать

²¹ Там же. С. 985.

²² Г. Г. Три мира Азийско-Европейского материка. В. Ламанского. СПб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 989–993.

²³ Павлов А. С. О начале галицкой и литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV в. // Русское обозрение. 1894. № 5. С. 214–251.

²⁴ Г. Г. [Георгиевский Г. П.] Византийский временник, издаваемый при Императорской Академии наук под редакцией В. Г. Васильевского, ординарного академика, и В. Э. Регеля, приват-доцента Санкт-Петербургского университета. Т. I. Вып. I. Пб., 1894 // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 932–934.

друг друга. Автор заключал: «Нельзя не порадоваться появлению такого журнала. Давнишняя потребность его уже достаточно осознана и в разное время ярко выражена. Именно в России, как наследнице Византии, должно процветать византиноведение. Издание журнала при Императорской Академии наук дает ручательство за прекрасное исполнение намеченных им задач. Искренне желаем ему полного успеха»²⁵. Таким образом, и здесь акцент был сделан на актуальности византийских исследований для современной России. Отметим, что «Византийскому временнику» было суждено великое будущее: в течение двух десятков лет после этого момента он выходил под руководством изначальной регелевской редакции, затем под редакцией Ф. И. Успенского до 1928 г., а после возобновления в 1947 г. существует до сих пор. Тот факт, что «Русское обозрение» откликнулось на самый первый номер этого издания, свидетельствует о научной чуткости редакции журнала. Более того, если учесть, что В. Э. Регель ранее был учеником В. И. Ламанского, написание Г. П. Георгиевским рецензий на труды их обоих выглядит вполне закономерным.

Возникает закономерный вопрос: почему более трех лет подряд (конец 1892–1895 гг.) М. П. Соловьев публиковался в «Русском обозрении», но только не на византийскую тему? Дело в том, что он был готов предоставить в журнал новые византологические рецензии, писал об этом Александрову 23 августа 1893 г., но, не дождавшись включения своих работ в ближайшие номера «Русского обозрения», отозвал свое согласие 30 ноября. Впрочем, и в дальнейшем Соловьев продолжал постоянно давать советы Александрову по поводу того, как правильно редактировать журнал²⁶. Несмотря на постоянные промедления с публикациями, он писал 7 сентября 1894 г.: «"Русское обозрение" оказывается единственным органом возрастной группы писателей нашего поколения»²⁷.

Лишь в январской «книжке» журнала за 1896 г. увидела свет последняя византологическая публикация «Русского обозрения». Ее автором вновь был М. П. Соловьев, и это была небольшая по объему, но концептуально крайне значимая статья «К истории Византии»²⁸. Формально она входила в раздел «Критика и библиография» и считалась рецензией на вновь вышедшие труды Ф. И. Успенского («Очерки по истории византийской образованности») и А. П. Лебедева (две части «Очерков внутренней истории византийско-восточной Церкви», охватывающие в совокупности период IX–XV вв.). Однако было настолько очевидно, что М. П. Соловьев снова подготовил собственную оригинальную статью, что на этот раз даже в ее подзаголовке не были указаны рецензируемые книги.

Соловьев начинал статью с констатации роста интереса к византистике в России среди «образованного общества». Однако научная актуальность таких исследований Соловьева ничуть не интересовала. Он сразу переходил к актуальным политическим вопросам, допуская весьма резкие высказывания против ислама вообще и Турции в частности. В частности, Соловьев писал: «Загадочный христианский Восток выступает в качестве живой силы по мере того, как ветшает и распадается тяжкое многовековое иго мусульманских поработителей его. Жизненная сила Востока не в исламе, не имеющем точек соприкосновения с общечеловеческой культурой, выработанной под воздействием и на основаниях христианства, а в христианстве, которое и самим магометанам дало возможность и средства сложиться временно в формы цивилизованного общества и которое помогло христианам Востока вынести гнет мусульман, хотя христианское население и потеряло большую часть своих единомышленников, принужденных к отпадению от веры отцов невыносимыми насилиями»²⁹. Воспевая «первенствующее и руководящее положение» греков, Соловьев считал, что вся их «духовная и политическая мощь» держалась за счет Константинополя, и если бы его

²⁵ Там же. С. 932.

²⁶ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Л. 19–20.

²⁷ Там же. Л. 31 об.

²⁸ Соловьев М. П. К истории Византии // Русское обозрение. 1896. № 1. С. 467–477.

²⁹ Там же. С. 467.

не взяли турки, то Византия снова бы ожила и стала расширяться. Мнение достаточно странное, если учесть, что еще ранее, при Латинской империи, греки на полвека теряли столицу империи и смогли тогда ее вернуть.

Высказав еще несколько суровых инвектив против турок, Соловьев обращается с ними и против Запада: «Как языческому, так и папскому Риму была нестерпима независимая Греция, как в языческое время, он дождался ее гибели и точно так же ей обязан был своим духовным расцветом, своей наукой и художествами. Долговременная ненависть латинян к православию установила ложное воззрение на всю историю Византии. Изумительное существование Византии среди непрерывных опасностей, пред которым не устояло бы ни одно из современных государств Запада, странным образом в глазах ее фанатических врагов уживалось с предполагаемым духовным застоєм, неподвижными общественными и государственными формами и развращенными до жестокости нравами. Забывалось, что в любой период византийской истории современное западное общество отличалось еще большим варварством, невежественностью и нестроением»³⁰. В противовес этим стереотипам Соловьев — вообще-то блестящий знаток именно итальянского искусства — восхвалял «высокоразвитую византийскую цивилизацию, прямую и единственную наследницу греко-римской государственности и культуры». В сфере государственности ему особенно импонировало византийское самодержавие: «Автократия оказывается более близкой к развитым формам нашего современного государства, нежели феодальные порядки тогдашней Европы»³¹.

Что же касается собственно образованности в Византии, то, привлекая отчасти данные Ф. И. Успенского, М. П. Соловьев выдвигал тезис о невероятно высоком развитии византийской философии и богословии, повлиявших с XI–XII вв. на западную схоластику (конкретно речь шла о влиянии Михаила Пселла на Петра Испанского, который стал папой римским под именем Иоанн XXI). Особенно интересно, что Соловьев половину своей статьи уделил рассмотрению истории исихазма XIV в. и споров свт. Григория Паламы с варлаамитами. Пожалуй, впервые на страницах русских общедоступных журналов читатель смог познакомиться с исихастским богословием и техниками созерцания Фаворского света. М. П. Соловьев даже осмелился заявить, что «подобные приемы, впрочем, известны и нехристианским мистикам, дервишам и факирам»³². Церковная цензура наверняка не пропустила бы такие слова, однако в «Русском обозрении», пользовавшемся покровительством К. П. Победоносцева, высказывать подобные мысли можно было безнаказанно, тем более что сам Соловьев только что возглавил Главное управление по делам печати, то есть светскую цензуру в России.

Представляется крайне важным, что М. П. Соловьев открыто познакомил русских читателей с решениями Константинопольских соборов середины XIV в., утвердивших учение свт. Григория Паламы и предавших анафеме его противников. Ведь уровень невежества в России по этому поводу еще долго будет столь велик, что даже в 1905 г. М. О. Меньшиков назовет «гесихастов» еретиками!³³ При этом М. П. Соловьев не игнорировал существования других ересей той эпохи и показал, как богами-лы в XIV в., «прикрываемые популярным именем Григория Паламы», действительно проповедовали всякие непотребства и вовлекли в свои секты манихейского толка массу народа на Балканах (возможно, дав импульс и новгородским стригольникам, появившимся в эти же годы)³⁴. В то же время Соловьев с удовлетворением отмечал отсутствие казней еретиков в годы исихастских споров, как будто забывая факт гражданской войны в Византии между исихастом Кантакузином и близкими к варлаамизму Палеологами.

³⁰ Там же. С. 468–469.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 472.

³³ Меньшиков М. О. Суть славянофильства // Новое время. 1905. 12 июня. № 10515. С. 4.

³⁴ Соловьев М. П. К истории Византии. С. 474–476.

В заключительной части статьи Соловьев, отталкиваясь от трудов А. П. Лебедева, дает собственную оценку упадку поздневизантийской образованности. В нем он винит «папство и западные народы», отмечая, что до вторжения латинян «Византийская империя представляла один из могучих по жизненности политических организмов, с невероятным искусством ассимилировавший и подчинявший своим целям самые разнородные народности. При неустойчивости династий, при постоянной внешней угрозе со всех сторон Византия с могущественной поддержкой Церкви развивает блестящую культуру, хранит древнюю образованность, создает богатую литературу, цивилизует всех соседей. В непосильной борьбе она под конец изнемогает, падает, но место ее остается незанятым»³⁵.

Таково последнее или, точнее, предпоследнее слово византийских исследований «Русского обозрения», поскольку свою статью Соловьев завершил призывом к взятию Константинополя русскими. Для знавших его это не было чем-то новым: еще в 1894 г. он писал Александрову о намерении восстановить восточную христианскую империю от Эфиопии и Египта до Месопотамии и Армении, а в качестве первого шага предлагал издавать журнал «Восточное обозрение (Наша Азия)»³⁶. При этом в 1895 г. Соловьев пояснял, что имел в виду не повторение политического могущества Византии, а превращение России в духовный центр православия: «Другого знамени для всемирно-исторической роли, как православная империя древнехристианского Востока, мы не найдем, без него же наше историческое положение, наше распространение на полсвета не имеет оправдания и смысла»³⁷. Такого же мнения, как известно, придерживался и Ф. И. Успенский, однако его разделяли отнюдь не все авторы журнала, его нельзя считать единой позицией всего «Русского обозрения». Так или иначе, на этой ноте византийская тема на страницах данного журнала завершилась.

3. Прекращение публикаций на византийские темы в «Русском обозрении»

К 1898 г. Александров истратил все государственные субсидии впустую и оказался не в состоянии платить авторам. Это вынудило М. П. Соловьева применить свои полномочия цензора и написать Розанову два письма чрезвычайно резкими обвинениями Александрова в «иезуитстве»³⁸. Розанов, в свою очередь, направил последнему серию панических писем³⁹. Разумеется, в такой атмосфере продолжать византийскую тему в «Русском обозрении» было уже невозможно. Майский номер за 1898 г. вышел в сентябре, на этом Александров прервал издание журнала.

Когда в 1901 г. его на краткое время возобновит А. Ф. Филиппов, для византистики места тоже не найдется. М. П. Соловьев считал Филиппова «пустым человеком» и отмечал, что он «беспокоит его своею молодостью»⁴⁰. Последнее замечание, впрочем, было несправедливым: Филиппову было 30 лет, но в 1892 г. Александров тоже стал редактором «Русского обозрения» в точно таком же возрасте. Впрочем, М. П. Соловьев не оставлял исследований стран византийского круга вплоть до последних месяцев своей жизни. Так, в 1899 г. он убеждал С. А. Рачинского, что Церковь «зовет Россию вырасти в восточную христианскую империю»⁴¹. В другом письме того же года, критикуя религиозную живопись Васнецова и «юнца Рериха» за несоответствие канонам, М. П. Соловьев снова обращался к идеям своих рецензий 1891 г.⁴² В феврале 1900 г. М. П. Соловьев вновь писал, что «наследник императоров Византии

³⁵ Там же. С. 477.

³⁶ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Л. 35.

³⁷ Там же. Л. 40.

³⁸ ОР РГБ. Ф. 249. Папка М4208. Д. 3. Л. 3–6 об.

³⁹ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 63–70.

⁴⁰ ОР РНБ. Ф. 631. Д. 111. Л. 60; Д. 116. Л. 139 об.

⁴¹ Там же. Д. 105. Л. 62.

⁴² Там же. Д. 109. Л. 217об–218.

и Рима — русский царь», обвиняя при этом Николая II в отказе от исполнения этой высокой миссии⁴³. А после смерти Владимира Соловьева М. П. Соловьев упрекал его в том, что тот «из истории Византии выбирал только темные факты»⁴⁴.

Таким образом, предпосылки для появления новых византологических публикаций со стороны как Соловьева, так и того же Н. Н. Глубоковского были. Не было лишь консервативного журнала универсальной направленности, в котором они смогли бы появиться. Конец «Русского обозрения», временное прекращение «Известий Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» (не выходявших между 1894 и 1902 гг.) и затяжной кризис «Русского вестника» знаменовали собой критическую ситуацию в русской консервативной журналистике, и сворачивание популяризации византийской истории и культуры стало одним из множества ее симптомов.

Источники и литература

1. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 249. Папка М4208. Д. 3. Письма М. П. Соловьева В. В. Розанову.
2. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 631. Д. 105. Письма С. А. Рачинскому. Март 1899 г.
3. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 109. Письма С. А. Рачинскому. Июль — август 1899 г.
4. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 111. Письма С. А. Рачинскому. Ноябрь — декабрь 1899 г.
5. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 112. Письма С. А. Рачинскому. Январь — февраль 1900 г.
6. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 116. Письма С. А. Рачинскому. Июль — август 1900 г.
7. ОР РНБ. Ф. 631. Д. 117. Письма С. А. Рачинскому. Ноябрь — декабрь 1900 г.
8. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Письма М. П. Соловьева А. А. Александрову.
9. РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Письма В. В. Розанова А. А. Александрову.
10. *Безобразов П. В.* Византийский император X в. G. Schlumberger. Un empereur byzantin au dixième siècle. P., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 886–893.
11. *Г. Г. [Георгиевский Г. П.]* Византийский современник, издаваемый при Императорской Академии наук под редакцией В. Г. Васильевского, ординарного академика, и В. Э. Регеля, приват-доцента Санкт-Петербургского университета. Т. I. Вып. I. Пб., 1894 // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 932–934.
12. *Г. Г. [Георгиевский Г. П.]* Три мира Азийско-Европейского материка. В. Ламанского. СПб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 989–993.
13. *Глубоковский Н. Н.* Профессор Н. Ф. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. Пб., 1892 // Русское обозрение. 1892. № 2. С. 950–953.
14. *Медоваров М. В.* От постатейной росписи к базе данных содержания журнала (на примере журнала «Русское обозрение») // Проблемы библиографирования содержания периодических и продолжающихся изданий России XVIII — начала XX века. Сборник статей к 100-летию со дня рождения Владимира Эммануиловича Богграда / РНБ, СПбГУ; под общ. ред. Б. Ф. Егорова; сост. и науч. ред. Л. П. Громова, Н. Г. Патрушева, А. М. Третьяк; ред. Г. А. Мамонтова. СПб.: Изд-во Российская национальная библиотека, 2017. С. 114–127.
15. *Меньшиков М. О.* Суть славянофильства // Новое время. 1905. 12 июня. № 10515. С. 4.
16. *Павлов А. С.* О начале галицкой и литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV в. // Русское обозрение. 1894. № 5. С. 214–251.

⁴³ Там же. Д. 112. Л. 221об–222.

⁴⁴ Там же. Д. 116. Л. 149.

17. Соловьев М. П. Византийский альбом графа А. С. Уварова. Т. 1, вып. 1. М., 1890. G. Brockhaus. Die Kunst in die Athos Klöstern. Leipzig, 1891 // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 887–894.

18. Соловьев М. П. Византийское искусство в Сицилии. А. А. Павловский: Живопись Палатинской капеллы в Палермо, по снимкам пенсионеров Императорской академии художеств, А. Н. Померанцева и Ф. И. Чагина. СПб., 1890 // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 899–917.

19. Соловьев М. П. К истории Византии // Русское обозрение. 1896. № 1. С. 467–477.

20. Соловьев М. П. Средневековые Афины. Ferdinand Gregorovius: Geschichte der Stadt Athen um Mittelalter. Von der Zeit Justinians bis zur türkischen Eroberung. 2 Bände. Stuttgart, 1889 // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 960–985.

Maksim Medovarov. Byzantine Studies on the Pages of “Russkoe Obozrenie” Journal.

Abstract: The article is devoted to the analysis of publications on the history and culture of Byzantium in “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) — the leading Russian conservative journal of the 1890s. The aim of the study is to determine whether there was a unified editorial approach to the coverage of Byzantine studies in the journal. There are considered the eight articles in the journal and a number of related archival sources (namely letters). A comparative historical analysis has been carried out, references to adjacent articles of the same journal have been identified. The approaches to the Byzantine studies of two editors of “Russkoe Obozrenie”, Prince Dmitry Tsertelev and Anatoly Alexandrov, are analyzed separately. The motives of the main author-Byzantinist in the magazine, Mikhail Solovyov, and his worldview are studied in detail. The connection between his writings and the statements of different years with each other is traced. As a result, the thesis about the desire of the editorial board of the “Russkoe Obozrenie” to pursue a unified political and ideological line in the articles on the Byzantine heritage is certainly confirmed. However, the editors did not make the necessary efforts to make this topic sound more often in the journal.

Keywords: Byzantine studies, countries of Byzantine circle, Sicilian art, “Russkoe Obozrenie”, Russian Conservatism, Orthodoxy, medieval Athens, Greek Nationalism, Mikhail Solovyov, Dmitry Tsertelev, Nicholas Glubokovsky, Anatoly Alexandrov.

Maksim Viktorovich Medovarov — Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the N. Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University (mmedovarov@yandex.ru).

Н. Н. Павлюченков

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ЛЕКЦИЯХ ПО «ФИЛОСОФИИ КУЛЬТА» СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ИСТОЧНИКИ¹

Статья содержит анализ основного аспекта лекций священника Павла Флоренского по «Философии культа». Сам Флоренский определял этот аспект как «литургическое богословие», которого, по его мнению, в Православной Церкви в начале XX века еще не существовало. Приводятся свидетельства влияния концепций С. Н. Трубецкого и Вячеслава Иванова на взгляды Флоренского относительно христианского богослужения и церковных таинств. Делается основной вывод о том, что главным источником для богословия церковных таинств и таинства Евхаристии Флоренского являются труды Вячеслава Иванова, посвященные древней религии и мистериям Диониса.

Ключевые слова: философия культа, литургическое богословие, религия Диониса, миф, мистерия. титаны, сущность, ипостась, Бог, человек.



Священник Павел Флоренский

Широко известные теперь лекции по «Философии культа» являются теперь совершенно особой частью философско-богословского наследия свящ. Павла Флоренского. Подготовленные в 1918–1920-х гг. и частично прочитанные в Москве в мае-июне 1918 г., они никогда не публиковались при жизни автора и сохранялись в его записях, переведенных в машинопись в 1922 г.² По всей видимости, только после официальной реабилитации Флоренского в 1958 г. эти тексты стали тиражироваться и распространяться среди очень ограниченного круга лиц в виде т. н. «самиздата» — явления, очень характерного для нелегальной литературы в России советского периода.

Еще предстоит выяснить, с какого времени и насколько широко этот «самиздат» был известен в русской эмиграции, но несомненно, что о «Философии культа» Флоренского ничего не знали такие историки

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (prav1905@mail.ru).

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 — начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

² См.: Андроник (Трубачев), игумен. Из истории создания цикла «Философия культа (Опыт православной антропологии)» // Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 19.

и аналитики русской религиозной мысли, как прот. Георгий Флоровский³, Н. О. Лосский⁴ и В. В. Зеньковский⁵.

Создается впечатление, что, по крайней мере, до второй половины XX в. о направлении развития философско-богословской мысли Флоренского в советский период (до его окончательного ареста в 1933 г.) за рубежом могли судить только по опубликованным в России в 1922 г. анонсу цикла лекций «У Водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики»⁶ и работе «Мнимости в геометрии»⁷. Устные воспоминания и, возможно, какие-либо краткие записи тех, кто лично слушал Флоренского в 1918 г., даже если и появлялись за рубежом, то, конечно, не могли быть источниками для серьезных оценок и исследований⁸.

³ Часть «Путей русского богословия» прот. Г. Флоровского (1937), посвященная Флоренскому (см.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 493-498), представляя собой почти полную перепечатку более ранней рецензии Флоровского на «Столп и утверждение Истины», переизданного в Париже в 1929 г. (см.: *Флоровский Г. В.* Томление духа // Путь. 1930. № 20. С. 102-107). Из этой рецензии можно видеть, что, помимо «Столпа», Флоровскому могли быть известны только более ранние работы Флоренского, из которых он упоминает статью «О типах возрастания» из «Богословского вестника» за 1905 г. (см.: П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб: РХГА, 2001. С. 787) и чуть более поздняя работа «Смысл идеализма», которую он ошибочно датирует на 1915-м, а 1914-м годом (см.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 497).

⁴ В своей «Истории русской философии» Н. О. Лосский в качестве основных работ Флоренского, помимо «Столпа», выделяет тексты 1915-1916 гг. — «Смысл идеализма» и статью «Около Хомякова» (см.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 231) и весь свой очерк о Флоренском строит только на этих трех работах (см.: Там же. С. 228-247).

⁵ Концепции Флоренского В. Зеньковский анализирует в разделе «Метафизика всеединства» (*Зеньковский В., прот.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Изд. 2-е. Париж, 1989. С. 413-430) и рассматривает, помимо «Столпа и утверждения Истины», только «Общечеловеческие корни идеализма» (1908). «Смысл идеализма» (1915) и «Вступительное слово...» Флоренского перед защитой магистерской диссертации (1914).

⁶ См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 497.

⁷ См. упоминание о ней как «математической» работе у Н. О. Лосского (*Лосский Н. О.* История русской философии. С. 229). Очевидно, что именно «Мнимости в геометрии» имел в виду Владимир Лосский, когда в своем «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» (Париж, 1944), указал «на любопытную попытку одного современного русского богослова, отца Павла Флоренского, ... вернуться к геоцентрической космологии» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 81). Интересно отметить, что в «Очерке», а также особо, в «Догматическом Богословии» В. Лосского указывается на «антропокосмическую связь», означающую возможность принятия космосом обожающей благодати через человека. Объяснение этой связи — «космос как продолжение нашего тела» (Там же. С. 242) — представляет собой почти буквальное повторение сказанного Флоренским в курсе лекций 1917 г. (тексты которых были опубликованы только в 1990-х гг.): «Человек ассимилирует плоть мира, как своё расширение, и, несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир всё же есть продолжение его тела...» (*Флоренский П., свящ.* Сочинения в 4 тт. Т. 3(1). М., 1999. С. 437). Но, собственно, тоже самое Флоренский сказал уже и в «Столпе», когда отметил, что «всё то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность» со включением сюда нашего «тела», это — только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я», и потому нельзя сказать, принадлежит ли наше «тело» к Я или к «не-Я» (*Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 265).

⁸ Для иллюстрации можно привести запись С. И. Фуделя, сделанную по воспоминаниям: «Он говорил на этих чтениях... о реальности проникновения божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах как „очагах, из которых распространяется по миру божественное тепло“, о том, как в Крещение освященная богоявленная вода смывает и лечит подземные корни жизни..., о том, что цель христианства — освящать мир, ... пронизывать его „бывание“, его временное всепроникающими, идущими из культа лучами вечности» (*Фудель С. И.* Об отце Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 97). Впрочем, даже такого рода фиксации основных тем лекций Флоренского по «Философии культа» могла оставаться неизвестной за рубежом: С. И. Фудель, как известно, остался в Советской России и его

По вполне понятным причинам, такие исследования не могли быть проведены и в России, где самиздат поздних трудов Флоренского только в 1970-е гг. использовал С. С. Хоружий, исследование которого, однако, было напечатано лишь четверть века спустя⁹. Когда в 1977 г. машинописная редакция «Философии культа» (1922) была впервые опубликована в официальном органе Московской духовной академии¹⁰, на нее не последовало никаких отзывов и рецензий; едва ощутимой реакцией явились лишь возникшие в узких кругах споры, о которых скупо упоминает игумен Андроник¹¹ и которые касались богословского обоснования о. Павлом своего восприятия Креста как живого, разумного и сознательного существа¹².

Опубликованные в 1982 г. в связи со 100-летним юбилеем Флоренского статьи и материалы¹³ не касались вновь открытых лекций по «Философии культа», а затронувшая эти темы и защищенная в 1984 г. выпускная (в МДА) кандидатская диссертация игумена (тогда — иеромонаха) Андроника (Трубачева), также, как и работа С. С. Хоружиего, не была издана вплоть до самого конца 1990-х гг.¹⁴

Таким образом, если говорить о первых публикациях, хотя бы отчасти посвященных «Философии культа», то нужно обращаться к этим двум монографиям — о. Андроника (1998) и С. С. Хоружиего (1999). Но при этом в первой из них, за редчайшими исключениями, материал лекций Флоренского не анализируется, а просто излагается по публикации в «Богословский трудах» 1977 года¹⁵, а во второй, на основании сопоставления с «Введением в литургическое богословие» прот. Александра Шмемана делается только самый общий вывод о том, что трактовка религиозного культа Флоренским соответствует не христианству, а античной мистериальной религии¹⁶.

В целом, можно сказать, что ситуация существенно не изменилась и после того, как в 2004 г. вышла полная публикация «Философии культа», в которой были учтены неизвестные ранее рукописи Флоренского и, кроме того, представлены его более

работа «Об отце Павле Флоренском» увидела свет в Париже только в 1972 г. и под псевдонимом «Ф. И. Уделов». Также, например, не выехал за рубеж С. А. Волков, автор «Воспоминаний о Московской Духовной Академии», в которых, в числе прочего, кратко передается содержание историко-философских лекций Флоренского в МДА в 1917–1919 гг. (см.: Волков С. А. П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 147–150).

⁹ Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999.

¹⁰ Флоренский П., свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М.: Издательство Московской патриархии, 1977. С. 87–248.

¹¹ См.: Андроник (Трубачев), игум. Из истории создания цикла «Философия культа (Опыт православной антропологии)». С. 20.

¹² См. в лекции «Страх Божий» (Флоренский П., свящ. Из богословского наследия. С. 95; Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 40).

¹³ См.: Никитин В. Памяти священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 10–12; Андроник (Трубачев), иеродиакон. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 12–19; Иннокентий (Просвиринов), архим. О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 65–76; Свиридов И. А. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 73–75; Иванов В. В. Эстетика священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 75–77; Андроник (Трубачев), иеродиакон. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. Сб. 23. М., 1982. С. 264–276. См. также: Никитин В. Вечер памяти священника Павла Флоренского в ЛДА // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 7. С. 24–26.

¹⁴ Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антропология в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998.

¹⁵ См., напр.: Там же. С. 61–68, 80–106. Почти полное отсутствие каких-либо комментариев в этой части работы о. Андроника контрастирует с его же критическими замечаниями по поводу некоторых концепций в «Столпе и утверждении Истины» (см.: Там же. С. 23, 28, 39).

¹⁶ См.: Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. С. 110–123.

ранние записи, относящиеся к темам лекций 1918–1920 гг.¹⁷ По-прежнему более-менее общие оценки преобладают над основательными аналитическими исследованиями, причем практически полное отсутствие интереса к таким исследованиям со стороны богословов восполняется попытками некоторых современных философов посмотреть на «Философию культа» с *богословской* точки зрения. Так, В. Н. Тростников заметил, что «Философия культа» — это самое высокое православное богословие и можно только гордиться, что автор его — русский¹⁸, а Н. К. Бонецкая, жестко связав концепцию этих лекций с личным опытом Флоренского (переживание стихийного напора «дионисийских недр души» и поиск спасения от него в религии), подчеркнула полное, по ее мнению, отсутствие здесь Христа и превращение у Флоренского религиозного культа в «сценическое действо»¹⁹.

Наиболее четкую и последовательную позицию занимает в этом отношении игумен Андроник (Трубачев), который в публикации 1998 года (а, возможно, еще ранее, в самой своей диссертации 1984 года) признал вредной «тенденцию определять творчество о. Павла как богословие, а его самого как богослова»²⁰. По его мнению, основные труды Флоренского призваны только дать «материал для богословия», а сами по себе относятся «к области христианской философии и христианской науки»²¹. В издании «Философии культа» в 2004 г. он еще раз особо отметил, что творчество Флоренского «находилось в русле христианской апологетики и религиозной философии, но не богословия, если под богословием понимать догматическое учение Церкви»²². Сам Флоренский, по свидетельству о. Андроника, в разных вариантах рукописей обозначал материалы к своим лекциям как «Из метафизики культа», «Очерки по философии культа» (или «Очерки из философии культа»)²³, «Чтения о культе»²⁴, а заглавие для публикации этих лекций в 1977 г. — «Из богословского наследия» — пришлось дать их издателям лишь «по цензурным требованиям совета по делам религий при Совмине СССР»²⁵.

Таким образом, по мысли о. Андроника, концепции Флоренского должны быть выведены из-под прицела возможной богословской критики и методологически верным будет подходить к ним с точки зрения актуальных для начала XX века апологетических, миссионерских²⁶ и иных задач²⁷. Как возможно свидетельствовать о глубокой смысловой основе *православного церковного* богослужения без заботы о четкости богословских догматических формулировок, о. Андроник поясняет образом различия иконы и портрета, который «имеет свои художественные законы, приемы и способы выражения». Из всего этого следует, что Флоренского нужно *научиться* правильно понимать и учитывать, что, сохраняя верность догматическому учению Церкви,

¹⁷ Флоренский П., *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.

¹⁸ Тростников В. Н. Мыслитель серебряного века // Русский Дом. 2007. № 1. С. 27.

¹⁹ Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 104.

²⁰ Андроник (Трубачев), *иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 6.

²¹ Там же. С. 6–7.

²² Андроник (Трубачев), *игум.* Из истории создания цикла «Философия культа (Опыт православной антроподицеи)». С. 20.

²³ См.: Там же. С. 9.

²⁴ Там же. С. 15.

²⁵ Там же.

²⁶ «Уникальность труда отца Павла состоит в том, что впервые православный культ и таинства осмысливаются им с точки зрения религиозно-философской... Принципиальная новизна исследования отца Павла состоит в том, что он обращается в значительной степени к тем, что находится вне Церкви, ставит задачу апологетическую и миссионерскую» (Там же. С. 22).

²⁷ «С другой стороны, впервые в философской и религиозно-философской литературе вопросы онтологии, гносеологии, психологии, психиатрии, художественного творчества, экологии и т. д. исследовались на материале православного культа, богослужения и таинств» (Там же. С. 23).

он использует свой особый религиозно-философский словарь, который не может быть идентичным терминологическому словарю догматического богословия²⁸.

Но, вместе с тем, нельзя не обратить внимание на то, что, при всей однозначности в своем требовании именно такого подхода к «Философии культа» Флоренского, о. Андроник не смог не отметить, что в данных лекциях имеет место как богословский подход их автора²⁹, так и богословский *метод*, проявивший себя в минимальном обращении к философской литературе на фоне обилия «материалов из Священного Писания, Третьяка..., Триоди Цветной, Триоди Постной, богослужебных и четких миней, Служебника, Архиерейского чиновника, Последования молебных пений и различных богослужебных чинов и литургических исследований»³⁰.

На самом деле, о том, что Флоренский хотел работать, прежде всего, в области богословия, свидетельствует не только наиболее последовательное восприятие им идеала «цельного знания», в варианте Владимира Соловьева, где теология занимает центральное положение в грядущем своем синтезе с философией и наукой³¹. Поступая в Московскую духовную академию весной 1904 г., Флоренский был ориентирован не только на поиск среды, наиболее подходящей для организации подлинного и деятельного христианского братства³², но, вместе с тем, чувствовал необходимость быть причастным ко всему главному и основному, что связано с принятой им «исторической» Православной Церковью, т. е. к церковному богословию и к церковному богослужению. Уже самые первые его студенческие работы представляют собой опыт богословских исследований: патрологического — «Сочинение Оригена „Περὶ ἀρχῶν“ как опыт метафизики» (датировано 3 ноября 1904 г.) и экзегетического — «О терафимах» (1904). В первом случае, в числе прочего, рассматриваемый вариант «метафизики» проверяется на соответствие его христианскому вероучению³³, а во втором также используется богословский материал и делается вполне богословский вывод, согласно которому выявленное в работе «развитие терафимов хорошо сходится с объяснением, которое дает Книга Премудрости Соломона (гл. 14) происхождению идолопоклонства вообще» и подтверждается мнением на этот счет митрополита Филарета Московского³⁴. Написанная в летние каникулы 1905 года и опубликованная затем

²⁸ Там же. С. 20.

²⁹ «Мышление отца Павла — это особый язык, своеобразием которого является использование терминологии богословской, философской, естественно-научной, технической» (Там же. С. 20).

³⁰ Там же. С. 23.

³¹ «Цельное знание, — пишет В. Соловьев, — вообще есть синтез философии с теологией и наукой» (Соловьев В. С. Философия начала цельного знания // *Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 193*). Наука дает знанию необходимую материальную основу, философия сообщает ему идеальную форму, а в теологии оно получает «абсолютное содержание и верховную цель» (Там же. С. 149–150).

³² Об этом см., напр., в письме П. Флоренского В. Эрну от 7 ноября 1904 г. (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / публ., комм. Н. Н. Павлюченкова // *Русское богословие. Исследования и материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 205*).

³³ Например, Флоренский особо отмечает, что под «началами» Ориген понимал именно «основоположения христианской веры» (см.: *Флоренский П. А. Богословские труды. 1902–1909 / сост. Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубочев. М.: Издательство ПСТГУ, 2018. С. 136*) и подчеркивает, что Оригену как *метафизику* не нужно Боговоплощение и искупление твари, поскольку из его системы вытекает совсем иное, чем в христианстве, понимание грехопадения. Для Оригена грехопадение — это ошибка, а не результат самоутверждения активно злой воли; это — ошибка, не приводящая к повреждению и искажению природы духовных существ и потому могущая быть *добровольно* исправлена. Флоренский утверждает, что главные христианские понятия (Боговоплощение и искупление) внесены в систему Оригена чисто механически и Христос в ней — не центр, «а лишь аксессуар, и то плохо ладящийся с общим тоном остальных частей системы» (Там же. С. 209).

³⁴ См.: *Флоренский П. А. О терафимах. Что такое идола Лавана, и с какой целью Рахиль похитила их у отца? / предисл., публ. и примеч. А. В. Пономарева // Богословские труды. Сб. 42. М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. С. 309*.

в «Богословском вестнике» работа «О типах возрастания»³⁵ содержит обсуждение «процесса развития» человеческой личности, в котором, по замечанию автора, «теснее соприкасаются математика и нравственное богословие»³⁶. В самой работе ссылки на философов В. Соловьева, Плотина и на математика Н. В. Бугаева не препятствуют автору придавать своему краткому исследованию богословское направление и использовать в нем «богословские термины» (Образ и подобие Божие) и язык христианской аскетики («процесс... обожения» личности)³⁷.

Уже в следующем, 1906 г., наряду с большим обзорным эклесиологическим исследованием³⁸, Флоренский готовит и прочитывает «реферат» на заседании студенческого Философского общества, где фактически намечает программу своей будущей деятельности. Здесь, в связи с утверждением о превращении безусловно ценной и жизненно необходимой церковной догматики в мертвый, т. е. лишенный «аромата» личного религиозного опыта «догматизм»³⁹, предлагается вновь «обратиться к соборному разуму, к над-индивидуальному коллективному сознанию и сверх-личной организации Церкви»⁴⁰. Под «контролем» Священного Писания следует собрать свидетельства религиозных переживаний, заключенные «в аскетической и мистической литературах, в изящной словесности, в изобразительных искусствах и в музыке»⁴¹, но более всего — принять во внимание отраженные в Евангелии «переживания» Христа как «Носителя максимума духовной жизни»⁴². «Его переживания, — говорит Флоренский, — и составляют истинный фундамент догматики», это — «мост, по которому догматика может перейти... от психологии к метафизике»⁴³. И, следовательно, они и представляются автору самым надежным ориентиром в осуществлении предлагаемого проекта.

Главная, конечная цель проекта подразумевается здесь вполне однозначно — придание богословию статуса, по крайней мере, очень близкого к основанной на опыте точной науке⁴⁴. Флоренский уверен в том, что вновь обретенные свидетельства религиозного опыта существующую церковную догматику не только не поколеблют, но, напротив, вполне утвердят⁴⁵. Аскетика и мистика, к которым он хочет обратиться, наряду с поэзией, искусством и музыкой, с этой точки зрения, включены в «соборный разум» Церкви, если только они прямо не расходятся со Священным Писанием.

Эта программная формула, с первого взгляда, легко объяснимая руководящей идеей всеединства и сводимая к использованному позже Флоренским в «Столпе и утверждении Истины» эклектическому методу сбора материала для исследования⁴⁶, вместе с тем, может быть воспринимается как указание на необходимость богословского исследования церковного богослужения, в котором как раз и используются основанные на аскетическом и мистическом опыте и поэзия, и музыка, и искусство.

³⁵ Флоренский П. О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7. С. 530–568.

³⁶ Флоренский П. А. О типах возрастания // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 283.

³⁷ Там же.

³⁸ Курсовое сочинение П. А. Флоренского «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906). Работа при жизни Флоренского опубликована не была. См.: Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 313–489.

³⁹ Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 560.

⁴⁰ Там же. С. 557.

⁴¹ Там же. С. 566.

⁴² Там же. С. 569.

⁴³ Там же.

⁴⁴ См.: Там же. С. 565–566.

⁴⁵ «Тогда только будут подлинно-верные сыны Церкви, когда они будут не привязаны к Церкви, а свободны каждую минуту мысленно спуститься до начал и мотивов своей веры и, спустившись, снова вернуться обратно, потому что того потребует правда» (Там же. С. 566).

⁴⁶ Благожелательные критики «Столпа» сравнивали этот метод в данном случае с пчелой, которая собирает нектар с самых разных цветков, но все собранное несет исключительно в одно место и ради одной только цели.

Как известно, именно этот шаг Флоренского (наряду с его усилиями по возвращению в русское богословие учения о Фаворском свете) особенно высоко оценил в своем докладе — рецензии на «Столп» Е. Н. Трубецкой⁴⁷.

Сам Флоренский в «Столпе» отметил: «У нас доселе не существует литургическо-богословия, т. е. систематизации богословских идей нашего богослужения. А ведь именно тут — живое само-сознание Церкви, потому что богослужение есть *цвет* церковной жизни и, вместе с тем, корень и семя ее. Какое богатство идей и новых понятий в области догматики, какое обилие глубочайших психологических наблюдений и нравственных указаний мог бы собрать тут даже не особенно усидчивый исследователь! Да, литургическое богословие ждет себе возделывателя»⁴⁸.

Опыт такого «возделывания», только как бы «по касательной» предпринятый в «Столпе», фактически был осуществлен впоследствии в «Философии культа». И здесь, наряду с результатом неизбежного постепенного *развития* мысли Флоренского, мы имеем более всего реализацию его изначального *плана*, в соответствии с которым в его трудах разработка своеобразно понимаемой «теодицеи» должна предшествовать «антроподицею». Наиболее полному и конечному их раскрытию в «Философии культа» (преимущественно в лекции «Таинства и обряды», 1918)⁴⁹ у Флоренского предшествует их краткое обсуждение в речи перед магистерской защитой в мае 1914 г.⁵⁰ и первое представление в «реферате» 1906 г.⁵¹

В обоих случаях речь идет о двух «путях» в религии, или, точнее, в религиозном развитии эмпирического человека. Разделять их можно только методологически, поскольку, по существу, это одновременные и встречные движения: «вверх» — от человека к Богу («теодицея») и «вниз» — от Бога к человеку («антроподицея»). На первом пути, в процессе богопознания, по преимуществу нужны догматы и, особенно, как показано Флоренским в «Столпе», необходим центральный из них — догмат единосущия⁵². Второй путь ведет к «освящению» человека и мира; именно здесь не отвлеченно-догматически, а, по мысли Флоренского, на самой практике должна раскрываться христология как тайна и центральное таинство Церкви. Иными словами, теория (в древнем смысле этого слова, как созерцание, переживание догматической истины) первого пути должна сопровождаться реальным, онтологическим причастием эмпирии к обожающим Божественным энергиям. Последнее и осуществляется в церковном богослужении, в его средоточии — таинствах и в средоточии всех таинств — Евхаристии⁵³. Методологически разделяя эти пути, Флоренский в своих собственных

⁴⁷ «... О. Флоренский делает один новый и в высшей степени важный шаг, который до него по-настоящему еще никем не был сделан... Он делает попытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении и в православной иконографии... Помню, как покойный Вл. С. Соловьев в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения и иконописи... Мне было в особенности приятно найти в книге о. Флоренского, который об этих устных беседах Соловьева, очевидно, не знал, почти буквальное воспроизведение той же мысли» (*Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преобразование ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2001. С. 291). Оценку «возвещения» Флоренским истины Фаворского света см.: Там же. С. 284–286, 313, но особенно в письме Трубецкого Флоренскому в начале января 1904 г. «Главное же для меня, — писал Трубецкой, — все-таки то глубоко радостное событие, что Вы этот свет так ярко возвещаете...» (Переписка кн. Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 103).

⁴⁸ Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 298–299.

⁴⁹ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 140–143.

⁵⁰ Флоренский П., *свящ.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 818–820.

⁵¹ Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 551.

⁵² См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 53–56.

⁵³ См.: запись о. Павла Флоренского 22 февраля 1915 г. (Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 456).

работах сначала реализует «опыт православной теодицеи» («Столп») и только затем обращается к богословско-философскому и научному анализу богослужения. Впервые упоминающий об этих планах «реферат» 1906 года, таким образом, отражает данный замысел в самих его истоках и, в этом смысле, интересен не только представленной там программой построения «опытной догматики». В нем уже звучат те самые идеи, которые получают свое наиболее полное раскрытие и развитие в «Философии культа». И при этом то, как именно они здесь представлены, позволяет с достаточной долей уверенности выявить основные источники, оказавшие определяющее влияние на всю специфику «возделывания» Флоренским православного литургического богословия.

«Присутствие» Владимира Соловьева во всех жизненных планах и теоретических построениях раннего Флоренского совершенно очевидно и специальных доказательств, как представляется, не требует. Гораздо менее исследована связь его концепций с трудами двух других мыслителей, также бывших, в разной степени, последователями Соловьева, с которыми Флоренскому довелось иметь также и личное общение. Оба они, в числе прочего, занимались с самого начала весьма близкой Флоренскому темой истории древнегреческих религиозных культов и мистерий, причем первый — Сергей Николаевич Трубецкой — проводил исследования на достаточно высоком академическом уровне, а второй — Вячеслав Иванович Иванов, анализируя известные ему исторические факты, подходил к проблеме с религиозно-мистической точки зрения.

С. Н. Трубецкой

Сергей Николаевич Трубецкой был одним из тех профессоров Московского университета, которых Флоренский сразу отметил, как «ученика» Владимира Соловьева⁵⁴. С. Н. Трубецкой организовал для студентов-первокурсников семинары по древней философии, на которых читались диалоги Платона и, несомненно, что, как в связи с Платоном, так и помимо Платона, на этом семинаре он обсуждал идеи своего только что умершего учителя и старшего друга, благодаря чему труды В. Соловьева «оживали» и представлялись особо актуальными для современной религиозно-философской мысли. Уже в конце 1903 г. обретается свидетельство того, что Флоренский достаточно хорошо знает собственные сочинения Трубецкого⁵⁵, из которых, в данном случае, следует обратить особое внимание на первую диссертацию «Метафизика в Древней Греции» (1890).

Рассматривая вслед за Соловьевым, весь мировой процесс как единое (всеединое) поступательное движение к заранее назначенной цели⁵⁶, принимая как неоспоримый факт наличие «религиозного всеединого сознания»⁵⁷ и нисколько не сомневаясь в его столь же всеобщем прогрессивном *развитии*⁵⁸, С. Трубецкой задает вполне

⁵⁴ См. письмо П. А. Флоренского сестре Юлии в начале ноября 1900 г. (Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы / автор-составитель П. В. Флоренский: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 217).

⁵⁵ Флоренский высказывает мнение, что, судя по сочинениям С. Н. Трубецкого, его можно обвинить в «неправославии» (см.: письмо П. А. Флоренского матери в конце ноября 1903 г. (Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы / автор-составитель П. В. Флоренский: В 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 443).

⁵⁶ «Кому известны законы развития идей, кому понятен метод философии, разумный ход ее, диалектика мысли человеческой в ее историческом развитии, тот яснее видит всеединую истину, изображаемую в различных исторических системах, тот не отрицает ее за видимые противоречия этих систем, но понимает смысл... этого многообразия, в котором царит внутреннее согласие» (Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. С. 6); ср.: имеет место «цельный и объективный логический процесс человеческой мысли в познании истины» (Там же. С. 7).

⁵⁷ Там же. С. 64.

⁵⁸ См., напр.: «Если первоначальное сознание находило божество непосредственно в стихийном явлении и поклонялось богу в явлении, то теперь совершилась абстракция, отделение

определенную и однозначную позицию для оценки исторического значения дохристианских мистерий, мифологии и теогонии. «Хаос Гесиода», который «заключает в своем различии потенции всех богов и тварей»⁵⁹, миф о растерзанном титанам Дионисе, сыне Зевса и Персефоны⁶⁰ и сказание о том, как «из пепла титанов, пожавших Диониса, и крови Геры, возникают люди, имеющие в себе часть титанического и часть божественного естества»⁶¹, учение Эмпедокла, у которого Любовь вначале «заключает полноту вещей, собирая их в одно вселенское тело», а «затем Вражда растерзывает это тело, ... вселяется в него..., чтобы вновь возвратиться в единство путем мирового процесса»⁶² и т. д., — все это, в рамках такого подхода, требует к себе самого серьезного отношения как различные исторические отражения и преломления постигаемой человечеством «всеединой истины»⁶³.

С. Трубецкой обнаруживает «естественный инстинкт, внушенный природой разнообразным народам»⁶⁴, и полагает, что посредством этой «естественной религии», дошедшей в мистериях до вывода о необходимости бога-спасителя и освободителя, древний мир оказался подготовленным к восприятию христианства⁶⁵. Задавая тему выяснения значения «мистерий как совершенного культа»⁶⁶, С. Трубецкой в дохристианских мистериях наблюдает прозрение в состоянии природы, которая «стенает, мучится и плачет по погибшей душе» и являет в себе «усилия воскресения»⁶⁷. «Грек, — пишет С. Трубецкой, — совершал таинства натурализма: он приобщался непосредственно производящим силам природы, он верил непосредственно в *богов хлеба и вина* и думал жить и возрождаться их внутренней силой»⁶⁸. Но «богов хлеба и вина» в метафизике С. Трубецкого, реально не существует, точно также, как и приобщение человека «производящим силам природы» здесь, очевидно, совершается только в человеческом сознании. Онтологическое значение мистериям Трубецкой придает только в христианстве, которое все «естественные производящие силы природы» *пресуществляет* «в мистическое тело Господне»⁶⁹ и дает «сверхъестественное преобразование твари и совершенное пресуществление ее в божественное тело»⁷⁰. Христианство, подчеркивает С. Трубецкой, «не воспринимает в себя языческие мистерии: в своей идее оно *пресуществляет* их, как все непосредственное и природное»⁷¹.

Боговоплощение и последующую за ним христианскую эпоху Трубецкой воспринимает именно как качественную границу, за которой стало возможно *реальное*

богов от природы... Из стихийной силы божество стало индивидуальностью, духом... Таким образом понятие божества постепенно изменилось: натурализм сменился теизмом... Конкретное единобожие, ... стало требованием, постулатом религиозного сознания грека» (Там же. С. 99–100). О сходстве в религиозном сознании греков и других народов см., напр.: Там же. С. 57; ср.: «Понятие о душе как о бессмертном разумном духе возникает гораздо позже, т. е. после периода представлений о мрачных, лишенных разумного сознания «тенях» в Аиде (Там же. С. 101).

⁵⁹ Там же. С. 57.

⁶⁰ Там же. С. 77.

⁶¹ Там же. С. 80.

⁶² Там же. С. 82.

⁶³ Там же. С. 6.

⁶⁴ Там же. С. 131.

⁶⁵ Там же. С. 128–129.

⁶⁶ Там же. С. 127; ср.: «Мистерии — таинства упования, теургия воскресения» (Там же).

⁶⁷ Там же. С. 127.

⁶⁸ Там же. С. 129.

⁶⁹ Там же. С. 130.

⁷⁰ Там же. Ср.: «Таинства по своей идее, — пишет Флоренский в журнале «Христианин» в 1907 г., — это начатки обожения твари, очаги, из которых распространяется Божественное тепло. Это — те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная творческая сила, преображающая человека, и через него — всю действительность» (Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 529).

⁷¹ Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 129–130.

онтологическое преобразование⁷². Это дает основание предполагать, что и мифологические образы «хаоса», «титанизма», борьбы в человеке двух начал и т. д. он доносил до студентов как те же ступени дохристианского развития человеческого сознания, обусловленного наблюдением древнего человека за жизнью природы⁷³.

Нетрудно заметить, что именно из такого рода идей Флоренский исходит в своих наиболее ранних работах философско-богословского содержания. Но при этом он, как можно видеть, занял особую позицию, на которой, нисколько не подвергая сомнению новое качество, которое принесло в мировой процесс христианство, мистерии «естественной религии» дохристианского язычества также рассматриваются как вполне реальный и действенный способ приобщения человека к высшим и даже Божественным сферам бытия. Так, уже в диалоге «Эмпирея и эмпирия» (июнь 1904) он пишет о таинствах как особых «объектах», субстанциально отличных от простых обрядов и церемоний⁷⁴. В таинствах дается переживание эмпирии и «традиционная теория» таинств, по его убеждению, восходит к «глубокой древности», поскольку уже тогда были известны случаи, «где сквозь эмпирию к сознанию прорывались иные слои действительности»⁷⁵. На этом примере особенно хорошо видно, как практически то же самое, что С. Н. Трубецкой исследовал лишь на уровне *сознания* (как эволюцию «всеобщего единого религиозного сознания») Флоренский принимает и начинает далее разрабатывать в плане онтологии⁷⁶.

Конечно, это — прямое следствие «символического миропонимания», онтологически связывающего все уровни бытия и доставляющего человеку (и всему миру) идеальное обожение вне зависимости от исторического события Боговоплощения⁷⁷. Если чувственный мир по самому факту своего устройства является «носителем иного мира, телом его, ... воплощает другой мир в себе, ... преобразуется, одухотворяется и превращается тем самым в символ, т. е. органически живое единство... символизирующего и символизируемого»⁷⁸, то возможность общения с высшим миром открыта всегда и никак не следует все дохристианские представления древних об их причастности мистической жизни природы считать благочестивой иллюзией⁷⁹.

Соответственно этому, и сюжеты древних мифов должны быть воспринимаемы как отражение и выражение *самой реальности* происшедшего и происходящего в мире и в человеке. Например, несомненно, что когда Флоренский в дополнительных

⁷² См., напр.: Там же. С. 141.

⁷³ См. также: «В языческих мистериях человек стремился интимно соединиться с природой, чтоб с ней умирать и с ней оживать ее вечными юными вещными силами» (Там же. С. 130). Но постепенно «усиливается сознание ложности природного бытия, его греховной нечистоты» и «периодическое... умирание жизни, погружение солнца в зимнюю полумрачную область получает новое нравственное значение искупления и очищения; из натуралистического мифа рождается божественная драма» (Там же. С. 132–133).

⁷⁴ Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 172.

⁷⁵ Там же. С. 183.

⁷⁶ С этой точки зрения, если религиозное сознание меняется, то происходит это под действием факторов, природа которых, во всяком случае, лежит за пределами сознания. С этой основополагающей идеи, собственно, и начинается сам диалог «Эмпирея и эмпирия»: «абсолютное мировоззрение», т. е. мировоззрение, основанное, в числе прочего, на религии и религиозном опыте, человеку не «удается» (т. е. не достигается им самим), а дается (Там же. С. 147).

⁷⁷ Подробное исследование этого вопроса см.: Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. С. 200–213.

⁷⁸ Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия. С. 178.

⁷⁹ Можно предположить, что именно такой вывод — об иллюзорности религиозных верований в дохристианскую эпоху, следующий из сочинений С. Трубецкого, и явился основанием для молодого Флоренского признать эти сочинения «не православными». См. выше. Ср. также в записи Флоренского 10 октября 19010 г.: «В теле своем мы ощущает весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то „странная“ тайная связь соответствия между отдельными сторонами тела и частями мира... Отсюда натурализм в язычестве, космизм» (Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 429).

материалах к «Столпу» сравнивает «Жизнь» и «Смерть» с полюсами *одного* магнита, которые никакими усилиями, в *самом принципе* невозможно разделить⁸⁰, он, в числе прочего, руководствуется и отраженной в мифах идеей о лежащей в основе мира борьбе и единстве противоположных начал. Но С. Трубецкой в своих поисках свидетельств «исхода» древнего язычества к христианству, четко зафиксировал и другую идею — о конечной победе Любви над Враждой, Жизни над Смертью. Разделяясь из единого целого и вступая в противоборство, эти два мировых начала снова приходят к единству⁸¹, правда, пройдя (или периодически проходя) через некий максимум превалирования одного над другим. Так Вражда терзает единое «вселенское тело», собранное Любовью, или титаны терзают божественное тело Диониса. В последнем случае важен еще и финал мифа, передаваемый Трубецким как возникновение человечества, имеющего в себе два естества — божественное и титаническое.

Поддержать убеждение в том, что миф каким-то образом отражает мистическое (мистериальное) постижение тайны человека, раннему Флоренскому, безусловно, помогав Соловьев, указавший в «Чтениях о Богочеловечестве», что «вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальной природой»⁸² и что «взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества»⁸³.

Весь ход мирового процесса, по Соловьеву, состоит «в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал»⁸⁴. Начало божественное относится к тому в человеке, что связано с его личностью⁸⁵, но полнота Божества (и, в системе всеединства — всего бытия) личным бытием не исчерпывается. Есть еще то, что Соловьев называет «универсальной божественной сущностью». Это — тот из «божественных элементов», который «был в особенности воспринят гением эллинизма», подобно тому, как другой «элемент» — «безусловная личность Бога» — открылся «по преимуществу гению народа иудейского»⁸⁶. Представляется, что здесь, в синтезе этих идей с мифологемой божественно-титанической природы человека, лежит основание для развиваемого Флоренским в «Философии культа» оригинального литургического *богословия*.

В. И. Иванов

В 1904–1905 гг., только выстраивая планы постепенного (через разработку «теодиицеи») подхода к такому развитию, и «реалистически», в соответствии с концепциями Соловьева, воспринимая добытый и обработанный С. Трубецким фактический материал, Флоренский знакомится с Вячеславом Ивановым, сначала, в основном, заочно, через его первые статьи о культе Диониса, опубликованные в тех же изданиях Мережковских, с которыми в те же годы сотрудничал и сам Флоренский⁸⁷.

⁸⁰ См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 531. Ср.: «Умирание есть условие жизни» (Там же. С. 530).

⁸¹ См., напр.: Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 82.

⁸² Соловьев В. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и прим. А. Б. Муратов. СПб.: «Художественная Литература», 1994. С. 187.

⁸³ Там же. С. 188.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ См., напр.: Там же. С. 47, 100–101 и др.

⁸⁶ Там же. С. 106.

⁸⁷ Первая публикация Флоренского в журнале «Новый путь» состоялась в 1903 г. (Флоренский П. О суевории и чуде // Новый путь. 1903. № 8). В следующем, 1904 г., Мережковские опубликовали еще две статьи Флоренского (Флоренский П. Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3; Флоренский П. О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9) и в этих же номерах журнала продолжалась публикация работы Вячеслава Иванова «Эллинская религия страдающего бога» (Новый путь. 1904. № 1. С. 110–124; № 2. С. 48–77; № 3. С. 38–61; № 5. С. 29–40; № 8. С. 17–26; № 9. С. 47–70). Другая работа Вячеслава Иванова

По всей видимости, Флоренский обратил особое внимание на Вячеслава Иванова самостоятельно, увидев в его творчестве близкие себе темы, но, несомненно, развитию этого интереса способствовал В. Ф. Эрн. Инициатива состоявшегося в Женеве знакомства с Эрном исходила от самого Иванова⁸⁸ и в письме Флоренскому осенью 1904 г. Эрн так передавал высказанные в беседе мысли Иванова: «Мне нравится это искание Диониса... Эта радость встречи. Так радостно узнавать Христа под чужою маскою, под чужим именем»⁸⁹. «Мир, — пишет Эрн со слов Иванова, — это страдающий Бог. Это Божий Сын в разлучности с Богом Отцом» и добавляет от себя: «только в этом видит он (т. е. Иванов — Н. П.) возможность теодицеи». Но «я чувствую, — пишет Эрн, — что Христос для Иванова не есть центр и все, не есть средоточие его жизни и воззрений. Он пусть и радуется Христу — не потому, что это — Христос, а потому, что это искание и встреча доставляет ему радость»⁹⁰.



Вячеслав Иванов

Когда Эрн сообщил Флоренскому о переезде Иванова из Швейцарии в Москву⁹¹, Флоренский в ответном письме (25 декабря 1904 г.) высказал намерение лично с ним встретиться⁹², а в письме Эрну 21 сентября 1905 г. просил достать несколько книг, в том числе и «Религию Диониса» Вячеслава Иванова⁹³. На работу Иванова «Эллинская религия страдающего бога» Флоренский ссылается в своей курсовой работе 1907 г.⁹⁴, дочери Иванова — Лидии — принадлежит свидетельство того, что Флоренский был на одном из собраний на «Башне» в Петербурге, по всей видимости, в 1907–1908 гг.⁹⁵ С осени 1913 г. отношения Флоренского с Ивановым уже приняли характер тесного личного общения⁹⁶: Иванов присутствует

«Религия Диониса» была напечатана в журнале «Вопросы жизни», который считался преемником «Нового пути» и издавался в 1905 г. издателем Д. Е. Жуковским и редактором Н. О. Лосским, с участием С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева (*Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185–220; № 7. С. 122–148*).

⁸⁸ Переписка В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского (1900–1911) / публ., комм. Павлюченкова Н. Н. // Русское богословие: исследования и материалы. 2016. М.: Издательство ПСТГУ, 2016. С. 166.

⁸⁹ Там же. С. 165.

⁹⁰ Там же. С. 166.

⁹¹ Там же. С. 167.

⁹² Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна. С. 210–211.

⁹³ Там же. С. 217.

⁹⁴ См.: *Флоренский П., свящ.* Священное переименование. М., 2006. С. 332.

⁹⁵ См.: «Среды со смертью мамы были отменены. Но изредка на Башне происходили большие собрания... Сидит студентик, кажется, в потертой форме, неказистый шатен с длинным носом. Он молчит, сидит весь собранный в себя, спустив нос в тарелку; и так и не поднимает его в течение всего ужина. Его зовут Павел Флоренский» (*Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М.: Феникс, 1992. С. 33*). В связи со смертью первой жены Иванова — Лидии Зиновьевой-Аннибал собрания на «Башне» прекращались в период с октября 1907 по осень 1908 гг., после чего проводись до осени 1909 г. Таким образом, по всей видимости, Флоренский мог посетить одно из таких собраний во время своего последнего, 1907 — 1908 учебного года в Академии.

⁹⁶ См. также: в письме Эрну из Сергиева Посада 10 февраля 1911 г. Флоренский просит передать «почтеннейший поклон» Вячеславу Иванову (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / Публикация, коммент. Павлюченкова Н. Н. // Русское богословие: исследования и материалы. Выпуск 2. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 193). Инициатива тесных контактов

на магистерской защите Флоренского (май 1914), после чего Флоренский несколько дней проводит в доме Иванова в Москве⁹⁷; в 1915 г. Флоренский посвящает Иванову свою работу «Не восхищения непщева» и т. д.

Все это время Флоренский и Иванов взаимно обогащают творчество друг друга, приходя к общему пониманию и общей трактовке целого ряда проблем и вопросов. Достаточно сказать, что оба мыслителя, в целом, идентично осмыслили символ⁹⁸, двуединство феномена и ноумена⁹⁹, церковное богослужение как «синтез искусств»¹⁰⁰. В «Иконостасе» (1922) Флоренский также, как Иванов (еще в статье 1905 г.) для описания мистического опыта использует понятия «восхождение» и «нисхождение»¹⁰¹ и развивает тему маски (а также отражения и изображения человеческого лица), заданную Ивановым также еще в 1905 г.¹⁰² Можно заметить еще, что даже в своей критике указанного в «Столпе» «эстетического критерия» церковности Иванов объединяется с Флоренским в признании того, что этот критерий «несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического созерцания»¹⁰³, т. е. — существует действительно духовная красота, по которой можно распознавать подлинность мистического опыта.

По большей части эти параллели в творчестве Флоренского и Вячеслава Иванова уже исчерпывающим образом обозначены в литературе¹⁰⁴. Влияние на Флоренского

принадлежала Иванову: из первого известного письма к нему Флоренского от 26 ноября 1913 г. видно, что Иванов попросил Флоренского прислать ему его статьи (см.: Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 98).

⁹⁷ См.: Там же. С. 93.

⁹⁸ Для Иванова символ, например, есть «форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, — медиум струящихся через нее богоявлений» (Иванов В. Границы искусства (1913) // Иванов В. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. II. С. 647), а в своей совокупности символы составляют «иерархию планов божественного всеединства» (Иванов В. Две стихии в современном символизме (1908) // Иванов В. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. II. С. 537).

⁹⁹ См., напр.: реальное раскрывается в «явлении и существе своем» (Там же. С. 538–540).

¹⁰⁰ В современном церковном богослужении, согласно Иванову, представлены «все искусства» (Иванов В. Чурленис и проблема синтеза искусств (1914) // Иванов В. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. III. С. 167). У Флоренского в октябре 1918 г. на эту тему был подготовлен доклад «Храмовое действо как символ искусства» (См.: Флоренский П., свящ. Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 199–213)

¹⁰¹ См.: Флоренский П., свящ. Иконостас // Флоренский П., свящ. Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 84–85). Когда душа «восхищается в область невидимого — это дионисическое расторжение уз видимого» (Там же. С. 85). Ср. у Иванова: в «восхождении» нет «межей и пределов. Все формы разрушены, грани сняты, нет личности»; в «нисхождении» мы возвращаемся для земли «очищенными и усиленными» (Иванов В. Символика эстетических начал (1905) // Иванов В. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. I. С. 829).

¹⁰² Маска, снятая с лица умершего и на его лице лежавшая, пишет Иванов, «не только удерживает последнее дыхание жизни, но и вдохновляет им живого ее носителя до полного отождествления ее носителя с обожествленным умершим» (Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1906. № 6. С. 202); линии лица, даже отраженные в воде или в зеркале, а также отображенные в изваянии и живописи, «поглощают и удерживают часть душевной силы человека, выделившего из себя свой образ. Изображение — истинный фетиш» (Там же. С. 200). Ср. у Флоренского в «Иконостасе» (Флоренский П., свящ. Иконостас. С. 91, 179–183). «Маска покойного — это сам покойный не только в смысле метафизическом, но и в физическом; он здесь, сам он являет нам свой лик» (Там же. С. 183).

¹⁰³ Иванов В. Живое предание // Иванов В. Собрание сочинений. Т. III. С. 806.

¹⁰⁴ См., напр.: Шишкин А. О. границах искусства у Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // Вестник РХД. 1990. № 160; Шишкин А. Б. О. Павел Флоренский — В. И. Иванов и его семья. Переписка (О символическом образе, мифе и догмате) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: «Русские словари», 1999. С. 93–94; Берд Р. Символ и печать у Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб.: РХГА,

работ Иванова, посвященных культу Диониса, конечно, также отмечено¹⁰⁵, но оно представляется гораздо шире и значительнее, чем просто увлечение Флоренского заданной Ивановым темой глубокого духовного единства христианства и дохристианского эллинизма¹⁰⁶. Есть свидетельства увлечения Флоренского в 1909 г. и самой мистикой Диониса¹⁰⁷, что в условиях уже сформировавшейся к тому времени его церковности показывает, насколько однозначным и несомненным было для него лежащее в глубине духовное тождество дионисийских мистерий и церковных таинств. Флоренский не проводит собственных исследований религии и мистики Диониса, но удивительным образом оказывается почти полностью согласным с выводами Иванова.

2016. С. 193–218; *Оботник Г.* «Филия» Вячеслава Иванова как ракурс к биографии // Там же. С. 423–426, 428–429; *Пайман А.* У водоразделов мысли: кризис или крушение? (тема «гуманизма» у Вячеслава Иванова, А. Блока и о. Павла Флоренского) // Там же. С. 493–502; *Бужор Е. С.* Философия символа Вячеслава Иванова и Павла Флоренского // Вестник РУДН. Серия Философия. 2016. № 4. С. 70–77; *Марченко О. В.* Символика сердца в размышлениях Вячеслава Иванова, В. Эрн и о. П. Флоренского: некоторые замечания // *Rossica Lublinensia*. Т. VII. Lublin, 2012. S. 49–61.

¹⁰⁵ См., напр.: *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Глава IV «Эдем возвращенный, или православие как мистерия»; *Бонецкая Н. К.* Античная школа у монастырских стен // *Звезда*. 2017. № 9.

¹⁰⁶ См. в статьях Иванова 1904–1905 гг.: Христианская Церковь — «достойнейший наследник» Эллады (*Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 2. С. 60); возникающее христианство воспринимает в себя «внушения... из древнего религиозного опыта», полученного в дионисийских мистериях (*Иванов В.* Религия Диониса // *Вопросы жизни*. 1905. № 7. С. 135). У Флоренского в статьях 1918–1920 гг.: — «храмовое действо» — «это все антично и живет как наследие и единственная прямая отрасль древнего мира, в частности — священной трагедии Эллады» (*Флоренский П., свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 221). Также у Флоренского «античным» вдруг оказывается все, что связано с деятельностью в России преп. Сергия (*Флоренский П., свящ.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 220–221) и в самой Троице-Сергиевой Лавре он обнаруживает желание создать «живой музей», именуемый им «русскими Афинами». Это, как он замечает, помогло бы «воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу» (Там же. С. 236). Он на всю жизнь связывает себя с Сергиевым Посадом и наблюдает здесь даже не просто полноценное преемство от Византии, но сам чистый, незамутненный никакими историческими искажениями, «эллизм», «теплый еще и полный внутреннего трепета и света» (*Флоренский П., свящ.* Моленные иконы преподобного Сергия // *Флоренский П., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 257. На келейной иконе преп. Сергия — Божией Матерью Одигитрией Флоренский улавливает такой признак «античности» — «духовный отклик на жизнь», мотив «умудренной зрелости и величавого достоинства мысли, знающей жизнь не в мечтательных образах, а в ее расцвеченности и порче и все же, при глубоком знании нецельности жизни, — в себе хранящей бодрую надежду и спокойное „да“ бытию» (Там же. С. 263). Именно поэтому, с его точки зрения, Одигитрия, «глубоко антична» (Там же. С. 266–268). Древняя Русь, согласно Флоренскому, возжигает «прометеев огонь Эллады» (*Флоренский П., свящ.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 222); «вся Русь, в метафизической форме своей сродна Эллинству», а ее духовный родоначальник — преп. Сергий — воплотил в себе «эллинскую гармонию совершенной... личности» (Там же. С. 221).

¹⁰⁷ См. в «Дневнике» А. В. Ельчанинова, запись 24 сентября 1909 г.: «Я запишу только одну часть разговора, особенно для меня важную, хотя мысли эти я слышал от него полтора года назад, прошлой весной». Далее идет запись слов П. А. Флоренского, в то время первый год преподававшего историю философии в Московской духовной академии: «Вот теперь мы с тобою пишем о Дионисе; ведь я должен же пережить все это, перечувствовать, сегодня я не спал всю ночь, от какого-то общего возбуждения, как будто я сам участвовал в оргиях. И так все. Так и с лекциями. Я знаю, что в последующих лекциях я дам христианский синтез, но пока я излагаю, я не могу не проникаться симпатическим отношением к своему предмету» (цит. по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост., вступ. ст., коммент. В. И. Кейдан. М., 1997. С. 210).

В статьях 1904–1905 гг. Вячеслав Иванов представляет практически те же идеи, которые Флоренский выделял в работах С. Трубецкого. «Смерть, — пишет Иванов, — только обратная сторона жизни: это было сознано народной душой прежде, чем провозглашено мудрецами»¹⁰⁸. В мифах Дионис растерзывается и пожирается титанами, «из пепла которых возникает род человеческий»¹⁰⁹, но это, согласно Иванову, не только прозрение в тайну грядущего христианства, а отражение реального «мистического приобщения» древних «страдающему Всеблагу»¹¹⁰ и постижение ими тайны «вселенского страдания», тайны мира, жертвенно страдающего «через разъединение и разъятие божества, в себе единого»¹¹¹.

«Мы склонный думать, — писал Иванов, — что исследованное нами богопочитание обращает нас к самому зарождению религии в человеческом духе и что именно из экстатических состояний души проистекла религия»¹¹². А в статье, опубликованной годом раньше, Иванов выяснил, что в экстазе, переживаемом при закалании или растерзании жертвенного животного, рассматриваемого как Дионис¹¹³, отражаются «глубовкие и мрачные основы народного богочувствования»¹¹⁴.

Ограничивая свои исследования только собственно культом Диониса, Иванов вполне ясно давал понять, что эти изыскания как для него самого, так и для всего человечества имеют не только чисто исторический интерес. Именно «дионисийская идея», согласно Иванову, дала «культ верховного бога»¹¹⁵, а возникающее христианство восприняло в себя древний религиозный опыт, полученный в дионисийских мистериях¹¹⁶. Но к настоящему времени этот «признак первоначального христианского богочувствования» оказался в определенной степени «затемнен» и «изглажен» из христианского сознания и потому теперь должен быть восстановлен «для полноты христианской жизни»¹¹⁷.

Нетрудно заметить, что Флоренский прямо начиная с «реферата» 1906 г., занялся именно этим. Его, как кажется, менее всего интересовал сам по себе древний культ Диониса, но утрата должного восприятия «мистики жертвы», «мистики крови» для него было равносильно уничтожению религии и самого человека, как живого онтологического единства двух миров, т. е. того единства, которое пошатнулось и которое религия призвана восстанавливать. И Флоренского возвращение в современное христианство отчасти утраченного в нем древнего общечеловеческого опыта. Центральным моментом здесь является полное принятие им тех оснований, по которым Иванов таким общечеловеческим опытом признал именно культ и мистику Диониса.

Вместе с тем, если Иванов хотел, как кажется, просто *вернуть* в христианство, как он полагал, свойственную ему мистику Диониса, то для Флоренского не такое возвращение само по себе было бы достаточным для «восполнения» христианства. Для Флоренского, воспитанного также еще и на идеях С. Н. Трубецкого, было важным показать, что дохристианский общечеловеческий религиозный опыт — это свидетельство бессознательных порывов человеческого естества, не находящих своего удовлетворения и получивших таковое только во Христе.

¹⁰⁸ Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 128.

¹⁰⁹ Там же. № 2. С. 56.

¹¹⁰ Там же. № 1. С. 117.

¹¹¹ Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 134.

¹¹² Там же. С. 137.

¹¹³ Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 2. С. 55.

¹¹⁴ Там же. С. 49.

¹¹⁵ Там же. С. 123.

¹¹⁶ Там же. С. 135.

¹¹⁷ Там же. С. 137. Ср. из письма Е. Герцык к В. Гриневиц от 13 февраля 1908 г.: Иванов «хочет и верит, что будет религиозным реформатором, он уже намечает себе новый, небывалый путь в мистике — не одинокий, а общинно-мистический» (Сестры Герцык. Письма / сост. и комм. Т. Н. Жуковской. СПб.-М., 2002. С. 509).

«Догматизм и догматика» (1906)

«Реферат» о догматике и «догматизме», прочитанный в начале 1906 г., уже содержит явные свидетельства совершившейся в мысли Флоренского «встречи» Сергея Трубецкого с Вячеславом Ивановым. Флоренский начинает свое выступление с тезиса о том, что «обновленное сознание не удовлетворяется уже простой данностью Бога, но *требует* еще оправданности Его (подчеркнуто мной — Н. П.)»¹¹⁸. Это обновление, как выясняется далее, есть «великая революция духа, внесенная в мир Христом» и превратившая в долг и необходимость то, что прежде, «для мифологического сознания», было «беззаконием»¹¹⁹. Таким образом, «теодицея», как требование истинного познания Бога (а потому, по мысли Флоренского, прежде всего — *непосредственного переживания* Бога, встречи с Ним «лицом к лицу»)¹²⁰ была запросом человеческого сознания и до христианства; христианство дает возможность такого познания¹²¹ и, вместе с тем, позволяет правильно оценить отраженное в дохристианских мифах «богоборство». «Кажущееся богоборство открывается пред исцеленными очами как богоношение», отраженные в мифах «богосостания» Прометей и Титанов оказываются «современным» христианством¹²².

Флоренский везде ведет разговор на уровне человеческого *сознания* и одновременно как бы устанавливает и тут же размывает четкую границу между христианской и дохристианской эпохами в истории человечества. Христианское сознание *знает* трансцендентного Бога в то время, как дохристианскому язычеству было доступно лишь созерцание имманентных миру «Сил Божиих». Но при этом христианское «бого-ношение» — это тоже самое дохристианское «бого-борство», только в христианскую эпоху опознанное в своем действительном качестве. «Прометей» и «титаны» — не нечто чуждое человеческой природе, что христианское сознание должно преодолеть, но, напротив, это и есть главный двигатель, направляющий человека к истинному богопознанию.

С. Трубецкой имел в виду подготовку человеческого сознания к христианству через эволюцию в осмыслении периодических процессов жизни и смерти в природе; Флоренский, говоря на его языке, утверждает, что титаническое бого-восстание, направленное на убийство и растерзание бога, было заложено в самой человеческой природе и отражается в человеческом сознании бунтом против какого-либо всемогущего Карателя, Благодетеля и т. п., навязанного ему извне. Приход Христа не устраняет этот бунт, а раскрывает его подлинный смысл и дает ему удовлетворение. Вся основная мысль «реферата» заключается в указании на необходимость обретения современным человеком утраченного религиозного опыта, поскольку без него христианская догматика превращается в отвлеченные схемы и фактически оставляет человеческое сознание без той «революции духа», которую принес Христос. Современный человек бунтует против Бога, не зная того, что этот бунт связан с глубокими «титаническими» реальностями его природы, которые ищут и не находят своего удовлетворения. Им нужно дать *правильный выход*, — реальным причастием к религиозному опыту, который, как далее будет показывать Флоренский, обретается в христианских таинствах.

С. Трубецкой с Вячеславом Ивановым «встречаются» в этих идеях Флоренского не только там, где незаметно совершается переход с уровня сознания на более глубокие основы человеческого существа, но и в самой главной мысли, которая уже руководит Флоренским: христианство действительно *обновляет* человека, но суть этого

¹¹⁸ Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 550.

¹¹⁹ Там же. С. 552.

¹²⁰ См.: Там же. С. 554.

¹²¹ См.: «Сознанию христианскому поведаны тайны Божии, оно знает Отца, Которому кланяется... Христианство подымает сознание над всем имманентным миру и ставит лицом к лицу с Самой трансцендентной Личностью Божией» (Там же. С. 554).

¹²² Там же. С. 551–552.

обновления — в опознании происходящего в нем самом, в возможности правильного направления действия тех стихий, которые заложены в его естество.

В «реферате» Флоренский не цитирует историко-религиозные и философские работы Иванова, а лишь дважды иллюстрирует сказанное ссылкой на его стихи. «Солнце Эммауса» первой цитаты¹²³ — это, конечно, просвещающее действие встречи с Христом, причем Флоренский, как можно думать, в это время уже знаком с традиционным восприятием событий, описанных в конце Евангелия от Луки, согласно которому «эммаусские» путники узнают Христа именно после совершенного Им таинства Евхаристии. Вторая цитата — из только что опубликованного в сборнике «Северные цветы Ассирийские. Альманах IV» (1905) стихотворения Иванова «Тантал», в котором богоносец и есть богоборец: «Бога объявший, — с богом он борется; Пламень объявший, пламенем избранный»¹²⁴.

Лишь частично и в самом общем виде озвучив эти идеи в «теодицее» (начиная с «реферата» 1906 г. и кончая «Столпом», над которым Флоренский, на самом деле, работал с 1904 по 1912–1914 гг.), Флоренский впоследствии продумал и нашел их богословскую интерпретацию (о чем свидетельствуют его записи 1914–1915 гг.¹²⁵) и представил их в тех лекциях цикла «Философии культа», в которых его «литургическое богословие» непосредственно переходит к анализу церковных таинств. По преимуществу, это лекции «Таинства и обряды» (12–14 мая 1918 г.) и «Семь таинств» (19–20 мая 1918 г.).

«Философия культа» (1918)

О том, что свои мысли по богословской интерпретации «титанического» начала в человеке о. Павел не признавал случайными, о чем свидетельствуют, например, его указания о *переписывании* некоторых записей, сделанных чуть ранее. Так, вся основополагающая концепция «усии-ипостаси» в человеке, которая представлена в лекциях 1918 г., содержится в записи, датированной 29 декабря 1914 г. и содержащей пометку: «переписано в поезде» 8 февраля 1915 г.¹²⁶ Здесь сказано, что «титаническое — это из земли выросшее. Титаны — чада земли. Понятно, что выросшее — это *эманативное* и потому *безликое*»¹²⁷.

Противоположное «Титанам» начало в тексте записи и на нарисованной схеме обозначается как «Диавол» с замечательными (правда, не полностью поддающимися расшифровке) пояснениями: «Диавол» — «пусто, но умно»; «Титаны» — по-видимому, наполненное онтологическим содержанием, «но глупо»¹²⁸. Эти два начала здесь же интерпретируются как соответственно «ипостась» и «усия». В Боге они находятся, как очевидно из схемы, в состоянии некоей «связи», тогда как в человеке имеет место «расколотость ипостасного и усийного»¹²⁹.

Несомненно, что только в этом, последнем случае можно говорить о «слепоте» и «безумии» титанического или о «зломном упорстве» умного, но не обладающего онтологической реальностью «Диавола». Все это не может иметь места в Боге, где (как Флоренский особо подчеркивал еще в «Столпе»¹³⁰) ипостась и усия уравновешены

¹²³ См.: Там же. С. 551.

¹²⁴ Там же. С. 552.

¹²⁵ См.: Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 454–456.

¹²⁶ В период с 24 января по 23 февраля 1915 г. *свящ.* Павел Флоренский вел пастырское служение при походной церкви «Военно-санитарного поезда Черниговского дворянства» в военно-санитарном поезде им. Черниговского дворянства. Дневник Флоренского «В санитарном поезде Черниговского дворянства» содержит записи, датированные 31 декабря 1914 — 11 июня 1915.

¹²⁷ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 454.

¹²⁸ См.: Там же.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 55–57.

и для человеческого рассудка представляют собой антиномию тождества-различия. Флоренского можно понять так, что только случаи превалирования одного начала над другим позволяют охарактеризовать из свойства: «На титаническом лежит роковая слепота, допускающая разрушение, у Дьявола же злобное упорство, не имеющее выхода. Титаны *вопрошают*, не всюду ли «Гие (ль) творческие тайны? (Вячеслав Иванов), а Дьявол же просто говорит „нет“»¹³¹.

Следующие записи, сделанные с ночи 29 декабря до ночи 31 декабря 1914 г., также переписанные и дополненные 8 февраля 1915 г., фиксируют некоторые важные выводы Флоренского: «титаническое начало не грех», «оно, как бытие, — от Бога», но на почве его «стихийной силы» может осуществляться как добро и как зло, творческое созидание или разрушение. Оно — «начало, *потенция* всякой деятельности»¹³². Но, само по себе, оно есть «именно *аффект*, ибо титаническое безумно и безлико, и объяснить ему нет возможности»¹³³.

Называя этот «аффект» ницшеанским термином «Wille zum Macht» — «Воля к власти»¹³⁴, — и имея в виду стихийное и безумное стремление властвовать «пред Богом и *над* Богом»¹³⁵, Флоренский раскрывает свое понимание главной причины Боговоплощения: человечеству, в силу *такого* устройства его природы, нужно было дать возможность «растерзать» Бога. «Растерзав Христа, — записывает он, — человечество сорвало свой гнев на Бога, — и потому во Христе (Христом) примирилось с Богом»¹³⁶. Этим актом «титаническое приводится на свое место, вправляется в сочленение свое»¹³⁷.

Здесь, в попытке наиболее адекватно воспринять мысль Флоренского, как представляется, нужно обратиться к одному характерному месту в раннем диалоге «Эмпирея и эмпирия» (июнь 1904). «Своим грехопадением, — пишет там Флоренский, — человек нарушил... мистический порядок бытия..., причем это отношение духа к Божеству *первое* всякого „состояния сознания“... Человечество не могло из себя создать исцеляющих средств,... а в данном случае нужно было воздействовать в мистической области... У человека не было сил изнутри действовать; потому стал действовать за него Бог», ставший человеком¹³⁸.

И представляется вполне очевидным, что в записях конца 1914 — начала 1915 гг., о которых идет речь, Флоренский подразумевает ту же последовательность: «грехопадение» как появление дисгармонии усли и ипостаси, стихийное «восстание» титанической усли, которое невозможно было усмирить никакими поучениями и проповедями («объяснить» этому аффекту «нет возможности») и спасительное деяние Божества, которое делается страдательным и удовлетворяет тем самым возникший в человечестве аффект¹³⁹.

В этом свете, в тех же записях, таинство Евхаристии трактуется как «возвращающееся периодически богоубиение, богозаклание и пролитие Божественной Крови», что «есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев

¹³¹ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 455.

¹³² Там же. С. 455–456.

¹³³ Там же. С. 455.

¹³⁴ Как известно, Ницше принадлежит трактовка греческой трагедии как динамического равновесия «диониса» и «аполлона». Вячеслав Иванов писал, что к изучению «религии Диониса» его обратил «могущественный импульс Ф. Ницше», но это, однако, не помешало ему пойти в ином, чем у Ницше, направлении. (Иванов В. И. Дионис и прадиионисийство. СПб, 2000. С. 11–12). О Влиянии Ницше на Вяч. Иванова см., напр.: Ваганова Н. А. Дионисийство как прахристианство в книге Вячеслава Иванова «Дионис и прадиионисийство» // Вестник ПСТГУ. I. Богословие, Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 72–73.

¹³⁵ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 455.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Флоренский П. Эмпирея и эмпирия. С. 156–157.

¹³⁹ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 455.

удовлетворяется Богом»¹⁴⁰. «Только евхаристия может приводить в равновесие противоборствующие ипостась и усия в человеке» (запись 8 февраля 1915 г.)¹⁴¹; и, если «все таинства суть окружение, условие или следствие таинства таинств — евхаристии», а «евхаристия направлена на умягчение именно титанического начала в человеке», то, следовательно, «и *вся* иерургия имеет не иную цель, хотя бы это непосредственно и не было видно с полной ясностью» (запись 22 февраля 1915 г., «ночное дежурство, санитарный поезд») ¹⁴². Очень существенный вопрос о сути той первоначальной ситуации, когда возникла обозначенная дисгармония в человеке усии и ипостаси («грехопадение»), остается в этих записях без ответа, но указано, что «борьбой с дьявольским началом в человеке занимается теодицея, борьбою же с титаническим — антроподицея»¹⁴³.

В самих лекциях по «Философии культа» Флоренский поясняет необходимость рассмотрения человека как «двуединства» ипостаси и усии¹⁴⁴, прежде всего, с точки зрения пояснения сути «первородного греха и поврежденности человеческой природы»¹⁴⁵. В противном случае¹⁴⁶, человек воспринимается либо только как одна личность — ипостась, не имеющая «бытийственных корней», либо как голая стихийность, усия. Возникающие при таком рассмотрении, соответственно — варианты морализма (например, Л. Толстой) и имморализма (например, В. Розанов) либо не видят «стихийности» в человеке, либо не допускают «нравственной личности как силы самоопределения»¹⁴⁷. В обоих случаях, согласно Флоренскому, не признается «порча» человеческой природы, которая («порча») заключается не в самом существовании или в «непригодности» в человеке усии и ипостаси как таковых, «а в разрушении их связи и соотношения, в их несоответствии друг другу, в разложении цельного человека на два не приводимые с тех пор к единству начала»¹⁴⁸.

В тексте лекций практически без каких-либо существенных изменений приведена та же схема двух начал — «Титанов» и «Диавола»¹⁴⁹, но, в отличие от записей рубежа 1914–1915 гг., дано исчерпывающее пояснение: «В Боге гармония усии и ипостаси. Лицо Божие всецело выражает Его Существо. Существо Его всецело выражается Лицом Его. В человеке, напротив, антиномия полюсов не находится в гармонии: темная подоснова бытия восстает на лик, требуя от него реализации; лик поработает стихийное волнение, добываясь *своей* правды»¹⁵⁰. И здесь же делается важное уточнение: теодицея и антроподицея, охарактеризованные в более ранних записях как «борьба» соответственно с ипостасью и усией, теперь названы «путями» их «освящения»¹⁵¹.

В целом, пространным дополнением и пояснением идей, изложенных в записях 1914–1915 гг., является почти вся лекция «Таинства и обряды». Флоренский отмечает, что сама природа человека (усия) и есть та «бездна», которая рождает аффекты¹⁵² и которую знал Тютчев¹⁵³. Это — «прибой стихий», «слепая, напирющая мощь», которая не имеет «в себе смысла»¹⁵⁴. Ее называли «дионисическим» началом, но более точно,

¹⁴⁰ Там же. С. 456.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 455.

¹⁴⁴ Там же. С. 154.

¹⁴⁵ Там же. С. 140.

¹⁴⁶ Флоренский обращает внимание на то, что применение терминов «усия» и «ипостась» к чему-либо, помимо учения о Боге, вызывает «недоумение» даже у тех, кто прошел «богословскую школу» (Там же. С. 138–139).

¹⁴⁷ Там же. С. 138–139.

¹⁴⁸ Там же. С. 140.

¹⁴⁹ Там же. С. 138.

¹⁵⁰ Там же. С. 136.

¹⁵¹ Там же. С. 140.

¹⁵² Там же. С. 129.

¹⁵³ «Тютчев знал эту темную подоснову бытия» (Там же. С. 133).

¹⁵⁴ Там же. С. 132.

«или, по крайней мере, менее двусмысленно» ее следует называть началом титанического¹⁵⁵. Как «из земли выросшее», оно «безлико», «вечно алчет, вечно напирает, вечно бунтует», как пучина морская непрестанно бьется о прибрежные скалы¹⁵⁶. Но это — именно та мощь, «в которой начало вещей; это — рождающая бездна», причем — в этом же контексте Флоренский дает здесь ссылки на стихотворение Вячеслава Иванова «Сыны Прометея»¹⁵⁷. «Титаническое — потенция всякой деятельности. Оно — по ту сторону добра и зла»¹⁵⁸. «Нет стихийности... — нет и реальности: ибо к корням бытия приникаем не иначе, как через свою усию»¹⁵⁹.

Никак не обозначая, не обсуждая и вообще не указывая *причины* описываемой наличной ситуации, Флоренский лишь констатирует: «*Природа* человеческая... самая *мощь* человека подверглась тлению». Его титаническое начало саморазлагается и с ним «воистину умирает и самый человек, лишаясь блага — ... мощи, творчества и жизни как бы ни называть его»¹⁶⁰. «Спасение» человеческой природы от ее «порока бытия» возможно только в личности, не запятнанной «ни единым движением греха ипостасного», которая смогла бы взять «на себя роковую усийную вину человеческой воли» и в себе самой просветить «светом смысла» «человеческую непокорную усию»¹⁶¹. Таким образом, «вина» и «порок» человеческой усии в том, что на нее не воздействует должным образом человеческая ипостась, не давая ей «смысла». Поэтому, по мысли Флоренского, человеческую усию принимает Ипостась Божественная — совершается Боговоплощение. Происшедшее в человеке «растление» Образа Божия — «разрыв лика и сущности, смысла и мощи» имеет о себе напоминание, выражающееся в бесконечности стремлений — «Прометея ли, Фауста ли, Манфреда... не все ли равно, каким символом изображена она?» Утоление жажды — только «в Едином Источнике, — где единство Сущности и Ипостаси», к которому, однако, нет доступа «отпавшим и распавшимся»¹⁶².

Здесь у Флоренского, как представляется, находится ключевой момент всей его концепции: человек раздражается «собою же» и «гневаётся», как стремящийся к Богу и не способный Его достичь вследствие своей «падшести», «но именно собою же не допускаемый к сознанию своего отпадения»¹⁶³. Так выражается Флоренским безысходность состояния, когда человек обращает «гнев свой на Бога, — тем далее от Него отпадая», причем «титаническое не может отступить от своего восстания»¹⁶⁴.

И отсюда же, вернее, из *такого* восприятия устройства и «грехопадения» человека, вытекает понимание *необходимости* Божественной жертвы. «Полагаю, замечает о. Павел в скобках, — нет нужды напоминать, что разъяснению многих из вопросов, связанных с мистикой жертвы, мы обязаны Вячеславу Ивановичу Иванову»¹⁶⁵.

Флоренский говорит практически точно по Иванову: «Эти искания мира с миром божественным чрез пролитие священной крови и вкушения священного мяса древни как мир»; это «самые древние религиозные искания человечества», это «то зерно, около которого сложилась религия»¹⁶⁶.

¹⁵⁵ Относительно другого начала в человеке Флоренский также признает неудачным обозначение его «началом аполлиническим». Его, согласно Флоренскому, лучше называть Лицом, ипостасным смыслом, разумом, умом «в античном и святоотеческом смысле» этих терминов. это то, что «полагает *меру* безликой мощи человеческого естества» (Там же. С. 133).

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же. С. 133.

¹⁵⁸ Там же. С. 134.

¹⁵⁹ Там же. С. 135.

¹⁶⁰ Там же. С. 134.

¹⁶¹ Там же. С. 135.

¹⁶² Там же. С. 143.

¹⁶³ Там же. С. 143.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же. С. 146.

¹⁶⁶ Там же.

Как известно, передавая в «Воспоминаниях» свои собственные мистические переживания, Флоренский отрицал эволюционизм¹⁶⁷, но здесь практически точно следует той эволюционистской парадигме, в которой находился Иванов, полагавший, что человеческий ум развивается¹⁶⁸, что религия *возникает* («проистекает») из экзотических состояний и «религиозные идеи в человеческом духе» *зарождаются*¹⁶⁹ и т. д.

«Гнев на Бога, — говорит Флоренский, — удовлетворяется только победою над Богом — Его растерзанием, Его убиением, Его *кровью*... Боговоплощение, богомучение, богоубийство... Тогда лишь наступает тишина»¹⁷⁰, т. е. не мистерии Диониса, а только реальное, действительное Боговоплощение и следующее за ним *реальное* «богоубийство» оказывает свое онтологическое воздействие на человеческую природу. «Зиждатель и Спаситель терзается руками человечества — и кровью Своею гасит гнев...»¹⁷¹, — человечество убивает Бога, следуя бессознательным порывам стихии своего естества. «Смерть Христова, всех удовлетворившая, всех искупившая, всех спасшая, не могла не быть ответом на поиски всего человечества: она *завершила* все частные и предварительно-прообразовательные попытки, не могшие насытить титанические алчбы *святой крови*»¹⁷².

«Мистика жертвы», постигнутая Ивановым и воспринятая им как общечеловеческая основа религии, заключается в приобщении человека к жертвенным страданиям мира как единого божества, претерпевающего «разъединение и разъятие»¹⁷³. Стоящая за такой интерпретацией жертвы концепция Абсолюта, выделяющего из себя «Свое Другое» (В. Соловьев¹⁷⁴), требует утверждение акта Божественного кенозиса и Божественных жертвенных страданий как самой основы мирового бытия. В таком миропонимании сказать, что мир создан для явления Божественной жертвы (или — ради Боговоплощения) не достаточно. Здесь *мир сам по себе*, как таковой, есть уже Божественная жертва и все, что происходит с историческим Богочеловеком — Иисусом Христом — не более, чем кульминация, «количественный» максимум до того уже имевшего место самоуничужения Божества.

Можно видеть, как Флоренский пытается совместить эту основополагающую парадигму с воспринятым у С. Трубецкого и основанным, как кажется, на своем личном опыте представлением о глубокой *качественной* перемене, внесенной в мир Христом. Только благодаря Боговоплощению и только *после* исторического Христа оказывается возможным действительное насыщение «титанической алчбы святой крови». Но сами идеи жертвы и богослужения — изначальные вечные идеи «сотворенного» мира¹⁷⁵. Культ, в основе которого лежит периодическое повторение однажды совершенной жертвы Богочеловека¹⁷⁶, «и есть та твердая точка мироздания, ради которой

¹⁶⁷ Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 51.

¹⁶⁸ См., напр.: «Младенческий ум...» (Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 138–139).

¹⁶⁹ Там же. С. 137.

¹⁷⁰ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 143–144.

¹⁷¹ Там же. С. 144.

¹⁷² Там же. С. 146.

¹⁷³ Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 134.

¹⁷⁴ См.: Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 716. «Если бы абсолютное, — пишет Соловьев, — оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того, чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного» (Там же. С. 234).

¹⁷⁵ См., напр., интерпретацию Флоренским видения Моисея небесной скинии (Исх. 24, 15–15, 9) как вечное «предсуществование храма..., предсуществование престола Божия, жертвенника, богослужебного свитка слова Божия...» (Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 153–154).

¹⁷⁶ См. отмеченное выше указание в записях Флоренского 1914–1915 гг., а также аналогичное указание в лекции «Таинства и обряды»: Евхаристия — «возвращающееся периодически богоубийство, богозаклание и пролитие Божественной крови и богоядение и богопитие» (Там же. С. 147).

и на которой существует вселенная»¹⁷⁷. Здесь существенно то, что речь идет не о мире после грехопадения, а о мире как таковом, о самом «сотворенном» бытии. Из этого может следовать только то, что «грехопадение» — это не «случайная», вызванная человеческим своеволием катастрофа, а нечто необходимое, заложенное в сами основы мироздания.

Так или иначе, но мысль Флоренского постоянно вращается вокруг центральных идей всеединства Владимира Соловьева, ярко украшенных «мистикой жертвы» Вячеслава Иванова. Согласно теодицее «Столпа», жертвенный Божественный кенозис имеет место уже тогда, когда Бог поставляет «рядом с Собой» свободную и безусловно ценную Тварь¹⁷⁸, а в антроподицее «Философии культа» заложенная в основу бытия мира Божественная жертва раскрывается как акт Боговоплощения и Богоубийства, необходимый для удовлетворения стихийного, бессознательного «гнева» тварной природы на своего Творца. Стихия тварного бытия, не обретая смысла, восставала на Бога и примирилась с Ним только получив возможность Его убить и растерзать.

Следование мысли Иванова странным образом не позволяет о. Павлу должным образом учесть присутствующие в церковной традиции такие характеристики Евхаристии, как жертвы *мирной*, *бескровной* и т. п. Поясняя необходимость участия в Евхаристии, он подчеркивает, что человеку нужно не *знать* о своем примирении с Богом, а *воистину примириться*, т. е. — «самому участвовать в титаническом растерзании Пречистого Тела...»¹⁷⁹. Согласно Флоренскому, Евхаристия — это «возвращающееся периодически богоубийство, богозаклание и пролитие Божественной крови», завершающееся «богоядением» и «богопитием». Только в таком своем качестве она приводит в «равновесие противоборствующие ипостась и усию человеческого распавшегося, распадающегося существа»¹⁸⁰. «Это упорядочение человеческого существа, добавляет о. Павел в следующей лекции («Семь таинств», 19 мая 1918 г.), — мы связываем с термином благодать»¹⁸¹.

Между тем, по-существу, как в рамках «Философии культа», так и во всей «символической» онтологии Флоренского, *это и есть* сама благодать, поскольку здесь человек, изначально устроенный также, как и Бог (т. е., в данном случае, с точки зрения наличия в человеке и в Боге *одного и того же свойства* стихийного и личностного начал), через Боговоплощение и посредством своего личного участия в таинстве Евхаристии, онтологически не приобретает для себя ничего нового. Благой дар от Бога, ставшего человеком, умершего, воскресшего и вознесшегося, заключается только в том, что те же самые, что и были в состоянии «грехопадения», усия и ипостась в человеке становятся каждая на свое место. В этом, конечно, хорошо просматривается убеждение Владимира Соловьева в том, что «сотворенный» и «падший» мир — это тот же самый мир Божественный, только с не должным распределением и соотношением своих элементов¹⁸². И если онтологическая суть «грехопадения» — «Беспорядок», или, как особо отмечал Флоренский в «Столпе» — «Беззаконие»¹⁸³, то «спасение»

¹⁷⁷ Там же. С. 154.

¹⁷⁸ См.: «Христианская идея о Боге, как о Существенной Любви, как о Любви *внутри* Себя, а потому — также *вне* Себя; идея о смирении Божиим, о само-уничижении Божиим, проявляющемся сперва в творении мира, т. е. в поставлении рядом с Собой само-стоятельного бытия, в даровании ему свободы развиваться по собственным своим законам и, следовательно, в добровольном ограничении Самого Себя; идея о смирении Божиим, о самоумалении Божиим, — эта идея, говорю я, впервые дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно ответственной за себя пред Богом» (Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 289).

¹⁷⁹ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. Там же. С. 146.

¹⁸⁰ Там же. С. 147.

¹⁸¹ Там же. С. 155.

¹⁸² См., напр., в конце 9-го «Чтения о Богочеловечестве» (Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. С. 164–165).

¹⁸³ «Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того устройства недр твари,

посредством «благодати» и не должно заключать в себе ничего большего, чем наведение «законности» — восстановление «символической» иерархии уровней Бытия¹⁸⁴ и «порядка» — установление такой же, как в Боге, гармонии между сущностью и ипостасью.

Можно попытаться гипотетически обнаружить ту исходную точку, с которой, воспринимая концепции работ Вячеслава Иванова 1904–1905 гг., Флоренский пришел к выводу о возможности интерпретировать «дионисийское» и «аполлинийское» в человеке в богословских терминах *сущности (усии)* и *ипостаси*. Признавая (в отличие от С. Н. Трубецкого) реальное онтологическое воздействие на человека дохристианских мистерий Диониса и пытаясь понять суть этого воздействия в соответствующих экстагических состояний участников мистерий, Иванов в одном месте отметил, что человеческая личность обособляется любовью, но «корни» личности «глубоко уходят в хаос безличного»¹⁸⁵. Религия Диониса предстала пред Ивановым как «религия... разрушения личности и слияния с целым живой природы»¹⁸⁶.

Флоренский, как можно показать, с самого начала принял христианскую идею онтологического утверждения (а не разрушения) человеческой личности, но (вероятно, через соответствующую критическую оценку «морализма» Л. Толстого или под влиянием иных факторов) признал неполноту, односторонность восприятия человека *только* как личности, *только* как свободного я, стоящего пред Богом¹⁸⁷.

Флоренский встал на точку зрения, с которой человек представляется двойственным: он — особая личность, «выделенная» из всего мироздания и, в то же время — органически единая с мирозданием его *часть*¹⁸⁸.

«Мировой хаос», который, согласно Владимиру Соловьеву, от века существует в Боге и отпускается Богом при «творении» мира «на свободу»¹⁸⁹, становится в концепции Флоренского стихийным «титаническим» началом, «правда бытия» которого,

которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой — смысл мира» (Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 170).

¹⁸⁴ Подробнее выводы автора данной статьи по этому вопросу см.: Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. С. 220–225.

¹⁸⁵ Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 188.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Ср. в статье Флоренского «Памяти В. Ф. Эрн» (1917): «По твоему убеждению, именно в той самой конкретной обстановке, которая изображена с протокольной точностью в диалоге «Федр», Платон пережил там же изображенное экстагическое состояние от ослепительных лучей полуденного солнца Аттики, среди раскаленных скал и выжженных полей. В этом экстазе, или «солнечном восхищении», *ὄραυρός ἠλιακός*, Платон воспринял светоносно солнечную природу горного мира. Так был открыт платонизм. Все, что говорил ты в пути, значительно и важно и для Платона, и для тебя самого, ибо твое исследование о Платоне, несмотря на замкнуто-объективный характер изложения, было явно автобиографично и явно опиралось на лично пережитое. То же, чего ты не договаривал о Платоне, еще более характерно для тебя. Ты не видел ночной стороны платонизма, ты отрицал его дионисийство; и я тогда много спорил с тобою насчет этого, имея в виду Платона» (Флоренский П., *свящ.* Памяти Владимира Франциевича Эрн // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 349).

¹⁸⁸ См. Флоренский П., *свящ.* Макрокосм и микрокосм // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 440–442.

¹⁸⁹ «Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, — пишет он, — вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование... Поэтому Бог дает свободу хаосу. Он удерживает противодействие ему своего всемогущества в первом акте Божественного бытия в стихии Отца, и тем самым выводит мир из его небытия» (Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 331). Ср. у Шеллинга: «Основа» Бога, пишет Шеллинг, *темная* и *страшная* только в своей оторванности и независимости от Бога. Но Бог никогда не отпускает ее на полную свободу. «Ибо Бог сам объемлет в твари это начало, облекая его любовью и превращает его в основу и как бы в носителя существ. Актуальным оно становится для того

не уравновешенная с «правдой смысла»¹⁹⁰ и отождествляется с поврежденным, согласно христианскому Откровению, в «грехопадении» человеческим естеством.

Принимая высказанное Ивановым убеждение в том, что отраженный в дионисийских мистериях общечеловеческий религиозный опыт был транслирован в христианство, Флоренский, однако, не может согласиться с радикально имперсоналистическим характером этого опыта. И весьма вероятно, что после периода близкого общения с Флоренским в 1913–1916 гг., теперь уже под «обратным» влиянием Флоренского, Иванов стал делать акцент не на «разрушении личности» путем блаженного растворения ее во всеединстве бытия, а на достижении *целительного успокоения души*¹⁹¹.

Итоги

Подводя итог, нельзя не отметить свидетельств практически пожизненного постоянства у Флоренского рассмотренной интерпретации древнегреческой мистики. Помимо сохранения отмеченной выше преемственности соответствующих идей раннего «реферата» 1906 г., «Столпа и утверждения Истины» и поздних лекций по «Философии культа». Флоренский в разные годы с одних и тех же позиций обращался к теме античной *трагедии*, заданной Ивановым уже во введении к своей статье 1904 г. «Обоготворение» страданий и жертвенной смерти, писал Иванов, — «религиозный зародыш позднейшей трагедии». Трагедия в самих своих «начатках» восходит «до темных времен обрядового человекоубиения и человекопожирания»¹⁹². В следующей работе Иванов уже находил свидетельства того, что после VII в. до Р. Х. «трагедия официально связывается с Дионисийским культом». И впоследствии актеры называются «ремесленниками Диониса»¹⁹³.

Флоренский воспринимал античную трагедию, прежде всего, как феномен глубинного, бессознательного постижения человечеством безысходности такого своего положения, когда необходимая для жизни и творчества стихия мощно дает о себе знать, но не обретает для своего бытия нужного или даже вообще *никакого* смысла. Есть некая «роковая вина», тяготеющая над человечеством. *Титаническое* — «потенция всякой деятельности», пребывающая «по ту сторону добра и зла... пленяло Байрона и Лермонтова. Это на нем выросла античная трагедия. Это оно — Рок, ибо, непреложно ведя, столь же непреложно и губит»¹⁹⁴.

Античная трагедия — то самое постижение, в котором человек сталкивается с губящей его *необходимой* бессмыслицей и либо смиряется с ней, либо ищет от нее *спасения*. В одном из писем из Соловецкого лагеря, адресованных дочери Ольге, всего за полтора года до мученической кончины (письмо от 10–11 марта 1936 г.), о. Павел пишет, что «греческая трагедия — самая поучительная, самая глубокая и самая совершенная часть мировой литературы». «У меня, — добавляет он, — от нее всегда было чувства абсолютного совершенства: лучше быть не может — достигнут идеал». В данном письме речь идет о трагедии несоответствия между личными поступками (или проступками) человека и его личной участью, а также о том, что даже в своих личных поступках человек на самом деле может быть не свободен, а обусловлен своими наследственными свойствами, «роковой виной» своих предков. Античная трагедия получает свою завязку в «трагической вине», т. е. в такой вине человека,

и против того, кто возбуждает его, злоупотребляя превращенным в самобытие своеволием» (Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 136).

¹⁹⁰ См.: Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 136–138.

¹⁹¹ См. об этом в поздней диссертации Вячеслава Иванова «Дионис и прадионисийство», изданной в Баку в 1923 г. (Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. Исследования. М., 1994. С. 219).

¹⁹² Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 116.

¹⁹³ Иванов В. Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 132.

¹⁹⁴ Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 134.

которая содержится в самом его существе и не зависит от его личной доброй или злой воли¹⁹⁵.

Естественно, что формат лагерного письма и характер адресата (в марте 1936 года Ольге Павловне Флоренской — 18 лет) не позволяют о. Павлу говорить на языке христианского богословия, но для того, кто знаком с его философско-богословскими трудами сказанного достаточно, чтобы узнать «дионисийскую» концепцию «первородного греха», полученную в результате синтеза личного церковного опыта о. Павла и воспринятых им идей С. Н. Трубецкого и Вяч. Иванова. Дочь Ольга, очевидно, знала, что ее отец не воспринимал античную трагедию — «идеал абсолютного совершенства» — как указание безысходного тупика, в котором экзистенциально пребывает каждый человек и все человечество в целом. Для Флоренского в том и состояло ее совершенство, что она указала на этот тупик и дала возможность человечеству осознать это и задать вопрос о путях выхода. А выход был *показан* Христом и *дан* — через участие в новых, христианских мистериях — таинствах Христианской Церкви. Очевидно, что именно это имел в виде Флоренский, когда в докладе 1918 г. говорил, что христианское «храмовое действо» — это «единственная прямая отрасль древнего мира, в частности — священной трагедии Эллады»¹⁹⁶. «Священная трагедия» восстания на Бога «титанического» начала в человеке, по мысли Флоренского, разрешается в христианстве и в средоточии всех таинств христианского религиозного культа — священной Евхаристии, в чем о. Павел был убежден, по крайней мере, с начала 1906 года и до предпоследнего года своей жизни.

Таким образом, можно заключить, что «Философия культа» священника Павла Флоренского, в самой важной своей части, где рассматривается центр и смысл всего богослужения Православной Церкви — таинство Евхаристии, — представляет собой реализацию отмеченного в «Столпе и утверждении Истины» и задуманного еще, по крайней мере, в 1906 году («Догматизм и догматика») плана разработки православного «литургического богословия». При этом, с самого начала приняв метафизику всеединства Владимира Соловьева, Флоренский использовал оказавшиеся ему близкими идеи С. Н. Трубецкого и, особенно, Вячеслава Иванова. Последний, фактически, дополнил метафизику всеединства открытием, как он полагал, древнейшего, изначального религиозного культа как мистического опыта причастности человека к «страдающему» разделенному Божеству и миру. Вся оригинальная для православного богословия трактовка богослужения и таинства Евхаристии у Флоренского непосредственно связана с воспринятыми из работ Вячеслава Иванова идеями онтологической связи христианства с древними мистериями Диониса и сочувствием о. Павла поставленной Ивановым цели «вернуть» в Христианскую Церковь это, будто бы частично утраченное ею мистическое основание.

Источники и литература

1. Андроник (*Трубацев*), игум. Из истории создания цикла «Философия культа (Опыт православной антроподицеи)» // *Флоренский П., свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.
2. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Исследования. М., 1994.
3. *Иванов В.* Религия Диониса // *Вопросы жизни.* 1905. № 7.
4. *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь.* 1904. № 1.
5. *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь.* 1904. № 2.

¹⁹⁵ *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. 1933-1937. СПб., 2004. С. 315.

¹⁹⁶ *Флоренский П., свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 221.

6. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы / автор-составитель П. В. Флоренский: В 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015.
7. Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999.
8. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ / публ., комм. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие. Исследования и материалы. М.: ПСТГУ, 2014.
9. Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрнэ / Публикация, коммент. Павлюченкова Н. Н. // Русское богословие: исследования и материалы. Выпуск 2. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.
10. Переписка В. Ф. Эрнэ и П. А. Флоренского (1900 — 1911) / публ., комм. Павлюченкова Н. Н. // Русское богословие: исследования и материалы. 2016. М.: Издательство ПСТГУ, 2016.
11. Соловьев В. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / Сост. и прим. А. Б. Муратов. СПб.: «Художественная Литература», 1994.
12. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
13. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
14. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003.
15. Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
16. Флоренский П., свящ. Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. 1933— 1937. СПб., 2004.
17. Флоренский П., свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
18. Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992.
19. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
20. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.
21. Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
22. Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
23. Флоренский П., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П., свящ. Избранные статьи по искусству. М., 1996.

Nikolay Pavlyuchenkov. The Liturgical Theology in Priest Pavel Florensky's Lectures on the "Philosophy of the Cult": the Main Features and Sources.

Abstract: The article analyzes the main aspects of the priest Pavel Florensky's lectures on the "Philosophy of Cult". Florensky defined this aspect as "liturgical theology". According to Florensky, such theology did not exist in the Orthodox Church in the early twentieth century. The evidence of the influence of S. N. Trubetskoy's and Vyacheslav Ivanov's concepts on Florensky's views about Christian worship and Church sacraments is provided. The conclusion is that the main source for Florensky's theology of Church sacraments and the sacrament of the Eucharist are the Vyacheslav Ivanov's works that are devoted to the ancient religion and mysteries of Dionysus.

Keywords: philosophy of worship, liturgical theology, religion of Dionysus, myth, mystery, titans, essence, hypostasis, God, man.

Nikolay Nikolayevich Pavlyuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Fellow at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (npav1905@mail.ru).

Священник Михаил Легеев

У ИСТОКОВ БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Эпоха утраченной экумены¹, при своей наиболее значительной исторической протяженности (IX–XXI вв.), оказывается наименее изученной с точки зрения её патрологической периодизации и анализа общих и локальных исторических процессов, протекающих в Церкви, в их взаимной связи. В одной из наших прошлых статей² мы наметили наиболее общие контуры периодизации данной эпохи. Настоящая статья посвящена месту в ней русского богословия. Начало русской церковной мысли, положенное свт. Иларионом Киевским, уже имеет выраженный историософский контекст, хотя в целом следует греческим святоотеческим образцам. К моменту зарождения оригинального русского богословия на рубеже XV–XVI веков у прп. Иосифа Волоцкого и инока Филофея богословие истории приобретает особое значение в рамках процессов общецерковного масштаба, поднимая вопрос о финальной периодизации церковной истории и месте в ней Русской Церкви, а потому составляет ключевой импульс развития собственно русской мысли. Дальнейшее развитие богословия истории в Русской Церкви будет происходить в «контексте» проблемы взаимопроникновения общинного бытия Церкви и социума.

Ключевые слова: богословие истории, историософия, формирование русского богословия, святитель Иларион Киевский, преподобный Иосиф Волоцкий, «Москва — третий Рим», инок Филофей, Церковь, экклезиология.

1. Введение

Для каждого периода истории Церкви и церковной мысли характерна не только своя тематика, свой «предмет», но и методология его исследования.

Если исторический процесс, протекающий в отдельной человеческой личности, в человеке, взятом как Церковь, был исследован церковной мыслью (в соответствующее время) в своём собственном, прежде всего, *линейном развитии* — движении человека к Богу³, то историческая проблематика общинного бытия Церкви имеет

Священник Михаил Викторович Легеев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

¹ См., напр.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 147–149.

² Легеев М., *свящ.*, Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1. С. 64–72.

³ В период IX–XIV веков. См.: Легеев М., *свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51–61. Впрочем, и здесь мы можем выделить некоторую дополнительную систематику (проблематика синергийных процессов, протекающих в человеке (X–XI вв.); проблематика таинств Церкви, процессов, протекающих в человеке, на пути его соединения со Христом (XII–XIII вв.); проблематика обожения человека и литургическое богословие общения человека и Церкви (XIV–XV вв.)); см. также: Легеев М., *свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // Труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1 (2). С. 213–214.

другой характер. Она затрагивает, прежде всего, отношения Церкви как общины⁴ с социумом⁵, а также отдельной личностью и, с другой стороны, католической полнотой — отношения, которые также могут быть рассмотрены в их историческом развитии и компоненте. Этот характер внутренне менее цельной и, одновременно, более сложной исторической проблематики общинного бытия Церкви, представляющей собой посредующее, *связующее звено между экклезиологией отдельного человека и экклезиологией католическости*⁶, определяет облик богословия 2-ой пол. XV–XVIII веков: во многом более практический и подготовительный, чем исполненный теоретических обобщений. Богословие здесь представлено прежде и более всего скрытыми тенденциями мысли, выражаемыми в практическом отстаивании тех или иных внутренних интенций, и формированием различных подходов к связи и совместному взаимодействию человека, католической полноты Церкви и окружающего мира, *где церковная община (и, прежде всего, та или иная Поместная Церковь) выступает источником и мерилом связующего опыта*⁷.

У разных Поместных Церквей этот связующий опыт оказывается различным. Различия поместного опыта возвратят богословие истории в историософский контекст, то есть обратят его внимание к *макромасштабу истории* — для каждой из Церквей⁸ станет принципиально важным свидетельство собственного исторического опыта в судьбах Православия и всего мира — прошлых, настоящих и, особенно, будущих.

Именно это время станет ключевым для рождения русского богословия в целом и русского богословия истории, в частности.

2. Святитель Иларион Киевский и его значение для русского богословия

Однако своё начало богословие истории в Русской Церкви берёт задолго до вышеобозначенных процессов, прообразуя и предначиная проблематику будущего периода церковной жизни. Отправной точкой и первой ключевой вехой историософии Русской Церкви следует полагать знаменитое «Слово о законе и благодати» свт. Илариона Киевского; историософский характер этого первого памятника русской церковной мысли, как покажет время, окажется символичным.

Преемство мысли свт. Илариона с грекоязычным святоотеческим наследием очевидно. Структура «Слова» и его богословие общеисторического процесса, стержнем которого выступает историческая жизнь и развитие Церкви, восходит к классическим образцам святоотеческой письменности, прежде всего, знаменитой гомилии «О Пасхе» святителя Мелитона Сардийского (II в.). В не менее яркой, поэтической и оригинальной форме у свт. Илариона воспроизводятся ключевые темы Мелитоновой гомилии (при этом свт. Иларион свободно привлекает собственные многообразные примеры и образы, что свидетельствует о яркости его богословского и литературного таланта). Эти ключевые темы таковы:

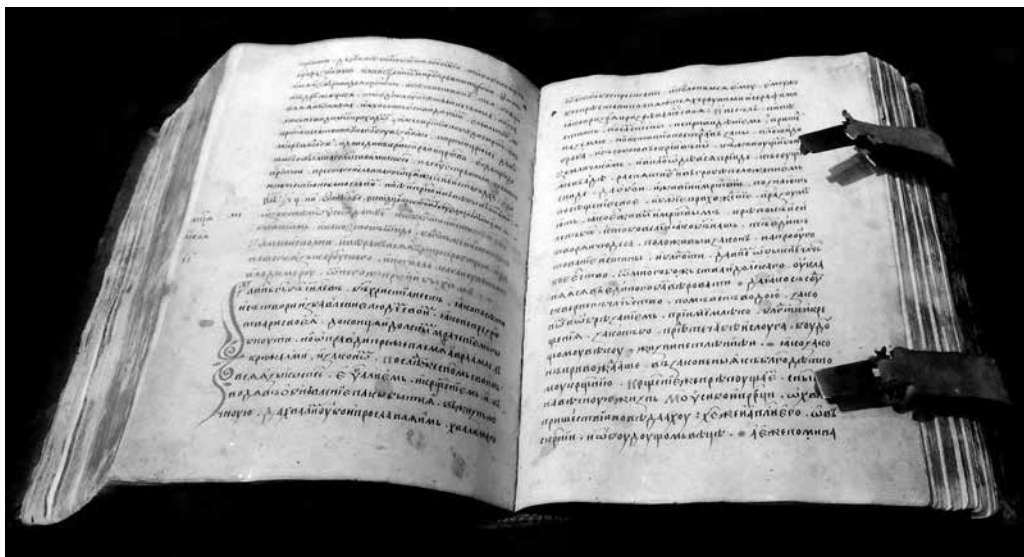
⁴ Общинный (или синаксисо-ипостасный) уровень экклезиологического бытия может быть представлен различными масштабами — от общины-прихода до поместной Церкви.

⁵ В том числе государством.

⁶ См.: *Легеев М. и др. Периодизация...* С. 67-69.

⁷ Подобно автобиографичности богословской мысли прп. Симеона Нового Богослова, открывающего предшествующий период, проходящий под знаком экклезиологического внимания к отдельному человеку, 2-ая половина XV века открывает «автобиографический опыт» Поместных Церквей, и прежде всего, Русской Церкви, делая его особым достоянием католического Предания.

⁸ Прежде всего, мы можем говорить здесь о Русской и Константинопольской Церквях; именно они стоят в эпицентрах формирования двух новых и ключевых богословских школ, начиная с середины XV века.



Торжественник со «Словом о законе и благодати» свт. Илариона.
Первая половина XV в.

1. Ожидание прихода Спасителя страдающим человечеством⁹
2. Эпохальность истории; преемственность исторических эпох (от ветхого к новому, и от нового к тайне будущего века¹⁰)
3. Прямая перспектива исторического развития (идея прогресса)¹¹
4. Опасность остановки на пути истории¹²
5. Воплотившийся Христос — Бог и человек¹³
6. Распятие Христа иудеями, отвергнувшими Его¹⁴
7. Поражение иудеев; конец иудейства и повсеместное распространение христианства¹⁵
8. Конечное торжество Христа, Альфы и Омеги истории¹⁶

Имеющая опору в библейском историзме, прямая перспектива истории «от ветхого и несовершенному — к новому, совершенному и торжествующему», ясно представленная в обоих произведениях («О Пасхе», «Слово о законе и благодати»), имеет однако у свт. Илариона свои специфические особенности. Конечное торжество Христа, изображённое у свт. Мелитона и имеющее у него несомненно эсхатологический

⁹ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе: литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье — Об-во любителей церк. истории, 1998. Гл. 46-56.

¹⁰ «Как закон приводил подзаконных к благодатному Крещению, так Крещение сынов своих провождает в Жизнь Вечную», «Прежде тень, потом Истина» (Иларион Киевский, свт. Слово о законе и благодати. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>. (дата обращения: 03.11.2018)) и др. Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 42-4, 38-39 и др.

¹¹ «Иудейство... раньше... явилось, но через Благодать христианство большим стало» (Иларион Киевский, свт. Слово...). Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 35-36, 57-65.

¹² Истина, придя, упраздняет свой образ; благодать отменяет закон. Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 37, 40-45.

¹³ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 5, 8-10, 66-71.

¹⁴ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 72-99.

¹⁵ «Кончилось иудейство... по всей же земле вера распространилась» (Иларион Киевский, свт. Слово...). Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 97-103.

¹⁶ Ср.: Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе. Гл. 104-105.

и вселенский характер¹⁷, здесь, в «Слове о законе и благодати», приобретает, вместе с тем, конкретную, локальную историческую перспективу — *торжества Русской Церкви, последней из плодов благодатного источника*:

«Закон раньше был, и вознёся в малом, и отошёл; вера же христианская, явившись после, больше первого стала и распространилась среди многих народов... (Эта) вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла»¹⁸;

«Законническое озера высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыв, и до нас разлился»¹⁹.

Эта мысль не сопровождается ещё у свт. Илариона представлением о эсхатологическом значении и роли Русской Церкви. Рождение последней представляет собой лишь *финальную точку* повсеместного распространения христианства без каких-либо богословских выводов из этого факта. Перенос акцентов здесь с вселенского торжества Христа на Его торжество в Русской Церкви лишён каких либо представлений или заявлений о роли Русской Церкви во всеобщей истории, но представляет лишь заявление о рождении нового плода древа Кафолической Церкви и радость от этого события. Однако именно перспектива, заданная свт. Иларионом, станет впоследствии отправной точкой для рождения русского богословия истории, которое поставит вопрос о месте и роли Русской Церкви и русского богословия в исторических процессах.

3. Преподобный Иосиф Волоцкий и инок Филофей: зарождение историософской парадигмы Русской Церкви

Падение Константинополя в 1453 году послужило важнейшим толчком к развитию русской церковной мысли, и особенно мысли историософского характера. Реальность бытия Русской Церкви, осознаваемая во времена св. Илариона как исторически *«последнее»*²⁰ становится теперь, спустя четыре столетия, *исключительным, единственным и уникальным* — единственно сохранившим полноту воцерковления мира. Это изменение не могло остаться безответным.

Прп. Иосиф Волоцкий, ближайший крупный мыслитель этого времени, одним из первых почувствовал историческое значение произошедших изменений. Дополнительным провоцирующим фактором к тому послужило проникновение на Русь *гуманистического влияния*, уже вполне укоренившегося на Западе и сформировавшего там совершенно новое мировоззрение Возрождения (именно как гуманистическое и вольнодумное движение широкого спектра, вероятно, следует понимать и интерпретировать так называемую «ересь жидовствующих»; с этим согласуется как общая логика истории²¹, так и мнение значимых специалистов по данному вопросу²²). *«Первые ростки апостасии на русской земле должны быть безжалостно искоренены»*, — именно такая идея вдохновила прп. Иосифа на создание «Просветителя»,

¹⁷ Там же.

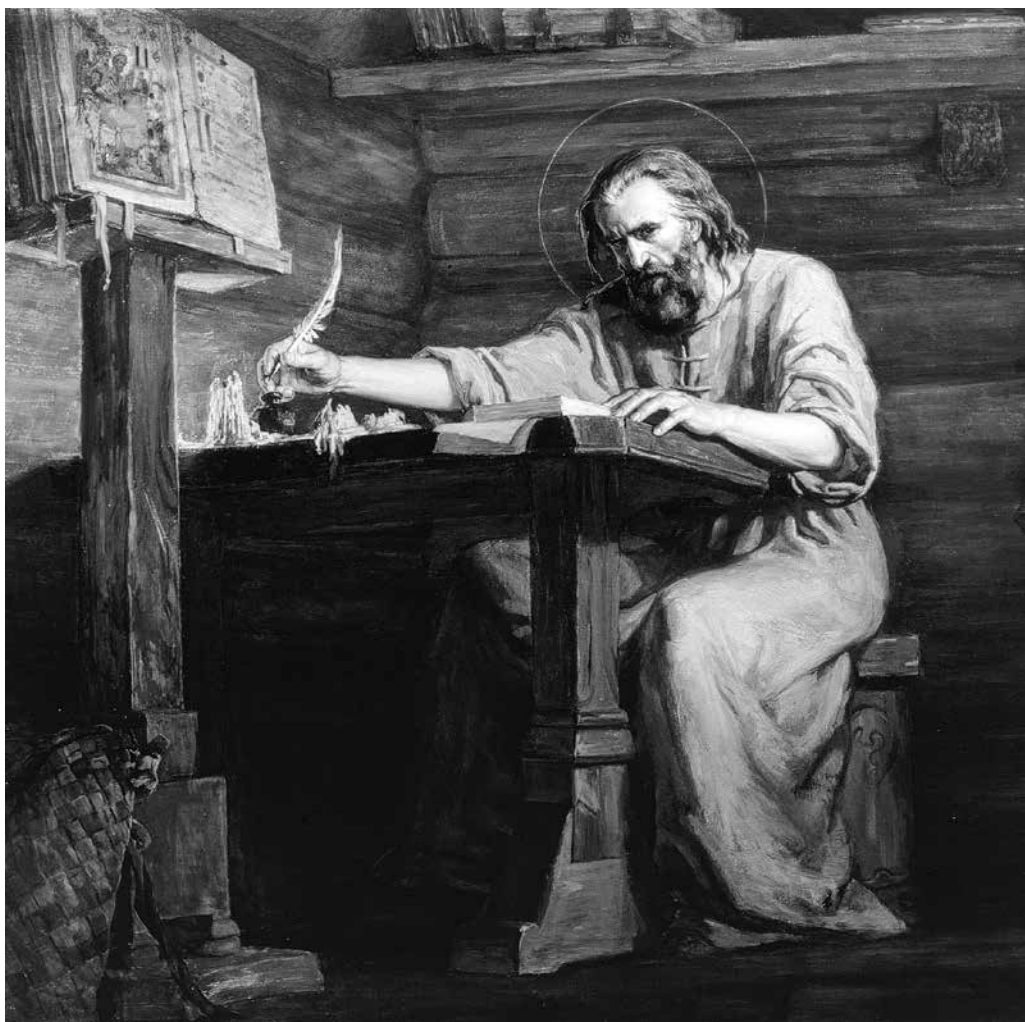
¹⁸ См.: *Иларион Киевский, свт.* Слово...

¹⁹ См.: Там же.

²⁰ В черед земного, видимого торжества Христа и Его Церкви.

²¹ Ведь время эвонитства давно прошло, не говоря уже о том, что антииудейский компонент всегда составлял значимую величину в древнерусской мысли (см., напр.: *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX междунауч.-богосл. Конф., посв. 100-летию начала мученического и исповеднического подвига РПЦ. 28-29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265).

²² См., напр.: *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X — XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. С. 159.



Преп. Иосиф Волоколамский. Худ. С. Афолина, 1998 г.

который явился первым в русской богословской мысли трудом систематического характера, не лишённым, при этом, оригинальных черт. За этим лозунгом вполне отчётливо проступала уже начинаемая формироваться и осознаваться *историческая задача Русской Церкви: сохранение традиции, побуждаемое ответственностью перед кафолической полнотой Православия.*

Эта интенция находит своё выражение в следующей мысли св. Иосифа историософского характера, в корне меняющей акценты, расставленные некогда свт. Иларионом Киевским:

1. Русь²³ — новое (понимаемое как более позднее и совершенное), сохранившее святость;
2. Остальной христианский мир²⁴ — древнее, даже ветхое (понимаемое как более исторически древнее и, одновременно, более ветхое в духовном плане²⁵), утратившее

²³ Не только Церковь, но вообще русский мир, социум.

²⁴ Составлявший ранее Византийскую империю.

²⁵ По причине греховного, хотя и временного, отступления от Православия византийской иерархии на Флорентийском Соборе.

ныне воцерковление и гармонию социума, перешедшее в стадию поляризации между Церковью и миром²⁶.

Спустя несколько десятилетий, один из его учеников и последователей, инок Спасо-Елеазарова монастыря Филофей, опираясь именно на эту историософему прп. Иосифа (историософему уже не ветхой и новой всемирной истории, а «ветхой» и «новой» истории самой Христовой Церкви)²⁷, напишет свои известные слова, адресованные великому князю Василию: **«Все христианские царства сошлись в одно... два Рима пали, а третий стоит, четвёртому же не бывать»**²⁸.

Как справедливо замечают некоторые исследователи, концепция инока Филофея представляет собой чисто церковную историю²⁹ — в ней нет места государствам и цивилизациям, их месту в истории, *вне контекста исторического бытия Церкви*³⁰. Мысль о Церкви как о *стержне истории* возрастает здесь до проблемы периодизации — как самой Церкви, так, равно, и всего мира «последних времён», то есть времён христианства. «Три Рима» представляют собой ничто иное как **символ трёх эпох**, три знака истории христианского мира:

1. Эпоху Древней Церкви (I–III вв.)
2. Эпоху Вселенских Соборов (IV–VIII вв.)
3. Эпоху утраченной экумены (IX–XIV вв., и особенно, начиная с сер. XV в. и далее — до окончания мира)

Жизнь «трёх Римов», эти три эпохи, обнимает собою всю историю христианского мира, прошлую, настоящую и будущую.

Так, в отличие от Мелитоновой периодизации *всеобщей истории* (в частности воспринятой и ясно выраженной свт. Иларионом Киевским³¹), историософская парадигма рубежа XV–XVI веков оказывается направлена своим вниманием к истории Церкви, которая, в свою очередь, уже внутри себя обнаруживает некоторый параллелизм со всеобщей историей мира, выраженный, в частности, в той же тройственной структуре, несмотря на то, что одна из историй (Церкви Христовой) представляет собой лишь «последнее время», заключительный исторический фрагмент истории всеобщей³².

²⁶ «После Вознесения на небеса Единородного Сына Божия уже исполнилась тысяча лет... с того времени солнце Евангелия осияло нашу землю... и как в древности Русская земля всех превзошла своим нечестием, так сейчас... она всех превзошла благочестием... (Только в одной) Русской земле... *все суть овцы единого Пастыря — Христа*, все едины в мыслях, и все славят Святую Троицу» (Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. Б. Китеж, 2006. С. 16).

²⁷ Именно позиция прп. Иосифа даёт основание полагать, что для инока Филофея первый, второй и третий Рим — не просто исторические реалии прошлого или настоящего.

²⁸ Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984. С. 441.

²⁹ Т. о. представляя собой не просто историософию, а именно богословие истории.

³⁰ См., напр.: «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма... Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем — вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом — и последним» (Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М. 1914. С. 27).

³¹ Ветхозаветная, новозаветная, эпоха Церкви; которые же есть, согласно Тертуллиану, эпохи Отца, Сына и Святого Духа.

³² Заметим, что последняя также может быть рассмотрена как история Церкви, стержня истории (что, в частности, отражено в историософии свв. Мелитона и Илариона): от ветхозаветного прообраза Церкви, через реальность Христа, Который есть семя Церкви и её будущая Глава, к постепенно раскрываемой тайне церковного бытия по шестости Святого Духа на апостолов. Однако последний из этих периодов может быть рассмотрен как собственная эпоха жизни Церкви Христовой в истории.

Всё это (то есть постановка вопроса о всеобщей периодизации церковной истории) составляет важную характерную черту формирующейся парадигмы богословия истории Русской Церкви. Особое внимание к заключительной эпохе этой периодизации (проходящей под восходящим знаком «третьего Рима»), равно как и роли в ней самого «третьего Рима», собственно Русской Церкви, будет представлять другую ключевую черту этой парадигмы. Наследие малоазийской школы древности окажется здесь продолженным неожиданным образом.

Греки признали эту периодизацию, хотя её смысл и виделся ими с другого угла исторического зрения³³.

4. Взаимное отношение бытия Церкви и социума в локальном масштабе как историософская проблема. Перспективы и искушения русской историософии

Важный вопрос состоит в том, какова же в русском богословии оказывается *интерпретация характера* и общеисторического значения третьей и заключительной эпохи церковной и, вместе с тем, общемировой истории, символически выражаемой под знаком «третьего Рима»? *Общецерковный кенозис* и *локальное торжество*, явленное или сохранённое в Русской Церкви, — как русское богословие истории того времени смотрит на эти исторические факты, равно как и на их отношения друг к другу? Известный тезис о «вине греков» не давал однозначных ответов и богословского понимания всей картины.

Как представляется, умаление и упразднение *торжества* и его переход к *кенозису* в локальном масштабе Константинопольской Церкви не имел в глазах новой русской историософии ни чисто отрицательного, ни чисто положительного знака (в отношении к самой Константинопольской Церкви). Сам факт утраты симфонии между Церковью и государством (у греков) означал и *начало разделения, расхождения их (Церкви и государства) исторических путей: общий* (для Поместной Церкви и соединённого с ней, *воцерковлённого социума*³⁴) *грех* стал отправной точкой для дальнейшего уже разделённого процесса — апостасийного для государства и всё более и более *нацеленного на преодоление этой апостасии* для Константинопольской Церкви³⁵. Наказанием за грех стало падение империи и трагический разрыв путей Церкви и государства, однако само это наказание имело искупительный характер, благодаря которому определённое почтение русского мира к Константинопольской Церкви сохранялось, несмотря ни на что.

Историческая ситуация в самой Русской Церкви представляла ещё больше вопросов к осмыслению; так или иначе они сводились к проблеме интерпретации воцерковлённого социума.

Иллюстрацией к такой трудности может послужить модель отдельно взятого человека. Так, отдельно взятые церковный член, человек, при рассмотрении его

³³ Ср. ответ константинопольского патриарха Иереми царю Феодору Иоанновичу: «Первый Рим пал из-за Апполинариевой ереси, а второй Рим, Константинополь, находится в руках неверных турок, с тех пор твоё великое русское царство, благочестивый царь, которое превосходит благочестием прежние царства, является Третьим Римом... потому наше действие по учреждению патриаршенства будет совершено по воле Божией» (цит. по: *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 336).

³⁴ Ср.: *Легев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* 2017. № 5. С. 38-39.

³⁵ Ветшание мира, не только осуществляемое как общий, универсальный процесс, но и наиболее очевидно явленное в эклезиологическом контексте одного из «*малых стержней истории*» — Поместной Константинопольской Церкви, представляет собой ту перспективу истории, которая противоположна обратной перспективе неизменного обновления, молодения, исторического и, вместе с тем, духовного роста Церкви (Ср.: *Ерм, св.* Пастырь // *Писания мужей апостольских.* М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 175-176).

отношения и соотношения с Церковью может быть рассмотрен и богословски интерпретирован следующим образом:

1. Как *существующий в Церкви* (в Церкви-общине и в Кафолической Церкви) и, таким образом, *обнимаемый и заключаемый Церковью*.
2. Как Церковь (т. е. сам — как автономный ипостасный уровень экклезиологического бытия³⁶), и таким образом, *как заключающий в себе*, в собственном ипостасном бытии, *некую частную меру церковности — «заключающий Церковь»* (под которой понимается ни её общинная локальность и ни кафолическая полнота, но отдельное и личное зерно церковности)³⁷.

При перенесении этой дилеммы на социум в его отношениях с Церковью (а по крайней мере в условиях Русского государства этот социум был представлен самим государством, воцерковлён и неразрывно соединён с Поместной же Русской Церковью) может быть реконструирована следующая калька с экклезиологической модели отдельного человека, где государство может быть интерпретировано и представлено:

1. Как *существующее в кафолической Церкви и несомненно заключаемое Церковью*, обнимающей всё творение и все стороны человеческой жизни своими энергиями, миссией и полнотой бытия³⁸.
2. Как, будучи воцерковлённым социумом, само способное *в определённом смысле быть и называться «Церковью»* (имея ввиду определённый масштаб церковного бытия), Святой Русью.

Так, собственно загадку представляла область отношений государства и общины (Поместной Церкви), «пространство» которых в общем и целом коррелируется друг с другом, представляя в практическом отношении (как, по крайней мере, казалось ключевым фигурам данного времени) бытия конкретного организма³⁹ — одного целого, разделяемого логически, но не реально-ипостасно⁴⁰. Таким образом, если принять эту точку зрения, то логическим следствием из неё вытекает возможность (по крайней мере, теоретическая) представления земного государства, этого, своего рода, «большого человека», в форме бытия Церкви, — имея ввиду локальное Поместное церковное бытие и его заключённость уже не в отдельном человеке, но в социуме.

Как человек способен становиться Церковью, оставаясь при этом человеком (и даже человеком греховным), *так и социум, воцерковляясь, способен становиться и быть Церковью*⁴¹, несмотря на сохраняемое несовершенство его устройства⁴², — именно

³⁶ Составляющий, вместе с синаксисо-ипостасным и кафолически-ипостасным бытием Церкви, полноту экклезиологической модели. См., напр.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные... С. 30, 98-102, 116-120.

³⁷ См.: Там же. С. 74-75.

³⁸ Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Он же.* Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 157-158.

³⁹ Для Поместной Церкви — синаксисо-ипостасного.

⁴⁰ Так как и ту, и другую реальность (поместную Церковь и государство) составляли одни и те же люди.

⁴¹ Ср.: «Государство... восходит до Церкви и становится Церковью» (*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. В 2 т. СПб.: Библиополис, 1996. Т. 1. С. 78).

⁴² Принцип симфонии властей предполагает *свободу действий* государства (так же, как и отдельного человека при его взаимоотношениях со священством) при *духовном руководстве* и направлении священной иерархии Церкви, представляющей Самого Христа и действующей по его образу и подобию, т. е. не нарушая свободу человека и общества — наставляя, но не довлея.

такой внутренний импульс получит в дальнейшем русское богословие истории. За ним последует череда исторических попыток применения этой модели⁴³ к практической жизни, — начиная от малой общины монастыря и заканчивая огромным социумом империи.

История покажет неустойчивость или, по крайней мере, временность такой модели, хотя и не опровергнет её теоретические посыпки. Расцерковление государства, подобно расцерковлению отдельно взятого человека, станет исторической реальностью, когда натиск антипредания, наступающей апостасии и всего того, что зовётся «миром» в негативном смысле этого слова, достигнет неких критических величин.

5. Заключение

Итак, формирующееся в рассмотренный нами период осознание Русской Церковью своей *ответственности за судьбы Православия в мире*, связанное с исключительным в это историческое время сохранением земного торжества Церкви в воцерковлённом социуме, выливается в исторический ряд богословских тезисов и формул, подкреплённых практическими действиями и шагами на поле истории:

1. Историческая концепция прп. Иосифа Волоцкого, полагающая начало осмыслению места Русской Церкви в мировой истории.
2. Формула «Москва — третий Рим» инока Филофея, задающая эпохальную периодизацию всеобщей и церковной истории⁴⁴.
3. Спор «стяжателей и нестяжателей», учеников прп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, о характере и степени интеграции церковного общинного бытия (взятого в форме предельно «неотмирного» монашеского бытия) и мира, воцерковлённого социума. Этот спор выступит фактически более частной и локальной моделью тех последующих попыток осмысления связи Церкви и мира (социума), которые в XVII–XVIII веках распространятся на масштаб Поместной Церкви и государства.
4. Проблемные попытки и интерпретации осмысления теснейшей интеграции Церкви и социума, Церкви и государства, *взятые «в контексте» исключительно значения этой интеграции*⁴⁵ для хода всеобщей и церковной истории, судеб Православия и всего мира (патр. Никон, с одной стороны, Пётр I и архиеп. Феофан (Прокопович), с другой, — как два крайних взгляда)⁴⁶.

Впрочем, рассмотренные процессы, протекающие в русском богословии, хотя и представляли собой определённую *доминанту* в кафолическом процессе церковной мысли на данном отрезке истории, всё же не составляли этот процесс целиком. Так, если сохранение торжества Церкви, нераздельности Церкви и социума (с его воцерковлённостью, пронизанностью Церковью), явленное в Русской Церкви XV века на фоне всеобщего кенозиса Поместных Церквей, определили будущие исторические судьбы русского богословия: от его зарождения до принятия на себя преемства лидирующей роли в мировом Православии, — то, с другой стороны, **кенотический**

⁴³ И осмысления в разных аспектах интегрированного бытия Церкви и социума в локальном масштабе.

⁴⁴ И в определённом смысле подводящая итог этой периодизации.

⁴⁵ Сохранённой и явленной в Русской Церкви, запечатлённой в образе «Святой Руси».

⁴⁶ Проблематика «симфонии властей», поднимаемая, в частности, в трудах св. Юстиниана Великого в VI веке, не имела однако в Византийской империи и Церкви эпохи Вселенских Соборов той остроты и чисто историческо-социальной специфики, какую она приобрела, начиная с конца XV века в Русской Церкви. Соответственно, не имела она и таких проблемных проявлений, как, например, период синодального управления в жизни Русской Церкви с соответствующей ему идейной подоплёкой.

«прорыв в будущее»⁴⁷ Константинопольской Церкви сформировал в ней собственные внутренние интенции, облик и характер её миссии, её взгляд на будущую историю и собственное место в ней.

В следующей таблице мы схематически изобразили основные черты формируемых двумя опытами нового экклезиологического бытия менталитетов, из которых вырастут русская и неоконстантинопольская богословские школы, которые впоследствии (уже в XX–XXI вв.) выступят ключевыми силами экклезиологической мысли.

	Русская Церковь	Константинопольская Церковь
<i>Осознаваемая историческая задача</i>	<i>Сохранение</i> традиции церковного бытия, <i>опыта прошлого</i> (торжества воцерковлённой «экумены», взятой уже в локальном масштабе одного Русского государства)	<i>Пропагандирование</i> опыта будущего (кенотического состояния Церкви в окружающем мире), ещё не совершившегося в масштабах всей Церкви
<i>Основание для исполнения задачи («легитимизация» собственной исторической функции и роли)</i>	Осознание ответственности за судьбы Православия в мире и будущее кафолической полноты Церкви (основанное на сохранении воцерковлённого социума, торжества Церкви на земле)	Исторический статус Константинопольской Церкви (первой среди равных), подкреплённый государственным статусом константинопольского патриарха в Турецкой империи

Зеркальность формирующихся экклезиологических менталитетов определит не только дальнейшее тесное взаимодействие двух Поместных Церквей для решения тех или иных исторических задач, но и их «конкуренцию» за лидерство в православном мире, хотя бы она и протекала в более или менее скрытой форме.

Каждая из этих новых богословских школ будет представлять, одновременно, и нечто большее, нежели школу в традиционном смысле этого слова: локальный опыт школ сменится опытом различных экклезиологических реальностей общинного бытия (в чём будет состоять уникальный опыт истории именно этого периода). Каждый из опытов даст почву для роста как пшеницы, так и плевел.

Источники и литература

1. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. В 2 т. СПб.: Библиополис, 1996. Т. 1. 456 с.
2. *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет. РПЦ, 2003. С. 222-309.
3. *Иларион Киевский, свт.* Слово о законе и благодати. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868>. (дата обращения: 03.11.2018).
4. *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Б. Китеж, 2006. 372 с.
5. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М. 1914.
6. *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 312 с.
7. *Легеев М., свящ.* Богословие истории на рубеже эпох: от преподобного Максима Исповедника к преподобному Симеону Новому Богослову // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 51-61.

⁴⁷ Будущее апостасии мира и всеобщего кенозиса Церкви, ещё только ожидающее всю кафолическую церковную полноту, но уже осуществлённое в бытии грекоязычного мира.

8. *Легеев М., свящ.* Мир и Церковь как участники исторических процессов в «Эпоху утраченной экумены» // Труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1 (2). С. 208-221.
9. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33-43.
10. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Периодизация «Эпохи утраченной экумены»: взгляд со стороны богословия истории // Русско-Византийский вестник / Санкт-Петербургская Духовная Академия. 2018. № 1. С. 64-72.
11. *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973. 254 с.
12. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Он же.* Творения. В 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154-184.
13. *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки / Мат-лы IX межд. Научн.-богосл. Конф., посв. 100-летию начала мученического и исповеднического подвига РПЦ. 28-29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 265-272.
14. *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе: литургическая поэма / Пер. с греч. и послесл. иером. Илариона (Алфеева). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье – Об-во любителей церк. истории, 1998. 36 с.
15. Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI. М., 1984.
16. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.

Priest Mikhail Legeyev. At the Root of the Theology of History in the Russian Church.

Abstract: The era of the lost ecumene, with its most significant historical extent (9th – 21th centuries), is the least studied in terms of its patrological periodization and analysis of general and local historical processes taking place in the Church, in their mutual connection. In one of our past articles, we outlined the most general contours of the periodization of this epoch. This article is devoted to the place of Russian theology in it. The beginning of Russian ecclesiastical thought, laid by St. Hilarion of Kiev, already has a pronounced historiosophical context, although in general it follows Greek patristic patterns. By the time of the birth of the original Russian theology at the turn of the 15th – 16th centuries in the works of St. Joseph Volotsky and the monk Philotheus, the theology of history takes on special significance within the framework of processes of a general church scale, raising the question of the final periodization of church history and the place of the Russian Church in it, and therefore constitutes a key impetus to the development of Russian thought proper. The further development of the theology of history in the Russian Church will take place in the “context” of the problem of the interpenetration of the communal life of the Church and society.

Keywords: theology of history, historiosophy, the formation of Russian theology, St. Hilarion of Kiev, St. Joseph Volotsky, “Moscow is the third Rome”, monk Philotheus, Church, ecclesiology.

Priest Mikhail Viktorovich Legeyev – Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

Монахиня Тереза (Оболевич), Г. Е. Аляев

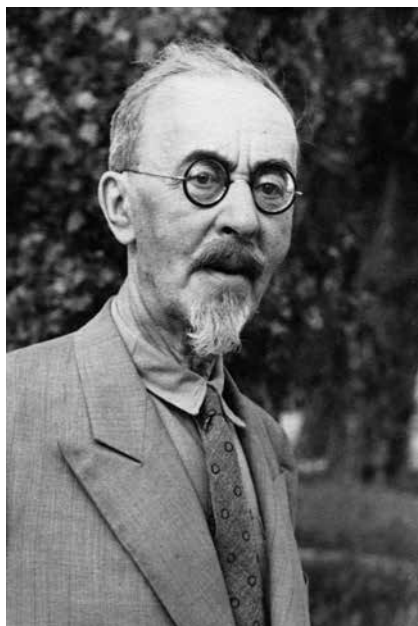
С. Л. ФРАНК: ЕВРЕЙ, ПРИНЯВШИЙ ХРИСТИАНСТВО. Предисловие к публикации

Впервые публикуется архивный текст С. Л. Франка — конспект лекции «Еврей, принявший христианство». В предисловии и комментариях к публикации проведен текстологический и содержательный анализ рукописи. Основная идея, проводимая Франком, состоит в том, что христианство не противоречит ветхозаветной религии, а является её высшим выражением и развитием, а потому переход еврея в христианство является не «отступничеством», а «завершением веры отцов». На фоне других примеров обращения философа к «еврейской теме» показана его озабоченность духовной и религиозной судьбой еврейского народа, особое внимание к проблеме обращения евреев в христианство. Выявленные в архивных документах факты интереса Франка к иудее-христианским общинам позволили сделать предположительную датировку данного текста — 1935 год.

Ключевые слова: иудаизм, иудее-христианство, христианство, русская религиозная философия, философия религии.

Сразу оговоримся — темой данной публикации является не столько личное обращение Семёна Людвиговича Франка в христианство, сколько его архивный текст с таким названием. Однако несомненно, что этот текст, как и другие свои религиозно-философские работы, Франк создавал, опираясь на собственный религиозный опыт, — это и предопределило удвоение смысла, непринуждённо вкравшееся в формулировку нашей темы.

Речь идёт о совсем небольшой рукописи, хранящейся в фонде С. Л. Франка Бахметевского архива Колумбийского университета (США)¹. Текст написан на одном листе бумаги черными чернилами с одной карандашной вставкой (в нашей публикации она выделена курсивом). Архивная опись называется «On Jewish conversion to Christianity», что, безусловно, отражает содержание, однако текст фактически имеет и авторское название, по сути уже раскрывающее смысл: «Евр<ей>, принявший христианство. Не отступнич<ество>, а завершение веры отцов». Характер рукописи, а также



Семен Людвигович Франк, 1940-е гг.

Монахиня Тереза (Оболевич Тереза Семеновна) — габилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II (г. Краков, Польша) (tereza.obilevich@urjp2.edu.pl).

Геннадий Евгеньевич Аляев — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка (г. Полтава, Украина) (gealyaev@gmail.com).

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 12. On Jewish conversion to Christianity.

авторское пояснение — «не прозелитизм, а беседа», — указывают, что мы имеем дело с конспектом выступления, изначально планировавшегося не для большой аудитории, а как доверительная беседа в не слишком широком кругу с возможностью взаимного общения. Ни автором, ни составителями архива текст, к сожалению, не датирован.

Основной мыслью текста Франка является то, что христианство не противоречит ветхозаветной религии, как это часто считается, а является её высшим выражением и развитием, а потому переход еврея в христианство является не «отступничеством», а «завершением веры отцов». Чудо христианства — т. е., Боговоплощение, — является высшим выражением чуда как такового — «как живого вмешательства Бога», — в том числе, и чудес ветхозаветных; Евхаристия является развитием иудейского жертвоприношения; пришествие Христа соответствует ветхозаветным пророчествам о пришествии религиозного Мессии. Впрочем, как бы выводился непосредственно христианство из иудаизма, Франк при этом различает «пророческое религиозное сознание», высшим выражением которого представлял своё откровение сам Христос, и религиозное развитие иудейского народа, которое, по мнению философа, уже на момент пришествия Христа характеризовалось «окаменением». Здесь и формулируются «глубокие духовные мотивы», помешавшие в своё время иудеям принять Христа, и точно так же мешающие еврею современному принять христианство. Во-первых, это ожидание Мессии не только как религиозного, но и как политического вождя и освободителя, чего евреи не увидели в Христе. Франк доказывает, что такое представление — т. е., ожидание от Мессии земных благ — противоречит иудейским же пророчествам (например, Исаяи) о «страдающем, казненном и воскресшем Мессии». Современное проявление такого «извращенного пророческого духа» Франк усматривает в атеистическом социализме — «самочинном соиздании Царства Божия». В этом смысле неизбежное для Франка крушение социализма будет иметь не только историческое, но и религиозное значение (к сожалению, никак при этом не раскрыт тезис о «месте и возможной роли еврейства»). Во-вторых, это боязнь потерять идею национального призвания, национальной миссии — поскольку Христос обращается не только к евреям, а ко всему человечеству. По мнению Франка, такая боязнь приводит лишь к трансформации религиозно-мессианского национализма — который, очевидно, оправдан, но лишь как призвание еврейского народа дать миру новый завет, Христа, — в национализм безрелигиозный, в «нелепость светского сионизма». Наконец, в-третьих, — страх идолопоклонства, т. е. обожествления человека, или антропоморфизма Бога («Сын Божий»). Борьба с идолопоклонством, как считает философ, может иметь разное значение и последствия — при живой вере она необходима; когда же вера уже характеризуется «окаменением», такая борьба лишь усиливает неверие. Это неверие «облегчается» идеей абсолютной трансцендентности Бога, не допускающей Боговоплощения. Таким образом, «религиозные мотивы», мешающие принять христианство, в конечном счёте, сводятся к безверию, к скептицизму по отношению к живой религии. Единство иудаизма и христианства Франк видит как единство религии пророчества и религии откровения. Мыслитель не только не усматривает противоречия или непоследовательности в том, чтобы быть евреем и христианином, но и считает принятие Христа окончательным проявлением ветхозаветной веры, противопоставляя друг другу не иудаизм и христианство, а веру и неверие. Имея в виду упоминание в этом тексте Вл. Соловьёва, можно отметить, что Франк фактически развивает мысль своего предшественника: «Мы должны быть едино с иудеями, не отказываясь от христианства, не вопреки христианству, а во имя и в силу христианства, и иудеи должны быть едино с нами не вопреки иудейству, а во имя и в силу истинного иудейства»².

В творческой эволюции С. Л. Франка есть немало страниц, которые до сих пор остаются мало «расшифрованными» и изученными. Одной из них является история

² Соловьёв Вл. С. Еврейство и христианский вопрос // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 139.

обращения еврейского по происхождению мыслителя в христианство — события, которое сразу же вызвало как восхищение, так и недоумение даже среди его близких друзей. Франк крестился в православной Церкви в достаточно зрелом возрасте 35-ти лет, будучи уже признанным мыслителем и преподавателем. И хотя современники и позднейшие исследователи спорили, что именно стало решающим внешним импульсом для столь важного шага и почему крещение состоялось именно в 1912 году (а не раньше, хотя основания были хотя бы в связи с женитьбой на православной христианке Татьяне Барцевой еще в 1908 г.), не подлежит сомнению, что основным внутренним мотивом принятия крещения являлась для Франка глубокая вера и личный опыт встречи со Христом.

Сам философ относился к этому факту своей биографии с присущим ему спокойствием и не считал его чем-то необычным и достойным внимания. В письме к сыну Виктору от 21 июля 1945 г. Франк писал: «Только что получил мою “биографию”, спешу отправить назад с короткими спешными поправками (...). Чисто интимно-личные данные — еврейское происхождение, крещение и пр. — надо бы вычеркнуть; это широкому кругу читателей неинтересно и ненужно»³. Нет этих данных и в другой, собственноручно написанной Франком в 30-е годы автобиографии, — правда, в ней содержится упоминание о том, что философ был отстранён от преподавания в Берлинском университете в 1933 г. «очевидно, в силу неарийского происхождения»⁴. Франк не отрекался от своего еврейского происхождения, рассматривая крещение как исполнение Ветхого Завета: «Мое христианство я всегда сознавал, как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни своего детства»⁵. Эту черту самосознания Франка точно уловила М. И. Лот-Бородина, написав в своём воспоминании: «Для него, родного сына народа Мессии, дар веры был кровным наследием, а в постепенном проникновении и созерцании “духа истины” Новый Завет становился собственным личным достоянием, вытекал из самых недр ветхозаветного Израиля; ибо все библейское откровение — единый золотой самородок»⁶. Впрочем, этим отнюдь не затушёвывалось понимание Франком принципиальной разницы между христианским и еврейским мировосприятием — так, он писал сыну: «Я считаю <...> мою интуицию непреодолимого дуализма между “миром” и “царством Божиим” <...> истинно христианской, т. е. подлинно христианским преодолением еврейского земного мессианизма»⁷.

Между тем, философ неоднократно обращался к «еврейской» — в широком смысле этого слова — тематике⁸. В его письмах встречаются упоминания о том, что сын Виктор «очень интересно и верно» пишет о евреях⁹ и что «без евреев нигде не обойтись, и с ними не пропадешь»¹⁰. Самой актуальной и важной проблемой

³ Письмо С. Л. Франка к Виктору Франку от 21.07.1945 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 4.

⁴ Франк С. <Автобиография> / Публ. Терезы Оболевич // История философии у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. Полтава, 2016. С. 515–516.

⁵ Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 109–110. См. также: Мучник А. М. Семен Франк — еврейске походження та християнська філософія. Біографічний критерій // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / Ред. Г. Аляев и др. Полтава, 2007. С. 119–125.

⁶ Лот-Бородина М. И. In Меморіам // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Ред. о. В. Зеньковский. Мюнхен, 1954. С. 47–48.

⁷ Письмо С. Л. Франка к Виктору Франку от 27.03.1939 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. S. L. Frank Papers. Box 4.

⁸ См.: Оболевич Т. «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // Страницы. 21/2 (2017). С. 163–175.

⁹ Письмо С. Л. Франка к Виктору Франку от 29.04.1940 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. S. L. Frank Papers. Box 4.

¹⁰ Письмо С. Л. Франка к Виктору Франку от 17.04.1945 г. // Там же.

для философа оставался вопрос об обращении евреев в христианство в современном ему мире, особенно — в условиях господства атеистической идеологии в Советской России и антисемитизма в нацистской Германии. Свидетельство тому — анонимно опубликованная в 1934 г. в немецком журнале «Eine heilige Kirche» («Святая Церковь») статья «Religiöse Tragödie des Judentums» («Религиозная трагедия еврейского народа»)¹¹. Журнал издавался лютеранским епископом Фридрихом Хайлером (Friedrich Heiler), с которым Франк поддерживал отношения, и который был посредником в его переговорах с католическим издательством Anton Pustet по поводу издания немецкого оригинала книги «Непостижимое». Для этого же журнала Франк перевел небольшую реплику С. Булгакова, изданную вместе с текстами Ф. Хайлера, его сотрудника Франца Маннхаймера (Franz Mannheimer) и пастора Конрада Минкера (Konrad Minkner) под общим заглавием «Christliche Kirche und Judentum. Briefwechsel eines „Judenchristen“ mit einem „deutschen Christen“» (Христианская Церковь и иудаизм. Переписка «еврейского христианина» с «немецким христианином»)¹².

В своей публикации в «Святой Церкви» Франк был чрезвычайно озабочен внутренней, т. е. духовной и религиозной судьбой еврейского народа, и особое внимание уделил проблеме обращения евреев в христианство. Такое обращение, в условиях господства христианской церкви и гонений на евреев, с точки зрения иудейских ценностей «должно было рассматриваться как предательство народа и его веры за земные блага»¹³. На самом деле, по словам Франка, в 9 случаях из 10 так и происходит, что приводит к «морально разрушительным последствиям» и для христианства — во-первых, христианами становятся «худшие из евреев», изменившие «своей национальной верности ради получения земных материальных благ», а во-вторых, такой крещёный еврей, «вместо того, чтобы стать живым ростком религиозного обновления и спасения евреев, порывает со своим народом»¹⁴. Дело, однако, принципиально изменилось в условиях действия «арийского параграфа» нацистского законодательства: «1. Отныне каждое противное Богу злоупотребление крещением не может быть использовано в целях достижения земных благ; лишь истинно принявшие христианскую веру евреи станут креститься; 2. Еврею-христианину суждено отныне и впредь разделять судьбу своего народа; он может оставаться верным своему народу, несмотря на свое христианское вероисповедание»¹⁵. Эти исключительные — безусловно, трагические для еврейского народа — условия, вместе с тем, ликвидировали «серьёзнейшее препятствие для обращения евреев в христианство»¹⁶. В конце концов, как замечает философ, — и эти его слова можно с полным правом отнести к нему самому, — истинно обращённые в христианство евреи «зачастую являются лучшими из христиан, в чьих душах горит страстная любовь к Христу»¹⁷.

Эта же проблема рассматривается и в публикуемом тексте «Еврей, принявший христианство». Этот краткий, тезисный, но красноречивый текст представляет собой яркий пример открытости, искренности и глубины мысли Франка. К сожалению, установить место и время его написания пока не представляется возможным, но, скорее всего, он близок по времени к упомянутой статье 1934-го года, подписанной «Von einem Judenchristen». Слова «сейчас — иудеям безумие» могут указывать на уже определившиеся реалии нацистского режима. Адресатом обращения философа, очевидно, могли быть русские евреи. Франк в берлинской эмиграции поддерживал определённые

¹¹ См. [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье: Дикое поле, 2005. С. 285–292.

¹² Christliche Kirche und Judentum. Briefwechsel eines «Judenchristen» mit einem «deutschen Christen» // Eine Heilige Kirche 16 (1934). S. 262–266.

¹³ [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. С. 288.

¹⁴ Там же. С. 289.

¹⁵ Там же. С. 291–292.

¹⁶ Там же. С. 292.

¹⁷ Там же. С. 290.

отношения с русской еврейской общиной, и даже выступал в синагоге с докладом о Спинозе¹⁸, однако, конечно, данная беседа вряд ли могла состояться в синагоге. Впрочем, вполне определённые сложности отношений с русско-еврейской эмигрантской средой Берлина отражены в словах самого Франка, описывавшего своё духовное одиночество Бердяеву в конце 20-х годов: «Кроме представителей двух коренных русских стихий — черносотенства и жидомасонства — здесь не осталось буквально ни одного человека. С первыми я не встречаюсь, а вторые, с которыми приходится иметь дело, не только абсолютно мне чужды, но в последнее время стали меня травить, обвиняя, что я назвал Айхенвальда человеком христианской души и даже обвиняя меня в том, что я самовольно похоронил его на православном кладбище (!)¹⁹ и заставляю евреев ходить на православную панихиду. Это довольно смешно, но нельзя сказать, чтобы было весело жить в такой атмосфере»²⁰. Из этого письма, однако, можно сделать вывод, что идея единства истинно верующих иудеев и христиан была для Франка не только теоретической истиной, но и правилом практической жизни.

Переписка С. Л. Франка содержит ещё один эпизод его живого интереса к иудео-христианской среде. В Бахметевском архиве сохранился недатированный отрывок письма философа к жене, в котором, в частности, читаем: «Здесь некий Dr. Mannheimer, сотрудник Heiler'a, иудео-христианин, переселившийся из Германии и преподающий здесь богословие — очень бедствует²¹. Он обещал меня свести с разными иудео-христианами. Здесь напротив меня, на другом берегу озера, живет католический патер еврейско-го происхождения, а в Базеле есть целое общество»²². При сопоставлении этого отрывка с другими письмами Франка к жене Татьяне Сергеевне, его можно датировать июнем 1935 года. Франк писал это письмо из Швейцарии, из пригорода Цюриха Рюшликон (Rüschlikon), куда он приехал для чтения доклада в местной протестантской общине — это была одна из поездок, связанная с сотрудничеством философа с пасторскими организациями евангелической церкви Германии (и продолжившаяся первым визитом Франка в Кройцлинген к Людвигу Бинсвангеру). Не касаясь здесь важного сюжета, связанного с интересом Франка к самой этой общине — «направления Heiler'a», задуманной «служить практическим нуждам христиан всех исповеданий и сделать опыт мирного сотрудничества в этом деле всех исповеданий»²³, — отметим, что интересовавшие его контакты, очевидно, не состоялись. 3 июля, уже из Базеля, где он выступал 28 июня в университете, Франк писал жене: «Иудее-христиан я здесь не видал, их заседание совпало с моим докладом, а другого случая не было»²⁴.

В связи с этими фактами возможна и такая версия: публикуемый ниже текст мог быть наброском плана *несостоявшейся беседы* философа с членами этой общины — наброском *для себя* (поэту — на русском языке), для беседы с *уже обратившимися* (поэтому — «не прозелитизм»), однако, по мнению Франка (о чём можно судить по упомянутой выше статье), остро нуждающимися в утверждении и обосновании этого своего обращения иудео-христианами. В таком случае публикуемый ниже текст можно датировать июнем — июлем 1935 года.

Но это лишь версия.

¹⁸ 13 апреля 1927 г. (См.: Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrgb. von Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin. Verl., 1999. S. 315).

¹⁹ Юрий Исаевич Айхенвальд трагически погиб в Берлине 17 декабря 1928 г.

²⁰ РГАЛИ. Ф. 1496. Н. А. Бердяев. Оп. 1. Ед. хр. 857.

²¹ Т. е., тот самый Франц Маннхаймер, о котором говорилось выше — он переселился в Швейцарию ещё в 1933 г. вместе со своей женой — писательницей Irmgard von Faber du Faur (*Phillips, Zlata Fuss*. German Children's and Youth Literature in Exile 1933–1950: Biographies and Bibliographies. München, 2001. P. 72).

²² Frank, Semen Ludvigovich, to Tat'ana Sergeevna Frank, 193? // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. S. L. Frank Papers. Box 4.

²³ Франк С. Л. — Франк Т. С. 17 июня 1935 г. // Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 3.

²⁴ Франк С. Л. — Франк Т. С. 3 июля 1935 г. // Там же. Л. 13.

Франк С. Л. <Еврей, принявший христианство>



Могилы С. Л. Франка
на севере Лондона

Евр<ей>, принявший христианство. Не отступнич<ество>, а завершение веры отцов.

Не прозелитизм, а беседа.

Существуют, конечно, глубок<ие> духовн<ые> мотивы, мешающ<ие> еврею принять христ<ианство>. Остановлюсь позднее. Сейчас сразу скажу: главное — не религ<иозные> мотивы, а безверие. Отношение скептика к живой, конкретной религии. Ложность, будто христианство противоречит ветхозав<етной> религии. Апостолы — еврей, Христос свое откровение всегда представлял высшим выражением пророческого сознания. Ап. Павел: «иудеям — соблазн, еллинам — безумие»²⁵. Сейчас — иудеям безумие. Чудо христианства есть высшее выражение чуда вообще, как живого вмешательства Бога. Ветхозав<етные> чудеса — огненный столп, чудеса в Египте, несгорающий куст, скиния завета. Благоговейное ощущение присутствия Божества в реальн<ых> символах — скиния завета, святость Торы etc. — Евхаристия, как развитие иудейского жертвоприношения. Смысл иуд<ейского> жертвопринош<ения> (Робертсон Смит²⁶). — Боговочеловечение по учению Каббалы.

Ложность общн<ого> мнения, что Мессия был у евреев политический вождь и освободитель. Идея религ<иозного> мессии, как примирителя народа с Богом. — Пришествие Мессии — религ<иозное> событие. Всечеловеческая роль Мессии (Исайя, 19,24 — 510²⁷). Давид: *ты возвестил еще о Доме раба твоего в далекие времена. И это будет учение человека (взот торат га-адам)*²⁸. Ср. Соловьев, Рабинович — нелеп перевод

²⁵ «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1:23).

²⁶ Уильям Робертсон-Смит (William Robertson Smith) (1846–1894) — шотландский востоковед, филолог, библеист, исследователь Ветхого Завета. Соединял филологическое изучение Библии с новыми достижениями антропологии. Речь идет о первой серии лекций о религии семитов — *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series* (London: Adam & Charles Black 1889), — в которой лекции с VI по XI посвящены жертвоприношениям семитских народов. По мнению Робертсона-Смита, жертвоприношение составляет суть всех древних религий, а сущностью иудейского жертвоприношения является заключенный союз-завет между Богом и избранным народом на Синае. См. там же. P. 214, 318–319. См. также Smith W. S. *The Old Testament in the Jewish Church. A course of lectures on biblical criticism*. Edinburgh: A. & C. Black 1881. P. 239-240, 248-252ff; *The Prophets of Israel and their place in history, to the close of the 8th century B. C.* Edinburgh: A. & C. Black 1882, reprinted with introduction and notes by T. K. Cheney (London: A. & C. Black 1895).

²⁷ «В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли» (Ис 19:24). Вместе со ссылкой на стих Франк, очевидно, указывал страницы Библии, которой пользовался.

²⁸ С. Франк приводит произношение этого места из Пророков на иврите — וְזָאת הָיְתָה הַמָּסָחָה, — следуя здесь Вл. Соловьёву, который также приводил это место с транскрипцией: «И мало еще этого в очах Твоих, Владыко Явэв! Говорил Ты сверх того о доме слуги Твоего и на далекие времена, и это (будет) учение человека (взот торат га-адам)» (Соловьев Вл. С. История и будущность теократии // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 543). Современный иудейский перевод

«это почеловечески»²⁹. Авраам «благословятся о Тебе все племена земные»³⁰. Новые небо и земля (Ис. 65,17 — 539)³¹. — Пророчество Исайи о страдающем, казненном и воскресшем Мессии (Ис. 52–53 — 531сл.)³². Идея нового завета (Иер. 31 — 566)³³. Мессия, как явление иного мира, как вечный (Мих. 5 — 664)³⁴, как ангел, все потрясающий (Малах. 3, 681)³⁵.

Пророческое религиозное сознание опередило религиозное развитие народа. Окостенение религии. Фарисеи — не лицемеры, а консерваторы, хранители старой веры. Три момента, обусловившие³⁶ непринятие Христа — 1) несовместимость явления Христа с представлением о земном могуществе Мессии — «царство не от мира сего», путь страданий — старое представление, что Бог дает земные блага 2) кризис национального призвания — с принятием Христа кончается национальная

с иврита на русский язык этого места Танаха (Пророки) звучит так: «И этого мало еще было в очах Твоих, Владыко Г-споди, и Ты говорил еще о будущем раба Твоего; обычно ли это для человека, Владыко Г-споди!» (Шмуэль II, 7, 19). В иудейской традиции существуют разные толкования этого стиха, одно из них: так же, как первому человеку — Адаму — Господь открыл всё будущее всего человечества, так и Давиду он «возвестил» будущее его рода (Дома), в котором придёт Мессия, — такое знание будущего явно необычно для человека, чему и удивляется Давид. В христианской традиции это место также трактуется как предсказание о будущем пришествии Христа из рода Давида, однако при этом не отражается момент удивления Давида; христианские толкования — в том числе, и переводы Вл. Соловьёва и С. Франка, — направлены на трансляцию идеи будущего воочеловечивания Иисуса Христа.

²⁹ Имеется в виду синодальный перевод этого места: «И этого еще мало показалось в очах Твоих, Господи мой, Господи; но Ты возвестил еще о доме раба Твоего вдале. Это уже почеловечески. Господи мой, Господи!» (2 Цар 7:19). В церковнославянском переводе звучало «сэй же законъ челоуѣка». Вл. Соловьёв в примечании к своему переводу этого места писал: «Поразительное пророческое указание на грядущее евангелие (тора всечеловеческая в противоположность торе национально-еврейской). Так толкует этот текст и основатель “Новозаветного Израиля” И. Д. Рабинович. Те переводы, с помощью которых хотят лишить это место пророческого значения, не выдерживают критики даже с грамматической точки зрения» (Соловьёв Вл. С. История и будущность теократии. С. 543, прим.). Иосиф Давидович Рабинович — основатель иудео-христианской общины «Собрание израильтян Нового Завета» в Кишинёве в 1884 г.; Вл. Соловьёв знал И. Рабиновича лично и пытался поддержать его начинание (см.: Соловьёв Вл. С. Новозаветный Израиль // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 207–221; Его же. Некролог. И. Д. Рабинович // Соч. 2-е изд. Т. 9. СПб., 1913. С. 422–423).

³⁰ «Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт 12:3). Текст, выделенный курсивом, — вставка, написано карандашом внизу страницы, место вставки помечено галочкой.

³¹ «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис 65:17).

³² Скорее, вся глава 53.

³³ «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, Не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер 31:31–34).

³⁴ «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих 5:2).

³⁵ «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф. И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится? Ибо Он — как огонь расплавляющий и как щелок очищающий, и сядет переплавлять и очищать серебро, и очистит сынов Левия и переплавит их, как золото и как серебро, чтобы приносили жертву Господу в правде» (Мал 3:1–3).

³⁶ Вариант прочтения — «обуславливающие».

миссия евреев 3) религиозн<ый> страх обожествл<ения> человека — дистанция между Богом и человеком. Все три идеи — извращение религии, превращ<ение> ее в неверие. 1) Первое contra Исая³⁷, ср. еще Ис., 55, 533 — пути Господни³⁸ 2) нараст<ание> национализма безрелиг<иозного> из религ<иозного>-мессианского 3) нараст<ание> неверия из страха идолопокл<онства>.

Как случилось, что религ<иозный> *par excellence* народ стал народом-скептиком? Борьба с идолопоклонством — при живой рел<игиозной> вере нужна, в прот<ивном> случае ведет к неверию. Трансценд<ентность> Божества и легкость неверия. Имманентность переносится в будущее. Религ<ия> откров<ения> и религия прочества — необход<имость> единства той и другой. — Последн<ее> проявление извращ<енного> пророч<еского> духа — атеистич<еский> социализм. Самочинное созидание Царства Божия — бунт. Совпадение этого с христианск<им> бунтом. Всемирно-историч<еское> и религиозное значение крушения социализма. Место и возм<ожная> роль еврейства.

Единств<енное> содерж<ание> еврейск<ого> национализма — религиозное признание. Нелепость светского сионизма³⁹. Падение светской культуры. Мечта о новозаветн<ом> израиле — для чего иного сохранен евр<ейский> народ?

Источники и литература

1. Архив Дома Русского Зарубежья.
2. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ).
3. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers.
4. Christliche Kirche und Judentum. Briefwechsel eines «Judenchristen» mit einem «deutschen Christen» // Eine Heilige Kirche 16 (1934). S. 262–266.
5. Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrgb. von Karl Schlogel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin: Akad. Verl., 1999. 671 S.
6. *Phillips, Zlata Fuss*. German Children's and Youth Literature in Exile 1933–1950: Biographies and Bibliographies. München : Saur, 2001.
7. *Лот-Бородина М. И.* In Memoriam // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 43–48.
8. *Мучник А. М.* Семен Франк — еврейське походження та християнська філософія. Біографічний критерій // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) / Ред. Г. Аляев и др. Полтава: АСМІ, 2007. С. 119–125.
9. *Оболевич Т.* «Еврей, принявший христианство». Иудейская тема в творчестве С. Л. Франка // Страницы. 21/2 (2017). С. 163–175.
10. *Соловьев Вл. С.* Еврейство и христианский вопрос // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 133–185.

³⁷ Очевидно, имеется в виду, что первое, сформулированное выше положение — ожидание земного могущества Мессии — противоречит упомянутому выше пророчеству Исаяи о страдающем, казненном и воскресшем Мессии.

³⁸ «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис 55:8–9).

³⁹ Имеется в виду политический сионизм, основанный в конце XIX века Теодором Герцлем, и ставивший своей целью создание еврейского государства на территории Палестины. Подъём нацизма в Европе активизировал переселение евреев в Палестину — период 1933–1936 года был наиболее интенсивным этапом так называемой «пятой алии», которую британская колониальная администрация вынуждена была ограничить в 1936 году в связи с ростом насилия со стороны арабов.

11. Соловьев Вл. С. История и будущее теократии // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 241–639.
12. Соловьев Вл. С. Некролог. И. Д. Рабинович // Соч. 2-е изд. Т. 9. СПб., 1913. С. 422–423.
13. Соловьев Вл. С. Новозаветный Израиль // Соч. 2-е изд. Т. 4. СПб., 1914. С. 207–221.
14. Франк С. <Автобиография> / Публ. Терезы Оболевич // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філософії при Укр. філ. фондi; Центр гум. освіти НАН України. Полтава: ООО «АСМІ», 2016. С. 515–516.
15. Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД, Париж–Нью-Йорк–Москва. 1986. № 146. С. 103–126.
16. [Франк С. Л.] Религиозная трагедия еврейского народа. Написано евреем-христианином / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация: Альманах. Вып. 5. Запорожье: Дикое поле, 2005. С. 285–292.

Sr Teresa Obolevitch, Gennadii Aliaiev. S.L. Frank: A Jew Who Received Christianity. Preface to Publication.

Abstract: The paper presents the archival text of S. L. Frank — a synopsis of his lecture titled “A Jew Who Received Christianity.” In the preface and comments to the publication a textological and meaningful analysis of the manuscript was conducted. The seminal idea pursued by Frank is that Christianity does not contradict the Old Testament religion, but is its highest expression and development, hence, the conversion of a Jew into Christianity is not an “apostasy” but “the completion of the father’s faith.” Against the background of other examples of the philosopher’s appeal to the “Jewish theme,” we show his concern about the spiritual and religious fate of the Jewish people and a special attention to the problem of the conversion of Jews into Christianity. The facts of Frank’s interest in the Jewish-Christian communities, revealed in archival documents, enabled to establish a presumptive date of this text — 1935.

Keywords: Judaism, Judeo-Christianity, Christianity, Russian religious philosophy, philosophy of religion.

Sr Teresa Obolevitch, PhD — Professor, Head of the Chair of Russian and Byzantine Philosophy, The Pontifical University of John Paul II (Krakow, Poland) (tereza.obolevich@upjp2.edu.pl).

Gennadii Aliaiev — Doctor of Philosophy, Professor, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine). (gealyaev@gmail.com).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

А. П. Соловьев

АРХИЕПИСКОП НИКАНОР (БРОВКОВИЧ) VS. М. Н. КАТКОВ: О КЛАССИЦИЗМЕ И ЦЕЛЯХ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ*

Статья посвящена спору двух мыслителей второй половины XIX века — М. Н. Каткова и архиепископа Никанора (Бровковича) по вопросу организации обучения будущих священников и церковнослужителей. В первую очередь дискуссия развернулась вокруг проблемы изучения латинского, древнегреческого и древнееврейского языков. Эта тема имеет не только историческое значение, но является актуальной с точки зрения развития современного духовного образования. В ходе сравнительного анализа воззрений Каткова и архиепископа Никанора выявлено, что позиция Каткова в дискуссии определялась сословными рамками. Установлено, что воззрения архиепископа Никанора исходили из содержательно-смысловой стороны вопроса о целях духовного образования. Он полагал, что священник должен уметь ориентироваться в современных знаниях более, чем в древних языках. В этом его мнение совпадало с мнением митрополита Филарета (Дроздова), который считал, что духовенство должно получать знания, помогающие укреплению веры в народе. Катков, со своей стороны, крайне узко интерпретировал высказывания митрополита Филарета, стараясь показать его однозначным сторонником классического образования. В этом отношении архиепископ Никанор выступает как адекватный выразитель воззрений митрополита Филарета на духовное образование.

Ключевые слова: архиепископ Никанор (Бровкович), М. Н. Катков, митрополит Филарет (Дроздов), архиепископ Иннокентий (Борисов), классическое образование, духовное образование, философия образования, педагогика, консерватизм, семинарии, духовные академии.

1. Актуальность вопроса о целях образования в современных духовных школах

Современная духовная школа находится во многом в состоянии поиска собственного содержания. Если форма ее определена внешними факторами, связанными с системой светского образования, то наполнение этой формы зачастую оказывается делом случая. Однозначно лишь ядро. Понятно, что выпускник семинарии или духовной академии должен знать и исповедовать православное вероучение. Он должен уметь осмысленно и со знанием совершать богослужения. Но остальные вопросы остаются открытыми. Насколько он должен разбираться в современном состоянии естественных наук? Должен ли он знать математику и информатику, и насколько глубоко их он должен знать? Или более пристало будущему священнику знать древние языки, на которых изначально было записано Евангелие? Языки святых отцов,

Артем Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент, и. о. заведующего кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета (artstudium@yandex.ru).

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта («Философия в Казанской духовной академии (1842–1921 гг.) в контексте истории русской мысли XIX — начала XX в.»), проект № 16-03-50237а(ф).

апостолов и самого Христа? Или достаточно пользоваться переводами? Или священник в условиях глобализации должен для проповеди знать современные языки — английский и русский, местные в национальных округах? А насколько глубоко священнику нужно владеть английским? И должен ли будущий пастырь иметь знания, например, в сфере менеджмента? Знать то, как вести финансово-хозяйственную деятельность? Может, стоит ему знать и юриспруденцию — ведь приход зачастую является юридическим лицом?!

Вопросов множество. И, по сути, они сводятся к тому, чтобы решить вопросы со специализацией. Но даже и в этом случае остается главное — священник должен иметь фундаментальное образование, дающее возможность мыслить систематически вне зависимости от места и времени, и при этом иметь знания, позволяющие ориентироваться и проповедовать в современном мире в конкретном культурном контексте. Как это сочетать в ходе обучения будущего пастыря в семинарии или в академии?

Данные проблемы сами по себе не являются чем-то новым. Подобные вопросы всплывали еще в XIX в. Их старались решить в рамках нескольких реформ. А в обсуждении принимали участие такие выдающиеся церковные иерархи, как митрополит Филарет (Дроздов), архиепископ Иннокентий (Борисов), архиепископ Никанор (Бровкович) и многие другие. Активно их пытались обсуждать и такие выдающиеся миряне, как М. Н. Катков и К. П. Победоносцев. Но, пожалуй, одна из самых острых дискуссий развернулась между архиепископом Никанором и Катковым. Для прекращения этого публичного спора, как будет показано далее, даже пришлось вмешаться министру внутренних дел, что обуславливалось угрозой дискредитации одной из спорящих сторон, в каждой из которых было заинтересовано правительство. Именно об этом громком, но совершенно напрасно забытом ныне споре и пойдет речь в данной статье.

2. Хронология полемики архиепископа Никанора (Бровковича) и М. Н. Каткова о классицизме

В 1886 г. архиепископ Херсонский и Одесский Никанор писал своему оппоненту, Николаю Яковлевичу Гроту, по поводу развернувшейся с ним философской дискуссии: «С<о> своей стороны полемизировать с Вами не стану, как не полемизирую и с Моск<овскими> Ведомостями по поводу классицизма. Dixi, что сказано. <...>»¹. Архиепифилософ упоминает в этом письме полемику, которая шла между ним и Михаилом Никифоровичем Катковым относительно вопроса преподавания латыни, древнегреческого, древнееврейского языков в семинариях и духовных академиях. И понятно, что если автор письма пишет о событии, не имеющем прямого отношения к обсуждаемой теме, — значит, для него это очень важно и значимо.

Собственно, хронологию развернувшейся дискуссии выявить несложно. В № 271 «Московских Ведомостей» от 30 сентября 1885 г. Катков публикует свой отзыв на «Собрания мнений и отзывов Филарета, митрополита



Архиепископ Никанор (Бровкович)

¹ Письма Архиепископа Херсонского Никанора // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 321–322.

Московского», где отмечается, что митрополит Филарет не был против системы классического образования. В ответ архиепископ Никанор написал статью «О классицизме в духовно-учебных заведениях» (Странник. 1886. Т. 2. С. 288–310) — о недостатках классического образования. В № 210 от 31 июля 1886 г. «Московских Ведомостей» Катков выступил с критикой архиепископа Никанора, а затем, в «Русском Вестнике» (1886. № 8), продолжил критику в статье «Митрополит Филарет и архиепископ Никанор». Хотя в данном письме Гроту архиепископ Никанор сообщает об отказе полемизировать далее, в 1890 г., в апреле, в том же журнале «Странник» публикуется статья архиерея «О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия Херсонского» с ответом на мнения, высказанные Катковым.

В рамках рассмотрения последовательности событий, стоит отметить перерыв между 1886 г., когда полемика как бы завершается статьей Каткова в «Русском Вестнике», и 1890-м — когда архиепископ Никанор уже через три года после кончины Каткова отвечает на его статью, тщательно излагая ход дискуссии четырехлетней давности. Этот разрыв объясняет сам архиерей: «Мы тотчас же, по выходе этой грубой оскорбительной для нас статьи, хотели уличить тогда пока еще живого М. Н. Каткова в беззастенчиво выставленном им напоказ двойственном его невежестве. Но тут последовали обстоятельства в моей жизни (вызов в Петербург для присутствия в Святейшем Синоде), которые помешали заняться мне этим делом, затем скоро последовала и смерть самого знаменитого публициста. Не было для меня цели тогда, да и неловко было кинуть укором в свежую могилу. В то же время нам было неизвестно, что со стороны и другого важного ратоборца за ново-насажденный на Руси немецкий классицизм, графа Д. А. Толстого, приняты были строгие меры, чтобы моя статья никак не имела распространения, чтоб о ней не писали современные издания, которые хотели сделать это. Тогда возражения против новейшего русского классицизма были нетерпимо ересью»².

Примечательно, что полемика привлекла внимание и была прекращена стараниями не просто бывшего Обер-прокурора и министра просвещения, кем являлся в свое время Толстой, но уже министром внутренних дел и шефом жандармов, пост которого Толстой занимал с 1882 по 1889 гг. Это свидетельствует как о значении самого спора для внутренней политики в восприятии имперской бюрократии, так, по всей видимости, и о решении «не выносить сор из избы» — прекратить печатную дискуссию, демонстрирующую отсутствие межсословного единства в вопросах образования.

Завершая выстраивание последовательности полемики, необходимо сказать и о том, что знакомство владыки Никанора с работами Каткова началось как минимум за несколько лет до возникновения полемики о классицизме. Так, в архивном фонде архиепископа Никанора сохранился черновик письма Николаю Васильевичу Елагину, автору первых жизнеописаний преп. Серафима Саровского, свт. Тихона Задонского, книги «Белое духовенство и его интересы». Владыка Никанор, который был в то время уфимским епископом, писал: «Тенденциям Востока я не сочувствую. Ни Аксакову, ни Каткову, когда они касаются церковных дел, я не сочувствую. Даже Хомякову и Самарину не вполне сочувствую. У Хомякова и Филарет Московский не был православен. У Самарина и Платон Рижский, — святитель, имевший врожденное мужество, редкость замечательная! — не радел о благе Церкви. Все эти светские люди хотят тянуть Церковь на буксире своей мудрости и своих фантазий, каждый по-своему. У нас вот никто, ни даже самые преданные сыны Церкви, не хотят поучиться, а все нас норовят учить. Для меня худой знак, когда светские люди хотят быть православнее Свят. Синода, усиливаясь поставить свое ультра-православие на место векового, всесторонне взвешенного осмотрительного православия»³.

² Никанор (Бровкович), архиеп. О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия Херсонского // Странник. 1890. Апрель. С. 8.

³ <Письмо епископа Никанора (Бровковича) Н. В. Елагину> // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 60. Л. 125 об.

С другой стороны, епископ Никанор высказывал и иные оценки в адрес работ Каткова. В пространном письме-отчете, которое он отправил К. П. Победоносцеву в августе 1883 г., архиерей, описывая свои отношения с уфимским губернатором Николаем Павловичем Щепкиным, приводил следующий случай: «Скоро как-то прочитал я в Русском Вестнике поразительную статью под названием, помнится — „Наши охранители и разрушители“. Так как статья пропитана была намеками на высокопоставленные лица, то я в той же задаче установить с Н. П-чем дружество и обмен мыслей, в оболъщении, что он университетского образования, что он — Щепкин, сын профессора московского университета, родился и вырос в кругу образованнейших русских людей Хомякова, Аксакова, Каткова, хвалился солидарностью с вами, — вооружившись самою книжкою Русского Вестника, вхожу к Н<иколаю> П<авлови>чу также в какой-то воскресный день. Вижу: сидел, занимался бумагами. Садится на месте, с которого встал, с деловым видом. Я раскрываю рот: „Вот, мол, Русский Вестник. Читал я у Каткова много поразительных вещей, но ничего более поразительного не читал. Статья необычайно сильная, с ясными намеками на высокопоставленные лица. Я приехал, не полюбобытствуете-ли“»⁴.

Пристальное внимание архиепископа Никанора к деятельности Каткова обусловлено, несомненно, тем, что, с одной стороны, они оба — консерваторы. Но их консерватизм имеет разные основания. Если по мнению Каткова основой российской государственности являлось дворянство, то для архиепископа Никанора — Церковь и духовенство. Эти установки определяли и различия в их оценках значения изучения классических языков в светских учебных заведениях и духовных образовательных учреждениях.

При этом сразу необходимо оговориться, что введение изучения классических языков в гимназиях было обусловлено копированием немецкой системы образования, где знание латыни и греческого являлось условием поступления в университет, имевший своей задачей подготовку ученых. В этом смысле идеальная цель классического образования — изучение языков международного научного общения. В России же классическое образование сильно формализуется, становясь постепенно определенным словесным цензом, который ограничивает возможность поступления в университет тех, кто не получил гимназического образования или домашнего классического. То есть это способствовало самосохранению дворянства в условиях размывания сословных границ.

В духовных учебных заведениях (училищах, семинариях, академиях) знание латыни, древнегреческого и древнееврейского было обусловлено как потребностью в научной работе с текстами Священного Писания и святоотеческим наследием, так и формальным копированием светской системы образования. С этой точки зрения знание классических языков не выполняло функцию сословного ценза в семинариях и академиях, а имело научную и внутренне-дисциплинарную функцию — тренировки памяти и научения смирению. Это способствовало тому, что отказ от преподавания на латыни и древнегреческом, как и процесс постепенного сокращения изучения этих языков, в духовных учебных заведениях проходил легче, чем в гимназиях. И основным аргументом в пользу этого была необходимость высвобождения свободного времени обучающихся для изучения тех дисциплин, которые могли пригодиться им в пастырском служении, к которому и готовили семинарии.

3. М. Н. Катков о классицизме, отношении митрополита Филарета (Дроздова) к классицизму и об архиепископе Никаноре (Бровковиче)

Обращаясь к выявлению содержательной стороны полемики, в первую очередь следует рассмотреть позицию Каткова по вопросу о классическом образовании и особенности его восприятия мнения свт. Филарета об этом предмете. В номере «Московских Ведомостей» от 30 сентября 1885 г. Катков прямо противопоставляет сложившуюся

⁴ Переписка К. П. Победоносцева // Русский Архив. 1915. № 5. С. 74.



Павел Михайлович Леонтьев
и Михаил Никифорович Катков,
основатели Московского Императорского лицея
в память Цесаревича Николая

к 1885 г. практику изучения классических языков и суждения митрополита Филарета: «По поводу первого тома *Собрания мнений и отзывов Филарета митрополита Московского по учебным и церковно-государственным вопросам*, уже было выяснено с одной стороны, как желал поставить наше богословское образование митрополит Филарет, с другой, в какой несогласности и даже прямой противоположности с его взглядом стоят нынешние уставы духовно-учебного ведомства»⁵.

Это жесткое противопоставление окажется одним из основных пунктов, по которому будет возражать архиепископ Никанор. При этом архиепископ Никанор будет ссылаться на второй том «Собрания мнений...», обвиняя Каткова в том, что тот не составил себе труда посмотреть его. Главным же аргументом Каткова в 1885 г. оказывается фактическое ухудшение знания латыни и древнегреческого в семинариях и академиях. Катков писал: «И однако, почти во всех своих отчетах о ревизиях Филарет обращал внимание на необходимость более обстоятельного изучения древних языков в духовно-учебных заведениях. В настоящее время от прежнего знания классических языков в духовно-учебных заведениях не осталось и следа. Нынешних воспитанников духовных семинарий опередили гимназисты; семинаристов не принимают без экзамена в университеты»⁶.

Стоит тут обратить внимание еще и на то, что замечание относительно поступления семинаристов в университеты только после экзаменов отсылает нас к теме сословного ценза. При этом для Катков воспринимает требование сдавать экзамены по языкам семинаристам, поступающим в университет, как показатель упадка классического образования в духовных учебных заведениях. Хотя объективно эти экзамены — лишь способ усложнить переход из одного сословия в другое в рамках внутренней имперской политики.

Еще одно противопоставление, которое оказывается важным для Каткова, помимо противоположности между семинарией и гимназией, — это духовная школа до и после устава 1840 г. Катков, несомненно, идеализирует «прежний» устав. Чувствуется его восхищение уровнем знания классических языков в старых семинариях и академиях даже тогда, когда он пишет о том, что митрополит Филарет все-таки предложил преподавать богословие на русском языке, а не на латыни: «О Латинском языке в настоящем случае не упоминается, потому что воспитанники

⁵ Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. 1885. М., 1898. С. 475.

⁶ Там же.

тогдашних духовно-учебных заведений, по словам самого Филарета, „отличались не только знанием Латинского языка, но и искусством писать латинские стихи; для достижения сей славы ученики особенные усилия и большую часть времени употребляли на изучение латинских ораторов и стихотворцев, *лучше могли писать на Латинском, нежели на Русском*“ <...>. Очевидно, что то была уже некоторого рода крайность, и Филарет предложил следующую меру: „разрешить преподавание богословских наук на Русском языке, а для поддержания классической учености, кроме чтения греческих и латинских писателей в классе словесности, продолжать на Латинском языке преподавание наук философских“ <...>⁷.

И понятно, что Катков сожалеет о введении устава 1840 г., где место значительного количества часов, отведенных на классические языки, заняли другие дисциплины прикладного характера. При этом он говорит о том, что в это время были «реформаторы», которые смогли пересилить митрополита Филарета, из-за чего и было сокращено преподавание языков: «Так настоятельно и многократно указывал и развивал наш великий святитель первенствующее значение древних языков в системе богословского образования. Без основательного знания классических языков для Филарета высшее богословское образование было совершенно невысказано. Но различные непривзванные и непрошенные „реформаторы“ оказались потом сильнее митрополита Филарета. Курсы анатомии, хирургии, патологии, гомеопатии и сельского хозяйства были признаны обязательными для наших богословов и совершенно ниспровергли ту систему богословского образования, которую так настоятельно рекомендовал и защищал Филарет»⁸.

Само по себе заявление Каткова о том, что митрополит Филарет оказался бессильным, с одной стороны, вызывает недоумение, учитывая тот авторитет, который уже был у святителя в то время. С другой стороны, понятно, что Катков хочет видеть митрополита Филарета среди своих союзников. Катков стремится опереться на авторитет святителя, а для этого необходимо снять с него всякие подозрения в том, что он сам мог быть за сокращение часов, выделяемых на изучение древнегреческого, латыни и древнееврейского.

В номере «Московских Ведомостей» от 31 июля 1886 г. Катков усиливает пафос своих заявлений. Тут он уже берет в свои союзники как рациональные аргументы («то ли беседовать лицом к лицу, или через толмача»), так и Промысел Божий: «Не с Петра I не случайно и не „искусственно“ классицизм соединен с православною богословскою школою. Он связан с нею и притом на все века существенно и необходимо самым актом божественного домостроительства, по которому Библия и вся первохристианская литература даны на языках еврейском, греческом и латинском. Никакие переводы, а в том числе и церковно-славянский, не могут заменить оригинального текста. Это понятно уже само собой: то ли беседовать лицом к лицу, или через толмача?»⁹

Такой полемический ход понятен. Статья Каткова 1886 г. — это ответ на критику, которую он получил от архиепископа Никанора. Поэтому в самом начале своего текста Катков предъявляет претензии «Церковному Вестнику», перепечатавшему статью архиепископа Никанора из журнала «Странник»: «*Церковный Вестник* обещал „подробно ознакомить своих читателей с сущностью взглядов Филарета митрополита Московского“, а *возвращаясь к этому предмету*, предлагает взгляды не Филарета, а Никанора. Полагаем, что подобное *qui pro quo* совсем неудобно в официальном органе духовного ведомства»¹⁰.

Далее автор передовицы раздражается все больше и явно передергивает высказывание архиепископа Никанора и по сути обвиняет того в некоем обскурантизме и простой глупости: «Правда, до эпохи „Возрождения наук и искусств“ во всей западной

⁷ Там же. С. 477.

⁸ Там же.

⁹ *Он же*. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. 1886. М., 1898. С. 390.

¹⁰ Там же. С. 389.

Европе господствовал только латинский язык; но с эпохи „Возрождения“ в школе к латинскому присоединился греческий, знание которого пришло на запад из Византии; значит, именно греческий оказывается *искусственной* и ненужною прибавкой для богослова Греко-Восточной Православной Церкви. Так судит официальный орган православного духовного ведомства»¹¹.

В ответ на это архиепископ Никанор позже, в 1890 г., писал так: «Сказали бы мы, что подобная метода между солидными полемистами неуместна, как неблагородная. Ничего подобного моя статья не утверждает»¹². Но подробно мнение архиепископа Никанора относительно классицизма, воззрений митрополита Филарета и Каткова на классицизм будет рассмотрено ниже. Пока же надо отметить, что Катков именно прежде всего в сокращении часов, выделяемых на изучение языков в заведениях духовно-учебного ведомства, видит причины распространения нигилизма из семинарской среды: «Из старой школы вышли все те иерархи, которыми была сильна и красива Русская Церковь; из Протасовских семинарий не слышать чтобы выходили священники-врачи, священники-агрономы, зато выходили в изобилии политические деятели именуемые нигилистами»¹³.

Таков приговор Каткова относительно значения классического образования: именно оно является оплотом внутривластного порядка и гарантией лояльности учащихся. К сожалению, остается в полной мере непонятным, считал ли Катков, что изучение классических образцов риторики делает человека лояльным само по себе, или же делает его таковым благодаря тому, что у учащегося нет времени на развитие своих «идей». Более вероятно то, что изучение классических языков, по Каткову, должно было развивать умение работать с различными текстами. А это и требовалось для успешной карьеры на государственной службе. И именно на государственную службу были ориентированы курсы и гимназические, и университетские. Светские учебные заведения готовили в первую очередь чиновничество. Катков же совершенно аналогично воспринимал подготовку и функции священнослужителей, которые для него являлись просто элементами государственного аппарата управления. Однако у самих служителей Церкви было иное понимание задач клира. И именно это определило то, что в полемику с Катковым ввязался архиепископ Никанор.

4. Архиепископ Никанор о классицизме и отношении к классицизму митрополита Филарета (Дроздова) и М. Н. Каткова

Ответом на первую статью Каткова со стороны Церкви послужила статья архиепископа Никанора (Бровковича) «О классицизме в духовно-учебных заведениях», опубликованная в журнале «Странник» в 1886 г. Начинается она с четкой формулировки позиции «Московских Ведомостей»: «В упадке знания классических языков „Московские Ведомости“ видят вообще упадок богословского образования и рекомендуют возвратиться более или менее к уставам духовно-учебного ведомства начала настоящего столетия»¹⁴. После этого архиерей приводит аргументы против необходимости возвращаться к прежнему уровню преподавания классических языков.

Первая группа аргументов архиепископа Никанора может быть названа историко-культурной. Во-первых, он отмечает особое значение латинского языка для формирования современных европейских языков: «Следует помнить однако же, что латинский язык всегда преобладал над греческим, а не в старые годы, в средние века,

¹¹ Там же.

¹² Никанор (Бровкович), архиеп. О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия. С. 7.

¹³ Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. 1886. М., 1898. С. 391.

¹⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. О классицизме в духовно-учебных заведениях // Странник. 1886. Т. 2. С. 288.

был и единственным языком, который изучался в школах. Это проистекало из того, что западно-европейские народы должны были изучать его не как мертвый, так называемый классический, а как свой собственный, родной язык»¹⁵.

В отношении древнегреческого и древнееврейского архиерей указывает на их связь с изучением Библии начиная с Возрождения и Реформации: «Что касается греческого языка, то изучение его появилось в западной Европе только со времени возрождения наук, после падения Константинополя, незадолго до реформации. Изучение же еврейского возникло только уже после реформации, после того, как в учено-богословском мире признана была нужда усиленного изучения Библии»¹⁶.

Эти два историко-культурных аргумента показывают, что владыка Никанор прекрасно понимал значение языков для научной работы, для лучшего понимания Священного Писания и Предания. Однако надо сказать, что эту необходимость архиерей полагал связанной с научной специализацией. Он отмечал, что минимального знания классических языков, как и остальных современных, достаточно, чтобы в дальнейшем можно было самостоятельно их изучать. Так, он приводит в пример своего воспитанника и ученика по Казанской духовной академии, преподавателя метафизики КазДА П. А. Милославского, который сам освоил языки (даже те, которые не изучал во время учебы) для того, чтобы читать философские тексты на иностранных языках¹⁷.

В этом контексте понятен вывод первой статьи архиепископа Никанора о классицизме. Говоря о переживаниях Каткова относительно «упадка» преподавания классических языков в духовных учебных заведениях, архиерей советует редактору «Московских Ведомостей» не падать духом: «Не нужно отчаиваться. Общая потребность родит работников, которые поставят задачей своей жизни — посвятить себя на удовлетворение этой потребности. А серьезные богословские работы всегда роят в нашей среде классиков, вообще языковедов, так как без языковедения по богословской науке сделать ничего нельзя»¹⁸.

Еще одним и наиболее обширным по изложению аргументом против возвращения к тому объему преподавания классических языков, который был в семинариях и академиях в начале XIX в., у архиепископа Никанора оказывается аргумент пользы: «Спрашивается, какую пользу получили мы от усиленного занятия классицизмом? Чтоб ответить на этот вопрос точно и ясно, разделим учеников на даровитых и малодаровитых. Малодаровитые не могли успевать по этой системе, за это подвергались постоянным взысканиям, проще сказать — постоянному сечению, а затем и исключению из училища. Таковых, к концу училищного курса, оказывалось больше половины. Какая ожидала их судьба по выходе их училища? Огромное большинство их поступало в дьячки и пономари, вообще в церковники. Что же, какое развитие, какие познания выносили они в жизнь, в свое церковное служение? Почти ровно никаких»¹⁹.

Далее архиерей, опираясь на свой жизненный опыт, продолжает развивать мысль о бесполезности классических языков для дальнейших трудов большинства выпускников духовных учебных заведений: «<...> наши дьячки и пономари были круглые невежи, никакой русской книги не держали в руках, кроме церковных, которых в большинстве не понимали, и были совсем мертвы для всякой умственной жизни, а еще безжизненнее для образования народа. Вот прямой плод классицизма для целых сотен и тысяч его питомцев, служителей Церкви»²⁰.

В конце статьи архиепископ Никанор пишет приговор классицизму: «Утверждаю, что изучение классических языков, в эпоху даже процветания у нас классицизма, в конце прошлого и начале текущего столетия, не принесло очевидной пользы,

¹⁵ Там же. С. 289.

¹⁶ Там же. С. 290.

¹⁷ Там же. С. 305.

¹⁸ Там же. С. 308.

¹⁹ Там же. С. 293.

²⁰ Там же.

а служило только тормозом огромному большинству духовенства <...>. Упражнение в классицизме для всех этих людей имело только общее значение, то именно, какое изучение древних языков имеет на общее развитие умственных и нравственных сил, очень неясное и спорное»²¹.

Да, он не отрицает необходимости изучения латыни, но ставит вопрос о пользе массового классического образования. И, как было сказано выше, настаивает на необходимости специализации в изучении языков. Поэтому у него речь идет не о том, чтобы вообще не изучать классические языки, но о том, что не это главное в семинарском и академическом образовании: «Ужели же я не даю никакого значения крепкому научению языков, латинского, греческого и еврейского, в системе богословского образования? Не даю только преобладающего, решающего влияния, какое приписывают классицизму „Московские ведомости“»²².

И вновь в своей статье архиерей обращается к бессмысленности массового и преобладающего значения изучения классических языков: «Очень много, особенно же в „Московских Ведомостях“, говорено о благотворном влиянии классицизма на развитие дарований учащихся вширь и <в>глубь. По собственному опыту и непосредственным наблюдениям над моими сверстниками, я это решительно отрицаю. По крайней мере на себе я всегда чувствовал, что механическое изучение того или другого языка решительно обременяет и притупляет ум»²³.

И далее приводит собственное разграничение «старого» и «нового» отношения к классическим языкам в духовных учебных заведениях. Это разграничение связано с тем, что, благодаря сокращению времени на изучение классических языков, в новых учебных программах появились часы для дисциплин естественнонаучного направления и математики. Тут архиепископ Никанор отмечает необходимость освоения будущими священнослужителями этих новых дисциплин для современной богословской же, а точнее — апологетической, работы. Да и более того, благодаря этим предметам появилась возможность привить малоспособным к языкам учащимся привычку читать хотя бы современную литературу на русском языке, привычку к самообразованию по мере своих сил и возможностей: «Семинарские записки, по окончании курса, бросались с пренебрежением, иногда с ненавистью; иногда же продавались за деньги преемникам. Выше ли, ниже ли был уровень образования тогдашних сельских священников сравнительно с нынешними? Полагаю, что нынешние священники, кончившие курс в семинариях при новых уставах, имеют больше познаний, по крайней мере, тот час по окончании курса. Нынешние все же кое-что читают; знакомы с газетами и журналами; нынешние вынуждены работать для образования народа в разных школах и т. д.»²⁴.

Это упоминание о газетах и журналах иронически упомянет в своем ответе Катков. Но и в этом чтении газет и журналов есть своя правда, если рассматривать этот вопрос с точки зрения не отсева нерадивых учащихся и образовательного ценза (то есть не с позиции гимназического и университетского классического образования), а исходя из цели массовой подготовки священнослужителей, которых архиепископ Никанор считал не чиновниками, делающими карьеру, а именно служителями и наставниками для народа.

В итоге даже успехи старой системы духовного образования (до 1840 г.) архиепископ Никанор связывал не с классическими языками: «<...> солидный склад ума у старых воспитанников духовно-учебных заведений происходил от самостоятельного упражнения в сочинениях и от философски-логического направления всего духовного образования»²⁵. И именно эту систему, а не классические языки, он считал основой образования в целом. Ее он и пытался сохранить и развить во всех учебных

²¹ Там же. С. 304.

²² Там же. С. 303.

²³ Там же. С. 293–294.

²⁴ Там же. С. 299.

²⁵ Там же. С. 302.

заведениях, в которых он преподавал и которыми руководил. И как раз эта идея стала основной в его статье 1890 г. «О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия».

Тут архиепископ Никанор в первую очередь показывает, что Катков не только и не столько несправедлив в отношении воззрений самого архиерея-критика, сколько то, что редактор «Московских Ведомостей» неправ относительно оценок воззрений митрополита Филарета на классическое образование: «Говорю теперь, что М. Н. Катков не знал Филарета Московского. Больше того. Прочитал I том Собрания мнений и отзывов Филарета Московского, но и только. А II тома и дальнейших не прочитал. Между тем я же выставлял на вид в своей статье о классицизме, что реформа духовно-учебных заведений 1840 г. была подписана и Филаретом Московским. Прочитать бы Филарета сполна, чтобы говорить не наобум; а покойный М. Н. Катков этого-то и не сделал, не прочитал и высказался вслух России наобум»²⁶. И далее архиепископ Никанор указывает, что, собственно, различий между его воззрениями и воззрениями митрополита Филарета нет. Более того, Одесский архиерей отмечает, что аналогичного мнения придерживался и архиепископ Иннокентий (Борисов)²⁷.

В статье 1890 г. архиепископ Никанор указывает на то, что Катков прямо противоположно воспринимает мнение митрополита Филарета. Если для Каткова митрополит Филарет — защитник классицизма, то владыка Никанор пишет по поводу этого: «В чем же именно обнаружилась неправильность училищного воспитания? Отчего происходила недостаточная приспособленность его к потребностям церковного служения? От классицизма, в классицизме, отвечает митрополит Филарет, — частнее, от латинского языка, в латинском языке. <...>. „Отсюда“, — по мнению митрополита Филарета, — „священники, которые лучше знали языческих писателей, нежели священных и церковных, лучше писали и говорили на латинском языке, нежели на русском, более способны были блистать в кругу ученых отборными выражениями мертвого языка, нежели светить народу живым познанием истины“. То же самое разъяснял и я в своей статье о классицизме <...>»²⁸.

Тут архиепископ Никанор обнаруживает и подтверждение собственных размышлений относительно связи латинского языка с католицизмом и предшествующей языческой древнеримской традицией: «Святитель Филарет и далее изрекает свой приговор в не менее же, а даже еще в более тяжелых выражениях: „сей принужденный образ наставления особенно не благоприятствует образованию приходских священников, которые обязаны налагать истины веры большею частию неученым людям, как можно просто, на языке природном. И притом латинский язык, который по первоначальному своему образованию, имеет характер языческий, и по нынешнему употреблению, принадлежит церкви Западной, без прав и приличия стесняет изложение истины в церкви Восточной“. Какое обвинение против утрированного классицизма могло быть тяжелее в устах святителя Филарета!»²⁹

В отношении же архиепископа Иннокентия (Борисова) по тому же поводу его приемник по Одесской архиерейской кафедре пишет: «Потому-то и Московский университет, в своем адресе Киевской духовной академии, ко дню ее 50-летнего юбилея, выражается: „высокодаровитый наставник и вождь, Иннокентий в академии, когда ему выпал жребий стоять во главе ее, учением и примером, неустанно двигал науку вперед, и ему, своему бывшему ученику, она обязана и тем, что ее главная русская богословская наука заговорила в ней на родном, чисто-русском, изящно-литературном, им созданном языке, вместо чужого латинского схоластического языка“ <...>»³⁰.

²⁶ Он же. О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия // Странник. 1890. Апрель. С. 9.

²⁷ Там же. С. 9.

²⁸ Там же. С. 9–10.

²⁹ Там же. С. 12.

³⁰ Там же. С. 15.

В итоге архиепископ Никанор высказывается относительно перспектив развития классицизма в крайне негативных тонах: «Европейские языки, после долгой борьбы против варварской схоластической латыни, свергли с себя тяжкое иго классицизма. Область господства его сокращается вширь и вглубь. Кто теперь в целом свете станет писать нешуточные ученые сочинения по латыни?! Даже медики перестают насиловать над этим свои умственные способности. Поэтому естественно ожидать, что рано ли, поздно ли настанет время в Европе, а за нею и у нас, как и во всем свете, что *знание классических языков останется достоянием только специалистов*. И у нас это время настанет даже скорее, чем в Европе, потому что классицизм у нас в светской школе еще вовсе не укоренился, и латинский язык нам русским чужой, тогда как западной Европе и Америке он родной, коренной для их родных языков»³¹.

Естественно, относительно гимназий прогнозы архиепископа Никанора не сбылись. Но это понятно с точки зрения потребности в некоем образовательно-финансовом цензе, который был необходим в разрушающемся сословном обществе для поддержания границ между социальными слоями. Однако архиепископ Никанор, в отличие от Каткова, очень хорошо чувствовал тенденцию специализации с одной стороны, а с другой — необходимость логико-философской, апологетической, а не филологической подготовки будущих пастырей. И в этом отношении архиепископ Никанор оказывался мыслителем, ставившим вопросы и предлагавшим решения, которые позже возникли в связи с церковными реформами, проводимыми Поместным Собором Русской Православной Церкви в 1917–1918 гг.

Источники и литература

1. Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. 1886. М., 1898.
2. Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских Ведомостей. 1885. М., 1898.
3. Никанор (Бровкович), архиеп. О классицизме в духовно-учебных заведениях // Странник. 1886. Т. 2. С. 288–310.
4. Никанор (Бровкович), архиеп. О классицизме. Мысли Филарета Московского и Иннокентия // Странник. 1890. Апрель. С. 1–17.
5. Переписка К. П. Победоносцева // Русский Архив. 1915. № 5.
6. Письма Архиепископа Херсонского Никанора // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911.
7. <Письмо епископа Никанора (Бровковича) Н. В. Елагину> // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 60.

Artem Solovev. Archbishop Nikanor (Brovkovich) vs. M. N. Katkov: on the Classicism and Aims of Spiritual Education.

Abstract: The article is devoted to a dispute between two thinkers of the second half of the 19th century — M. N. Katkov and Archbishop Nikanor (Brovkovich) on the organization of education for future priests and clergymen. First of all, the discussion turned around the importance of studying Latin, Ancient Greek and Hebrew. This topic has not only historical significance, but is relevant from the point of view of the development of modern theological education. In the course of a comparative analysis of Katkov's and Archbishop Nikanor's views, it was revealed that Katkov's position in the discussion was determined by class boundaries. It was revealed that the views of the Archbishop Nikanor on this question proceeded from the content-semantic aspect of the question about purposes of spiritual

³¹ Там же. С. 16–17.

education. He believed that the priest should be able to navigate in modern knowledge more than in ancient languages. His opinion coincided with the opinion of Metropolitan Filaret, who believed that the clergy should receive knowledge that helped strengthen the faith in the people. In this sense, it is found that Katkov extremely unilaterally interpreted the views of Metropolitan Filaret, trying to show him an unequivocal supporter of classical education. In this respect, the Archbishop Nikanor appears as an adequate spokesman for Metropolitan Filaret for theological education.

Keywords: Archbishop Nikanor (Brovkovich), M. N. Katkov, Metropolitan Filaret (Drozdov), Archbishop Innokentiy (Borisov), classical education, theological education, philosophy of education, pedagogy, Conservatism, seminaries, theological academies.

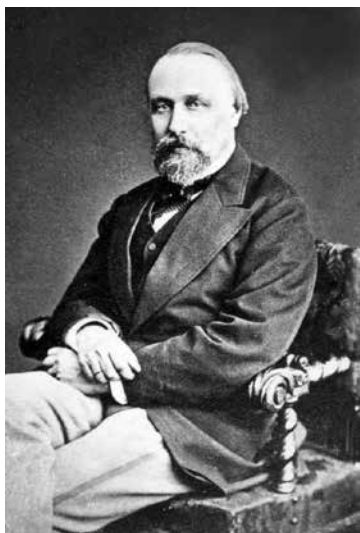
Artem Pavlovich Solovev — Associate Professor, Acting Head of the Department of Religious Studies of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at Kazan (Povolzhye) Federal University (artstudium@yandex.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

*Г. Н. Лебедева***М. Н. КАТКОВ О РОЛИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ В НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВЕ**

Религия и нация являются основой культурных ценностей общества, его самоопределения и патриотизма. При описании этой сложной сферы в последние десятилетия вводят в научный оборот такие категории, как «идентичность», «нациестроительство». Возникновение национальной идентичности связывают с формированием общественного самосознания, а также центростремительными силами по объединению в единое государство. Либеральные теории не стремятся рассматривать проблемы групповой солидарности и национальной идентичности общества в целом. Для консервативного мышления, напротив, нация, религия и семья всегда значат больше, чем просто общность и конфессиональная принадлежность. В период Великих реформ духовным лидером национально-государственной партии, обычно называемой консервативной или охранительной, стал Михаил Никифорович Катков. На страницах своих изданий Катков, помимо официальной хроники, поднимал и вопросы государственного значения, связанные с Церковью. Проблемы религиозной жизни виделись как неотъемлемая часть общественных и государственных задач. Консервативные принципы состояли в том, что кроме прав, важнее исполнение обязанностей. Основания государственной и общественной жизни воплощены в нации и Православии.

Ключевые слова: М. Н. Катков, В. В. Розанов, «Московские ведомости», «нациестроительство» «идентичность», «свобода от...», «свобода для...», вера, консерваторы.



Михаил Никифорович Катков

Одним из «вечных» вопросов философии является вопрос не только о происхождении, сохранении религии, нации (или ее связи с нацией), но и поиск идеи о смысле бытия народа и страны. При описании этой сложной сферы в последние десятилетия такие понятия, как «нация», «раса», «ментальность» — отесняются как частные и в научный оборот исследователями вводятся более обобщающие категории — «идентичность» (identity), «нациестроительство» (national building). При этом, естественно, «чистых» теорий идентичности нет и быть не может, несмотря на все желания исследователей. Если в античной философии аналогом вопросов об идентичности являлись рассуждения о соотношении постоянства и изменчивости, то в современной философии это спор между эссенциалистами и конструктивистами. Историки более конкретны: они рассматривают идентичность через индивидуальную и коллективную память. Каждый из них излагает свое понятие идентичности, в зависимости

Галина Николаевна Лебедева — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина (gal_le@list.ru).

как от тенденций в философии, политике, так и в идеологиях — либерализме, консерватизме, социализме.

Национальную идентичность можно определить как совпадение и тождественность с этнической группой, общественным и групповым самосознанием, а также преемственность во времени. В целом либеральные философские политические теории, отталкивающиеся от отдельного индивида и его свободы, не стремятся рассматривать проблемы групповой солидарности общества.

Современный зарубежный либеральный исследователь мультикультурализма У. Кимлика, признавая, что государство не может отъединиться от этнических проблем и этничности в целом, тем не менее констатирует: «Либеральная теория пока не сумела прояснить природу того „особого чувства“ (peculiar sentiment), которое способно быть источником общей идентичности в государствах, где два или несколько сообществ считают себя самоуправляющимися нациями»¹.

Для консервативного мышления, напротив, нация и семья всегда представляют собой нечто большее, чем просто общность, а религия — больше, чем только конфессиональную принадлежность. Консервативное мышление изначально близко к спиритуализму. А вера для консерватора есть основная форма познания и действия. Тем более это было характерным для XIX в.

В середине XIX столетия, особенно в период Великих реформ в царствование Александра II, когда, по словам Л. Н. Толстого, «все перевернулось и только укладывается», российское общество переживало глубокий моральный и интеллектуальный кризис. Наиболее явным показателем состояния пореформенной России было падение престижа Православной Церкви, отказ от признания ее вклада в развитие страны и ее культуры. Православие расценивалось социалистической и либеральной журналистикой как один из оплотов «старого порядка», и поэтому «золотые перья» радикальных журналистов обрушивались на Церковь. При этом сами церковные деятели оказались неспособными вести полемику с оппонентами на должном уровне. Хотя в пореформенную эпоху выходили церковные издания (журналы «Христианское Чтение», «Православный Собеседник», «Богословский Вестник», почти в каждой губернии издавались «Епархиальные Ведомости»), но в целом они полностью проигрывали светским журналам. В основном церковные издания были посвящены достаточно отвлеченным богословским вопросам. Церковные авторы почти не затрагивали злободневных вопросов своего времени, волновавших общество, боялись вести споры и не могли настроиться на диалог. В пореформенную эпоху появились также религиозные православные издания, пытавшие отвоевать хотя бы часть широкой публики. Издания, выходившие при духовных учебных заведениях: «Душеполезное Чтение», «Православное Обзорение» и др., имели несравненно более массового читателя.

Между тем, многие вопросы превратились из чисто церковных в важные политические проблемы: ситуация со старообрядчеством; положение Православных Церквей на Востоке, стремление Болгарии к автокефалии; распространение сектантства; вопросы об униатах; о взаимоотношениях с папством, которые после усмирения польского мятежа 1863 г. стали очень напряженными; преследования католических священников за введение богослужения на русском языке. Разработанность этих проблем в современной философской литературе достаточно слабая.

Положение Церкви к середине XIX в. было действительно сложным. Синодальный период, начавшийся еще с Петра Великого, привел к упразднению самостоятельной церковной власти и вмешательству светских властей в дела Церкви. Показателем непростого положения Церкви стало падение численности ее служителей. Так, в 1850 г. количество представителей духовенства составляло 113 852 человека, в 1870 г. — 115 619, в 1890 г. — 98 892². Вместе с тем количество желающих учиться в духовных заведениях

¹ *Kumlicka W. Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, 1995. P. 296.*

² *Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840/41 по 1890/91 гг. СПб., 1897. С. 29.*

с 1867 по 1891 гг. сократилось с 53 до 49 тысяч человек³. Эти цифры будут особенно показательны в связи с тем, что население России за эти годы более чем удвоилось. Правда, при наличии сильных личностей иерархов, таких как митрополит Московский Филарет (1826–1867), Церкви удавалось отстоять часть самостоятельности.

Отмена крепостничества и последовавшие Великие реформы затронули многие начала жизни и не могли не коснуться церковной сферы. Катков писал, что «начало закрепощения было необходимостью нашей истории <...>, им внесена гражданская разнь в нашу общественную организацию; им созданы у нас особые юридические состояния; оно приурочило людей к разным обществам, которым принесено в жертву начало личной свободы; оно постепенно возлагало на все созданные им сословия тягло крепостного служения. Духовенство подпало тому же началу, но подпало без всякой нужды, единственно только в силу аналогии»⁴, — с горечью писал М. Н. Катков. При таких условиях говорить о так называемой симфонии в отношении со светскими властями не приходилось.

В условиях либерализации общественного мнения старые добрые ценности рушились, новые носили еще совсем неоформленный характер. Как признавал неизвестный автор статьи в «Московских Церковных Ведомостях», описывая ту эпоху, «легло в то время на русские умы, опьяненные словом свобода, множество разных теорий, желавших освободить отдельное лицо от всяких законов и границ. Смущение и разврат, овладевшие не только молодую, но и зрелую часть общества, несомненно, раздувались злонамеренными людьми, имевшими в том выгоду. Борьба с этой заразой, искавшей привести Россию в гибели, составляла одну из главных забот М. Н. Каткова»⁵. В общественном сознании показателем этого стал расцвет нигилизма, популярность самых нелепых представлений о России и ее месте в мире, превращение земских органов в своего рода оппозиционные минипарламенты.

При слабости церковных изданий огромную роль в защите православия сыграли издания российских «охранителей» (буквальный перевод слова «консерватор»), среди которых первое место занимали издания Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887). На протяжении трех десятилетий он был вождем «охранительной России», как называл его философ Константин Леонтьев. Именно Катков был и идеологом, и пропагандистом, и, в значительной мере, политическим лидером, проводившим в жизнь свои идеи. Занимая жесткие позиции защиты интересов государства, Катков не мог в своей публицистической и политической деятельности не касаться церковных вопросов.

С 1856 г. Михаил Никифорович берется за издание журнала «Русский вестник», а с 1863 г. — газеты «Московские ведомости». По словам его соратника П. М. Леонтьева, «философ, сделавшийся журналистом по случайному стечению обстоятельств, принял в управление свое „Московские ведомости“ в ту эпоху, когда политический отдел газеты предписано было наполнить исключительно перепечатками их петербургских изданий»⁶. С этого времени проявился феномен Каткова, одного из ведущих политиков страны вне правительства. И одновременно — публициста, критикующего недостатки деятельности правительства и указывающего властям на то, что надлежит делать и кто способен это сделать лучшим образом. В. В. Розанов статье «Суворин и Катков» (11 марта 1916 г.) определял историческую роль Каткова: «Катков создал государственную печать в России и был руководителем газеты, которая, стоя и держась совершенно независимо от правительства, говорила от лица русского правительства в его идеале, в его умпостижимом представлении»⁷.

³ Там же. С. 168.

⁴ Катков М. Н. О неправильности в положении Православной Церкви и православного духовенства в России. Московские ведомости. 1867. № 162. С. 2.

⁵ О значении Каткова // Воспоминания о Михаиле Каткове. М., 2014. С. 29.

⁶ Любимов Н. Михаил Никифорович Катков (По личным воспоминаниям) // Воспоминания о Михаиле Каткове. С. 270.

⁷ Цит. по: Никололюкин А. Н. Катков и его современники // Литературоведческий журнал. М., 2013. № 32. С. 17–18.

В религиозных вопросах Катков также не увлекался общим потоком. Все русские консерваторы были верующими людьми. В триаде «Православие, Самодержавие, Народность» вера поставлена на первое место. И все же, несмотря на столь почетное место в идеалах консерватизма, в условиях открытой политической конфронтации в российском обществе, на первый план выступала борьба за сохранение самодержавия. Учитывая зависимость Церкви от самодержавия, в определенном смысле все чисто политические программы консерваторов все равно касались религиозных проблем. В свою очередь, всякий сугубо религиозный вопрос неминуемо сводился к проблемам религиозного преподавания, положения духовного сословия, распространения сектантства и, в конечном счете, к политическим проблемам.

До сих пор остается дискуссионным вопрос о религиозном или нерелигиозном характере русской философии. Ф. А. Степун видел, несоответствие уровня вопросов и уровня ответов в русской философии: она «...осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии»⁸. Если в советскую эпоху при изучении отечественной философской мысли традиционно делался упор на материализм в философии революционных демократов и марксистов, игнорируя само существование идеалистической философии В. С. Соловьева и «серебряного века», то в постсоветское время принято подчеркивать религиозный характер русской философии. Так, А. В. Брагин отмечает, что главной чертой русской философии была глубокая религиозность и что в основе ее лежала вера в трансцендентное⁹. С этим согласны большинство современных российских философов. По мнению А. А. Ермичева, в основе русской философии лежит «христоцентризм»¹⁰. Но особенно категорично звучит мнение С. А. Чернова о том, что русская философия преимущественно выступала в роли «служанки богословия», отличалась психологизмом, свойственным спиритуалистическому мировоззрению¹¹. Хотя во второй половине XIX в. в России достаточно широкое распространение получили материалистические теории, представленные именами Герцена, Чернышевского и множества других радикалов, религиозность все же была и является до наших дней определяющей чертой русской философии.

Другое дело, что религиозная философия в России была практически независима от церковной иерархии и подавляющее число мыслителей оставались светскими людьми. Также нельзя не признать, что церковная академическая философия порой игнорировала достижения светских идеалистов¹². Ко второй половине XIX столетия новая религиозная философия, связанная с учением Церкви, только начала складываться. Идеологические шатания эпохи, политические и социальные потрясения наложили свой отпечаток на религиозно-философскую мысль России.

Катков, хотя и имел превосходные знания по философии (он слушал лекции Шеллинга в свою бытность в Германии), и сам преподавал философию в Московском университете, в условиях резкой идейной борьбы, естественно, не писал трактатов по философии и религии. Но его публицистическая деятельность сыграла особую роль в развитии православной идеологии во всю вторую половину XIX столетия.

На страницах своих изданий Катков, помимо официальной хроники, затрагивающей жизнь Церкви (отчеты Св. Синода, деятельность духовных учебных заведений, назначения и перестановки в иерархии и т. д.), поднимал и вопросы государственного значения, связанные с Церковью. Например, актуальный во все времена вопрос о веротерпимости М. Н. Катков рассматривал так: «В вопросах политических необходимо

⁸ Гаврилов И. Б. Ф. А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 362–363.

⁹ Человек — Философия — Гуманизм. Тезисы докладов и выступлений I Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.): [в 7 т.] Т. 2. СПб., 1997. С. 34.

¹⁰ Там же. С. 8–9.

¹¹ Чернов С. А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. М., 1994. С. 115.

¹² Лебедев С. В. Охранители истинно русских начал. Идеалы, идеи и политика русских консерваторов второй половины XIX века: монография. СПб., 2004. С. 147.

различать две стороны: учреждения и лица. Все подданные государства имеют право на доброжелательство государственной власти и покровительство законов, и чем менее полагается между лицами разницы, чем более обеспечивается свобода каждого, тем лучше»¹³.

Защита прав и свобод по-разному трактуется разными идеологическими силами. Либералы защищают права индивида, однако это нередко приводит к тому, что игнорируются права больших общественных групп. Классическое либеральное определение сводится к «свободе от...» (государства, Церкви, народа). Как консерватор Катков отстаивал «свободу для...», подразумевая, что, кроме прав, важнее исполнение обязанностей, а значит и сохранение оснований государственной и общественной жизни, воплощенных в нации, религии и т. д. Он утверждал, что нельзя смешивать понятия и учреждения, свободу и власть. Правительство и государство, с точки зрения здравого смысла, должны поддерживать и усиливать только свои национальные, а не чужие учреждения: «Предоставлять свободу и давать власть — две разные вещи, которые между собой сталкиваются. Цивилизованное государство предоставляет лицам свободу совести и допускает в своих пределах разные свободно существующие религиозные общества. Но совсем иное дело — давать этим обществам власть, делать их существование обязательным. Это значило бы нарушать свободу лиц, и притом не в пользу государства, а в ущерб и подрыв ему»¹⁴. Таким образом, ограничение личной свободы допускается с учетом государственной необходимости.

Проблемы религиозной жизни виделись как неотъемлемая часть общественных и государственных задач. Директор Катковского лицея, а впоследствии редактор «Московских ведомостей» В. А. Грингмут признавал, что недалёковидные люди многое в Каткове объясняли тем, что он обладал сверхъестественным чутьем быстро находить в трудных обстоятельствах. На самом деле, пишет Грингмут, Катков провозглашал, что России не нужно обзаводиться ни древнерусскими «земскими соборами», ни западными парламентами, а «нужно ей только *верить в себя, верить в свои силы*, преобразовывать не *внешние* государственные учреждения, а лишь *внутренний* склад духовной и нравственной жизни своего образованного общества»¹⁵. Он сравнивает, что на фоне туманных и противоречивых понятий славянофилов, в которых трудно разобраться, мирозерцание Каткова вылилось в стройное, гармоничное несокрушимое целое. Несмотря на то что свою государственную идею Катков никогда не излагал в связной форме теоретического учения русского государственного права, «государственное учение Каткова есть не что иное, как основная теория современного русского православного самодержавного государства»¹⁶, причем самодержавие русских царей всегда находилось в тесном единении с Православной Церковью.

Об особенностях русской монархии М. Н. Катков писал: «...русскому царю дано особое значение, отличающее его от других властителей мира. Он не только государь своей страны и вождь своего народа — он Богом поставленный блюститель и хранитель Православной Церкви, которая не знает над собой земного наместника Христа и отрелася от всякого действия, кроме духовного, предоставляя все заботы о своем земном благосостоянии и порядке освященному ею вождю великого православного народа. Русский царь есть более чем наследник своих предков: он наследник кесарей восточного Рима, строителей Церкви и ее Соборов, установивших самый Символ веры христианской. С падением Византии поднялась Москва и началось величие России. Вот где тайна той глубокой особенности, которою Россия отличается среди других народов мира»¹⁷.

¹³ Катков М. Н. Передовая статья // Московские ведомости. 1867. № 101.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Грингмут В. Катков как государственный деятель // Воспоминания о Михаиле Каткове. С. 121.

¹⁶ Там же. С. 123.

¹⁷ Катков М. Н. Передовая статья // Московские ведомости. 1882. № 249.

Еще одна проблема государственнической идеологии Каткова — народ и национальность. В XIX в. под понятием «народ» подразумевалось все население страны, общее количество подданных, без этнических различий, и термин «народ» часто употреблялся в значении «нация». В современных работах, отмечает исследователь А. Л. Казин, «нация — это общественно-политическая общность людей, „политическая нация“ как субъект определенной социально-экономической структуры, сложившейся в истории или сконструированной в ней. Наконец, народ — высшая духовно-онтологическая общность людей, носитель вероисповедания, языка, государственной идеи и культуры, осуществляемой в метаистории»¹⁸. Далее автор уточняет, что национализм, поклоняющийся нации, а не Богу, враждебен православному христианству: «Другое дело, что христианство ни в коем случае не отрицает реальности народа (нации) как соборной личности, развернутой в Большом времени. „Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и святого Духа“ (Мф 28:19) — здесь прямо указывается на ценность нации как возможного сосуда Божия. Все дело в иерархии: не нация выше Бога, а Бог выше нации»¹⁹.

Существуют взгляды, что Катков видел Православие как Церковь, подчиненную государству. На самом деле Катков различал политическое и православное: «В России есть национальная Церковь. Русской следует называть нашу Церковь не потому, что она пользуется государственной привилегией, а потому, что она присутствовала при начале нашего исторического бытия, при рождении нашего государства. Как только можем мы запомнить себя, она уже светилась в нашей тьме и сопутствовала нам во всех превратностях исторической жизни. Она поддерживала и спасала нас; она проникала во все изгибы нашего существования и на все положила свое знамение. <...> Национальность в христианском мире есть дело светское и определяется не религией, а государством»²⁰.

Церковь выполняет другую важнейшую роль в социальной жизни: она способствует консолидации и доверию народа Православию. Отношение к религии определяется значением веры, историей и ролью религиозных учреждений в общественном сознании и их практическим опытом. Защищая государство, тем самым Катков защищал незыблемость самодержавия. В политике доктрина Православия считала единственно возможной формой правления самодержавную монархию. Еще в 1393 г. константинопольский патриарх в письме к Московскому князю Василию I писал: «Царство и Церковь имеют между собой тесное единение, и невозможно одно без другого». «Одновременно монарх, согласно доктрине, также должен был быть православным по вероисповеданию. В консервативной публицистике постоянно подчеркивалось, что русский царь, будучи самодержцем, тем не менее не может сменить вероисповедание и тем более навязывать его своим подданным. В этом заключается принципиальное отличие русского самодержавия от западного абсолютизма. Действовавший в Германии XVI–XVIII вв. принцип *cujus regio, ejua religio* («чья страна, того и вера») в России был невозможен»²¹.

Катков смело освещал многие болезненные проблемы, например «неправильности в положении духовенства», превращавшегося в замкнутое сословие с формирующимся потомственным духовным званием: «Православная Церковь требует, чтобы в выборе священников на приходы принимали непосредственное участие сами прихожане: так ли у нас? Не получались ли у нас до последнего времени священнические места в приданое за девицами духовного звания? Православная Церковь требует,

¹⁸ Казин А. С. Народ и этнос: русский опыт // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития: коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А. С. Панарина. М., 2016. С. 222–223.

¹⁹ Там же. С. 223.

²⁰ Катков М. Н. Передовая статья // Московские ведомости. 1867. № 101.

²¹ Лебедева Г. Н. Катков о цивилизационной самостоятельности России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2016. № 3. С. 104.

чтобы пастырями ее были люди достаточно зрелые, достаточно испытанные жизнью, и постановляет правилом, чтобы священниками могли быть лица не ранее 30 лет от роду: соблюдается ли у нас это столь важное правило? Не у себя ли мы видим двадцатидвухлетних пастырей?»²² М. Н. Катков так писал про положение духовенства: «Отчасти в силу общей государственной необходимости, которую пережил наш народ, отчасти вследствие случайных недоразумений законодательства, духовенство Православной Церкви в России подверглось своего рода закрепощению, — и для него должно наступить свое 19 февраля»²³.

Важным делом для улучшения положения Церкви он видел просвещение самого духовенства: «Церковь Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста почти утратила в нашей заглохшей среде дар учения и проповеди. <...> Наше духовенство, за немногими блестящими исключениями, почти не пользуется этим столь обязательным для него средством действия на народ к возвышению его нравственности, к облагорожению его жизни, а только этим могло бы оно воздать за дар тайнодействия, приемлемого им от Вселенской Церкви, в этом только могла бы выразиться его самодеятельность к ее прославлению»²⁴. В сущности, Катков выступал борцом за православие, так как отстаивал не теоретически, а на практике вопросы, которые возникали ежедневно.

Православная Церковь учитывала новые формы самоорганизации общества: в 1860-х гг. активизировалась деятельность земств и научных обществ, особенно в провинции, где создавались прообразы научных центров. Задачи, устройство и правила этих общественных и научных организаций закрепились к 1870-м гг. Вслед множеством губернских и областных статистических комитетов появляются церковно-археологические общества, комиссии и комитеты, а также церковно-исторические археологические общества, действующие в каждой губернии. Стремление охранять памятники старины, изучать письменные и вещественные памятники епархии, состояние местной епархии являлось целью таких обществ. Издавались труды обществ, в специальных изданиях публиковались отчеты. Правда, расцвет их деятельности наступил уже после кончины М. Н. Каткова, только на рубеже веков.

Обобщающая книга Ирины Ильиничны Комаровой «Путеводитель по научным обществам России», в которой представлен богатейший материал о научных, исторических, церковных и проч. обществах, была издана на русском языке только в 2000 г., в г. Нью-Йорке. Теперь доступен и интернет-ресурс, где можно ознакомиться с подробной справочной и библиографической информацией²⁵. Следует признать, что пример самоорганизации общества на примере научных, исторических обществ, церковно-археологических комитетов в истории отечественной науки до сих пор является малоизученным.

Серьезное внимание уделяли издания Каткова вопросам народного просвещения. Хотя сам Катков считался сторонником классицизма, но он полагал необходимым основывать просвещение народа на учениях Церкви. 14 июля 1864 г. Александр II одобрил положение о начальных народных училищах, провозглашавших своей целью утверждение в народе религиозных и нравственных понятий и распространение первоначальных полезных знаний²⁶. Но в основном массовое развитие церковно-приходских школ пришлось на конец столетия и было связано с деятельностью обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева.

Значительное количество публикаций «Московских ведомостей» и «Русского вестника» посвящено теме церковного раскола. Старообрядцы как представители

²² Катков М. Н. Передовая статья // Московские ведомости. 1867. № 162.

²³ Он же. Передовая статья // Московские ведомости. 1870. № 13.

²⁴ Он же. Передовая статья // Московские ведомости. 1867. № 162.

²⁵ Комарова И. И. Справочник научных обществ России.

URL: <http://www.snor.ru/?m=catalog&an=typ&val=12> (дата обращения: 2.10.18).

²⁶ См.: Татищев С. С. Император Александр II. Его жизнь и царствование: [в 2 т.] М., 1996. Т. 2. С. 240.

той части русского народа, которые сохранили традиции исконной допетровской Руси и при этом сумели добиться экономического процветания, вызывали у издателя огромный интерес. Так, в 1865 г. он выступил в «Московских ведомостях» в защиту крестьян-старообрядцев северо-западного края, молельных которых были закрыты, доказывая, что нельзя добиться возвращения людей «в лоно Православной Церкви... посредством военной команды»²⁷. Выступал Катков в защиту школ для детей старообрядцев²⁸. В вопросе признания законными заключенных между старообрядцами браков Катков занял позицию признания для сторонников «старой веры» гражданского брака²⁹.

Значительное внимание уделялось издателем также проблемам введения русского языка при католическом богослужении, языка для религиозного употребления иноверцев (см.: «Московские ведомости» № 41, 44 А, 110, 127 за 1870 г.); переводу богослужебных книг инославных вероисповеданий на русский язык (№ 12, 17 за 1870 г.). Освещалась деятельность духовной цензуры по этому вопросу (№ 178 за 1869 г.). Помимо самого Каткова, по вопросам старообрядцев в его изданиях публиковались практически все знатоки и специалисты в данной теме. При этом, как отмечает современная исследовательница Е. В. Перевалова, авторы «Московских ведомостей» и «Русского вестника» сопровождали свои выступления убедительными доказательствами, большим количеством ссылок на первоисточники, на тексты старообрядческой литературы и статистическими таблицами³⁰.

Еще один вопрос, политический и религиозный одновременно, возник с развитием в болгарских землях, находившихся под турецким игом, движения к созданию самостоятельной Болгарской Церкви. Постановке вопроса способствовало помещение статей «Турецкие дела» и «Возрождение болгар» Х. Даскалова в «Русском вестнике» в 1858 г. (№ 4, 5, 9), где говорилось о печальном положении Православной Церкви в Болгарии и приводились соответствующие факты. Статьи вызвали недовольство обер-прокурора Св. Синода (А. П. Толстого), а Михаилу Никифоровичу пришлось объясняться с Московским цензурным комитетом и министром народного просвещения, в ведении которого находилась тогда цензура³¹.

В 1870-х гг. Болгарская Православная Церковь была в конфликте с Константинопольской Патриархией после самопровозглашения своей автокефалии. На Соборе 1872 г. болгары были объявлены раскольниками и отлучены Константинопольской Патриархией (отлучение это было отменено только в 1945 г.). Издания Каткова однозначно поддержали болгар, несмотря на мнения о неканоничности провозглашения болгарской автокефалии. В этом великий публицист Катков разошелся во взглядах с К. Н. Леонтьевым и Т. И. Филипповым, которые одни из всех русских охранителей выступили против «болгаробесия» и филетизма, отстаивая права Константинопольского Патриархата. Впрочем, вскоре этот вопрос разрешился, поскольку Болгария после русско-турецкой войны получила независимость.

Курс Каткова принято называть национализмом, который отдает приоритет интересам нации. Говоря современным языком, нацию можно обозначить как многообразное сообщество этносов, имеющих глубокое прошлое. Современный философ Бенедикт Андерсон считает, что национализм является привлекательной идеологией. Нация имеет свою древность и универсальность. Каждый человек имеет свою национальность как *suū generis*. В таком случае национализм не является чем-то отталкивающим. Нации вдохновляли на любовь и зачастую — на глубоко самоотверженную

²⁷ Катков М. Н. Передовая статья // Московские ведомости. 1865. № 120.

²⁸ Он же. Передовая статья // Московские ведомости. 1872. № 32.

²⁹ Он же. Передовая статья // Московские ведомости. 1874. № 59.

³⁰ См.: Перевалова Е. В. Защита православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский Вестник» и газете «Московские ведомости» // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2016. № 4.

³¹ Более подробно см.: Любимов Н. Михаил Никифорович Катков (По личным воспоминаниям) // Воспоминания о Михаиле Каткове. С. 273–295.

любовь³². Уже ставшая классикой книга «Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма» в России была издана дважды, в 1991 и 2016 гг. Национализм — это коллективная память о прошлом и общие совместные переживаемые события. Это «воображаемое сообщество», горизонтальное товарищество. Б. Андерсон обстоятельно доказывает, что «все станет намного проще, если трактовать его так, как если бы он стоял в одном ряду с родством и религией, а не либерализмом или фашизмом»; национализм следует связывать не с «политическими идеологиями, а с широкими культурными системами, которые ему предшествовали и из которых — а вместе с тем и в противовес которым — он появился»³³. Национализм играет положительную роль в деле сохранения религии, исторических судеб народов. Хотя Андерсон и считает, что национализм так и не породил своих мыслителей: гоббсов, токвилей, марксов или веберов, но он считает, что у национализма есть скорее родство с религией, а не с либерализмом или фашизмом.

Катков уловил, что публицистика в определенные моменты в жизни страны временно исполняет обязанности политики и философии. А. Н. Николюкин, редактор и составитель современного шеститомника трудов Каткова, сравнивая бумаги В. В. Розанова, отмечал, что тот «в 1914 г. в неопубликованной при жизни книге „Мимолетное“ дал роль значения Каткова в журналистике: „У русских это был единственный оратор ‘в пере’. <...> Он врожденно что бы ни делал, ни говорил, ни думал ‘про себя’ — делал и говорил и думал ораторски. Он был внутренне весь оратор, сидя в кабинете один, за лампой с зеленым абажуром <...>, если газетам для чего-нибудь стоило родиться, то только для Каткова, т. е. чтобы смог осуществиться Катков. <...> Катков — один у нас. И, может быть, он ни у кого не повторится“. А через полгода, 14 октября 1916 г. Розанов называет Каткова „Петром Великим газетного слова“. Такое многого стоит»³⁴.

Упорная борьба М. Н. Каткова за Православие получила признание и в церковных кругах. Издатель «Московских ведомостей» и «Русского вестника» был избран почетным членом Московской духовной академии.

Катков показал, что нация и национальное самосознание не может быть чем-то статичным и неизменным, а определяется историческими, религиозными и культурными событиями. А также, что проблемы Православия и религии важны не только в межличностном общении, но непосредственно влияют на вопросы сохранения общества и его развития.

Источники и литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле. 2016.
2. Воспоминания о Михаиле Каткове / Сост., предисл. и комм. Г. Н. Лебедевой; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
3. Гаврилов И. Б. Ф. А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. № 2. 2017. С. 345–373.
4. Казин А. Л. Народ и этнос: русский опыт // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития: коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвященных 75-летию со дня рождения А. С. Панарина / Отв. ред. В. Н. Расторгуев; Рос. Науч.-исслед. ин-т культурного и природ. Наследия им. Д. С. Лихачева; МГУ. М.: Институт Наследия, 2016.

³² Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М., 2016. С. 6.

³³ Там же. С. 49, 55.

³⁴ Николюкин А. Н. Катков и его современники. С. 18.

5. Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей»: в 25 т. М., 1897.
6. Комарова И. И. Путеводитель по научным обществам России. N. Y. 2000. Справочник научных обществ России. URL: <http://www.snog.ru/?m=catalog&an=typ&val=12> (дата обращения: 2.10.18).
7. Лебедев С. В. Охранители истинно русских начал. Идеалы, идеи и политика русских консерваторов второй половины XIX века: монография. СПб.: «Нестор», 2004.
8. Лебедева Г. Н. Катков о цивилизационной самостоятельности России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2016. № 3. С. 97–108.
9. Николькин А. Н. Катков и его современники // Литературоведческий журнал. № 32. М., 2013. С. 7–27.
10. Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840/41 по 1890/91 гг. СПб., 1897.
11. Татищев С. С. Император Александр II. Его жизнь и царствование: [в 2 т.] М., 1996. Т. 2.
12. Перевалова Е. В. Защита православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский Вестник» и газете «Московские ведомости» // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2016. № 4. С. 71–81.
13. Христианское Чтение. 1901. № 1.
14. Человек — Философия — Гуманизм. Тезисы докладов и выступлений 1 российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.): [в 7 т.] Т. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
15. Чернов С. А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России / Под ред. З. А. Каменского. М.: Наука, 1994. С. 114–150.
16. Kumlicka W. Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford, 1995.

Galina Lebedeva. M. N. Katkov about the Role of Russian Orthodox Church in the “Nation Building”.

Abstract: Religion and nation are the basis of cultural values of society, its self-determination and patriotism. In recent decades while describing this complex sphere have been brought into scientific circulation such categories as “identity”, “nation building”. The emergence of national identity is associated with the appearance of public self-consciousness, as well as centripetal forces to unite in a single state. Liberal theories do not strive for considering the problems of group solidarity and the national identity of the whole society. For conservative thinking, on the contrary, a nation, religion and family always mean more than just a community and confessional identity. During the Great reforms, Mikhail Nikiforovich Katkov became the spiritual leader of the national-state party, usually called conservative or protective. In the pages of editions Katkov, in addition to the official events, raised state-related issues concerned with the Church. The problems of religious life were seen as an integral part of public and state tasks. Conservative principles were that in addition to the rights, the fulfillment of duties is more important. The foundations of state and public life are embodied in the nation and Orthodoxy.

Keywords: M. Katkov, V. Rozanov, “Moscow Vedomosti”, “national building”, “identity”, conservatives, “freedom for ...”, “freedom from ...”, faith.

Galina Nikolaevna Lebedeva — Candidate of Philosophical Science, Associate Professor of Philosophy Department at Leningrad State University named after A. S. Pushkin, Saint Petersburg (gal_le@list.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

*О. Л. Фетисенко***К. Н. ЛЕОНТЬЕВ В «РУССКОМ ВЕСТНИКЕ»
И «МОСКОВСКИХ ВЕДОМОСТЯХ» М. Н. КАТКОВА ***

К. Н. Леонтьев был во второй половине 1860-х — нач. 1880-х гг. постоянным автором (но, и это принципиально для него, — не «сотрудником») журнала «Русский вестник», печатался и в «Московских ведомостях», между тем в научной литературе, посвященной этим изданиям и редакционной политике М. Н. Каткова, имя «русского византийца» обойдено вниманием. С другой стороны, в леонтьеведческих исследованиях жизненные и творческие взаимоотношения двух консервативных публицистов рассматриваются вне обращения к биографической конкретике, без которой остается неясной подоплека их идейных расхождений. В нашей статье представлена история сотрудничества Леонтьева в «Русском вестнике» и «Московских ведомостях», в том числе эпизоды, связанные с отказом от его работ, которые позднее находили другие места для появления в свет.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, М. Н. Катков, «Русский вестник», «Московские ведомости», литература и публицистика 1860–1870 гг., редакционная политика.

Выдающееся значение журнала «Русский вестник» в истории отечественной словесности общеизвестно. При обращении к этой теме непременно подчеркивается особая роль издателя, М. Н. Каткова, привлекавшего в журнал писателей первого ряда (Тургенева, Достоевского, Л. Толстого) и в то же время умело работавшего и с литературным фоном эпохи — писателями-«utilité». Ни к тому, ни к другому разряду не отнести Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), много печатавшегося у Каткова, но не сближавшегося с его редакцией так, чтобы стать одним из ее олицетворений. В настоящее время Леонтьева знают и ценят прежде всего как политического мыслителя, редко вспоминая о его художественных произведениях. При жизни писателя дело обстояло иначе: его беллетристика получила гораздо больше откликов, нежели историко-софские построения. И сейчас никто не поставит его в один ряд с современниками — «литературными полезностями» (в том числе из круга «Русского вестника»), но не попадает он и в разряд классиков «школьной программы». Возможно, именно поэтому и в исследованиях, посвященных беллетристике и литературной критике «Русского вестника»¹, мы даже не встретим имени Леонтьева, что, конечно, является несомненным и досадным упущением. С другой стороны, в научных штудиях о типологии и истории русского консерватизма и, конечно, в леонтьеведении тема «Леонтьев и Катков» затрагивается (к примеру, в работах А. Э. Котова эти фигуры представляют два противостоящих друг другу направления в консервативном лагере — «консервативный романтизм» и «бюрократический национализм»), но развернутых аналитических сопоставлений до сих пор так и не появилось.

Предварительные соображения на эту тему я изложила в одной из глав своей книги о Леонтьеве, где постаралась показать и точки сближения, и главные идейные

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (betsy98@mail.ru).

* Исследование подготовлено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-012-00055, «Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева»).

¹ Серия статей Э. Г. Гайнцевой 1979–1990 гг., кандидатская диссертация Т. А. Трофимовой (2007).

расхождения его с Катковым². Но задачи и концепция той книги не предполагали сколько-нибудь подробного рассмотрения биографической конкретики того или иного жизненного и творческого диалога Леонтьева. В «катковском» же сюжете небесполезно применить подход биобиблиографический — во временной последовательности рассмотреть: что, когда и как было издано Катковым из леонтьевских текстов, а также — что *не было* издано, и почему именно. Это позволит понять, почему в леонтьевских литературных и эпистолярных исповедях Катков и *fatum* стали почти синонимами, а к портрету столпа охранения прибавит несколько, может быть, довольно неожиданных штрихов.

В литературной судьбе К. Н. Леонтьева было несколько провиденциальных встреч. Первая — с И. С. Тургеневым, весной 1851 г. Знакомство с М. Н. Катковым происходит лишь немногим позже (вероятнее всего, через гр. Е. В. Салиас де Турнемир), и сначала Леонтьев еще не представляет, что это его будущий издатель. После цензурных препятствий, встретивших все его первые произведения в Петербурге, одну из повестей в начале 1854 г. удастся издать в редактируемых Катковым «Московских ведомостях» — в новой, более приемлемой для цензуры, версии и под другим названием («Благодарность» вместо первоначального «Немцы»). Следующие 10 лет Леонтьев печатается лишь у А. А. Краевского в «Отечественных записках» (исключение составляет лишь один небольшой рассказ, тоже со сложной цензурной историей, оказавшийся в конце концов в «Московских ведомостях», в тот момент не катковских). Интересен отзыв о Каткове в одном из писем к матери с Крымской войны. Благодаря за присланную программу «Русского вестника», Леонтьев пояснял, что Катков — «человек, в высшей степени достойный уважения», с которым он постарается «возобновить отношения»³.

Возобновление отношений, однако, произойдет не скоро и достаточно случайно. С конца 1863 г. Леонтьев служил в Турции (секретарем консульства, вице-консулом, консулом), его литературные дела помогали вести брат Владимир Николаевич, петербургский публицист, сотрудник либерального «Голоса», и его дочь Маша, переписывавшая присылаемые рукописи набело. В ноябре 1865 г. ими были получены новые статьи Константина Николаевича, одна из которых называлась «Записки о Кандии» (т. е. о Крите — месте, где он начинал свою дипломатическую карьеру). Предназначались очерки для газеты И. С. Аксакова «День», но та вскоре закрылась. В. Н. Леонтьев предложил «критские письма» С. С. Дудышкину в «Отечественные записки», — тот сначала задумался об их большом объеме (присланных было три, но предполагалось, по замыслу автора, их продолжение — до 10 очерков), а затем отказался под предлогом, что они «написаны в славянофильском духе»⁴. В октябре 1866 г. Георгий Теохаров⁵ передал рукописи Каткову, которого материал заинтересовал. Любопытно, что тот даже не счел необходимым уведомить автора или его родных о публикации, а главное

² Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 297–315. Признавая гениальность Каткова как политического деятеля-государственника, Леонтьев отмечал при этом неизбежность превращения такого деятеля в «человека минуты» («оппортуниста»). Хотелось бы также обратить внимание на впервые опубликованный в этой книге леонтьевский набросок со словами о современной «окатковленной» России (Там же. С. 115). Леонтьев считал, что особенно опасна эта «окатковленность» в делах Церкви (ср.: Там же. С. 229). В одной из рецензий на мою книгу справедливо отмечено, что позиция Каткова представлена в ней не столь объективно, как леонтьевская, что вызвано попаданием «под влияние суждений» Т. И. Филиппова (Мамонова Е. «Православные миряне» в спорах о Церкви // Российская история. 2014. № 2. С. 28, 29).

³ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2018. Т. 11. Кн. 1. С. 137 (письмо от 5 января 1856 г., пер. с фр. Е. Л. Яценко). Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома (при необходимости — книги) и страницы.

⁴ Письмо М. В. Леонтьевой к К. Н. Леонтьеву от 13 июля 1866 г. (цит. по: 3, 718).

⁵ Георгий Тодоров (Федорович) Теохаров (ок. 1837–1901) — болгарин, принявший русское подданство; был писцом в Константинополе, затем переехал в Одессу; выпускник семинарии и юридического факультета Московского университета (1864); впоследствии государственный



Константин Николаевич Леонтьев.
Фотография 1850-х гг.

о «манипуляциях», предпринятых в редакции. Только когда журнальная книжка уже вышла, Леонтьев узнает из письма племянницы о том, что «письма о Кандии» напечатаны под названием «Очерки Крита» и сильно сокращены. (Позднее у Леонтьева будет случай поговорить об этом с издателем.) Леонтьев тогда не особенно нуждался в деньгах и поэтому сначала даже не задумался о гонораре. Та же племянница сама напомнит ему в конце лета 1867 г. о том, что нужно написать Каткову об этом. Кстати, и подпись, укрывшая подлинное имя автора⁶, была воспроизведена с опечаткой («Н. В—в» (Владимиров?) вместо «Н. К—в», Константинов, как будет в дальнейшем).

После этого эпизода Леонтьев тоже еще не думает завязывать сношения с «Русским вестником». Первую свою «восточную повесть» «Хризо» он, по старой привычке, предназначал для «Отечественных записок», но племянница сообщила ему, что надежды напрасны: «Теперь на месте покойного Дудышкина — заправляют делами Некрасов и комп<ания><...> вашу повесть не примут» (3, 724). Отказывается от повести и «Вестник Европы», и только тогда руко-

пись отправляют Каткову. Сам автор здесь снова не был задействован. Однако теперь Катков ведет себя с ним значительно более корректно: в июне 1868 г. Леонтьев, служивший тогда на Нижнем Дунае, получает телеграмму от него о том, что «критский роман» печатается. Несмотря на то, что Катков отказался выпустить отдельное издание этой вещи, о чем просил его Леонтьев, и автор, и издатель теперь были прочно заинтересованы друг в друге. Во время своего отпуска, в январе 1869 г. Леонтьев специально приезжает в Москву для встречи с Катковым⁷. (В Петербурге он вел долгие переговоры с редакцией почвеннического журнала «Заря», но видел, что с «Русским вестником» вести дело будет вернее.)

Катков предложил Леонтьеву систему оплаты, которая в конечном итоге окажется для него губительной, о чем будет сказано ниже. Писатель получает аванс, за который расплачивается серией регулярно поставляемых «восточных повестей»: «Пембе» (1869), «Паликар Костаки» (1870), «Аспазия Ламприди» (1871); позднее будет еще рассказ «Капитан Илия» в «Московских Ведомостях» (1875) и повесть «Сфакиот» в журнале (1877). Лишь одно произведение этого цикла попало в журнал «Заря» (рассказ «Хамид и Маноли»). В конце 1872 г. Леонтьев переписывается со своим однофамильцем, главным помощником и другом Каткова П. М. Леонтьевым, заключает условия будущего сотрудничества в журнале. Сначала речь идет о корреспонденциях из Константинополя для «ведомостей» (однако редакция предпочла иметь дело с болгаринном Ф. Бурмовым), потом — о больших статьях для «Русского вестника», а также о романе «из восточной жизни». «Одиссей Полихрониадес» (тот самый роман) в это время только начат, печататься будет с 1875 г. в виде нескольких продолжающих

деятель в освобожденной Болгарии: министр юстиции (1881–1882; 1883–1884) и народного просвещения (1882–1883); после государственного переворота 1886 г. вернулся в Россию.

⁶ Находящийся на коронной службе чиновник не мог подписать своим именем публицистическое произведение.

⁷ Именно во время этой встречи состоялся знаменательный разговор о системах образования, воспроизведенный позднее Леонтьевым в цикле «Записки отшельника» (см.: 8, 380–381, 383–384).

друг друга повестей — «записок загорского грека»; последний фрагмент опубликован в 1882 г.⁸

Катков предложил Леонтьеву плату 1800 руб. серебром в год (6, 231) и, как делал уже раньше, выслал деньги вперед. Поскольку прежде журнал печатал Леонтьева бесперебойно, нельзя было предвидеть, что не все присылаемое (а долг погашался конкретными авторскими листами) редакция захочет печатать. Таким образом к середине 1870-х гг. составил чудовищный долг — до 4700 руб. (примерно столько же Леонтьев будет должен в те же годы двум калужским банкам, и еще значительные суммы — частным кредиторам). Катков милостиво разрешает из новых гонораров половину выдавать автору, а половину пускать на погашение старого долга. Таким образом к февралю 1876 г. тот долг сократился до 2800 руб., но позднее (как оказалось, в самый тяжелый для Леонтьева момент) Катков нарушит это условие и заберет весь гонорар за очередную «порцию» «Одиссея Полихрониадеса». Подобные финансовые «качели» продолжались и впоследствии: весной 1880 г. Леонтьев радовался тому, что Катков «простил» ему долг в 2000 руб., но уже в следующем году снова сообщал Т. И. Филиппову, что тот же издатель из его гонораров «вычитает половину»⁹.

В 1875 г. Леонтьев уславливается с Катковым об издании двухтомника повестей «Из жизни христиан в Турции», который в следующем году — после публикации в «Русском вестнике» повести-сказки «Дитя души» — прирастет и третьим томом. Восточную тему в журнале продолжит роман «Египетский голубь» с сильным автобиографическим началом. Но это произведение останется неоконченным¹⁰, на нем и прервутся многолетние отношения Леонтьева с катковской редакцией. Последним «добрым жестом» Каткова станет публикация записок матери Леонтьева (1883–1884), правда, по каким-то причинам тоже оставшаяся незавершенной. В 1886 г. он, продавая по своему обыкновению рукопись несколько месяцев, по требованию автора возвратит очерк «Рассказ моей матери об Императрице Марии Феодоровне»¹¹.

Большое количество опубликованных Катковым повестей, казалось бы, позволяет думать (особенно в сравнении с трудностями при печатании статей, о котором пойдет речь дальше), что уж с беллетристикой-то Леонтьева проблем возникнуть в этой



Трехтомник К. Н. Леонтьева «Из жизни христиан в Турции», напечатанный в 1876 г. М. Н. Катковым

⁸ В Приложении к этой статье эти продолжающие друг друга части романа помещены под разными пунктами, поскольку у них были разные названия. В письмах 1877 г. «Камень Сизифа» упоминается как абсолютно новое произведение, а не как часть «Одиссея...».

⁹ Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб., 2012. С. 162, 188.

¹⁰ Существует множество писем Леонтьева, в которых он жалуется, как тяжело идет работа над этим произведением, с какой неохотой он занимается им (для денег), вынужденный отвлекаться от того, над чем желал бы размышлять: «...хочется писать обо всем: о том, почему нам нужны греки, Патриарх, Царьград, в чем наше спасение? Хочется писать о вере, об Афоне, еще об Оптиной, еще о Вашей книге <Речь идет о книге Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы», 1882><...> о том, что такое социализм<...> И нет ни времени, ни сил» (Там же. С. 222; письмо к Филиппову от 25 июня 1882 г.).

¹¹ См.: 6, 522–523.

редакции не могло. Однако это было не совсем так. Самое «заветное» его произведение — роман «Генерал Матвеев» (более позднее название «Две избранницы») — здесь себе места не нашло. Катков и П. М. Леонтьев проявили по отношению к этой вещи малодушие и даже ханжество, недоумевая по поводу «эксцентрического» введения в роман константинопольского «дома терпимости», в котором главный герой нашел свою будущую жену, одну из «двух избранниц»¹². О начатом романе «Пессимист» Леонтьев сразу понял, что он «такого рода, что... едва ли может быть напечатан у Каткова или у кого бы то ни было» (цит. по: 5, 907). Не востребован в 1882 г. оказался и замысел «Святогорских отшельников»¹³.

В те же годы «Русским вестником» было опубликовано еще несколько значительных произведений Леонтьева. Прежде всего нужно упомянуть произведение уникального жанра «духовной биографии» — «Отец Климент» (1879; в отдельном издании: «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни»). В том же номере, что и окончание этой книги, была помещена большая статья Леонтьева, посвященная творчеству драматурга Н. Я. Соловьева. Каткову читатели обязаны знакомством с незавершенным мемуарным очерком «Мои воспоминания о Фракии». Леонтьев писал его для «Русского архива» П. И. Бартенева¹⁴, но тот не счел материал «историческим». (Интересно, что «зеркальная» история случилась с другим мемуарным очерком, «Рассказ смоленского дьякона о нашествии 1812 года». Летом 1881 г. Леонтьев написал его для «Русского вестника», очерк был уже сверстан (Катков рассматривал присланный материал в гранках, а не в рукописи, что не мешало потом эти гранки и рассыпать)¹⁵, и лишь через несколько месяцев автор получил отказ. А приютил произведение Бартенева, который на этот раз уже не мог не признать сюжет вполне историческим, а значит, пригодным для его журнала.) Но в жизненной программе Леонтьева не эти жанры были главными. Свое предназначение он видел в роли политического мыслителя-«пророка». И оказалось, что именно для и у Каткова (в «Русском вестнике» как «в отечестве своем») он и будет «пророком без чести».

Первые две статьи («Панславизм и греки» и «Панславизм на Афоне») были напечатаны так быстро и легко, что это окрылило Леонтьева и он еще из Константинополя успел послать Каткову три важных сочинения: «Византизм и Славянство», «Еще о Греко-болгарской распре» и «Афонские письма». На них-то и происходит перелом, для Леонтьева фатальный. И здесь важно не только упомянутое выше обстоятельство с авансом-«ловушкой», но прежде всего то, что именно в идеологически дружественной редакции оказываются непонятыми и ненужными как раз те произведения, в создание которых автор «душу свою полагал». «Катков <...> вдруг замолчал **на 8 месяцев, получивши все эти статьи**. — Его Православие было *серенькое*, разведенное либеральностью, он думал, что и мое такое же, а когда я развернул вполне знамя моего *белого* Православия, то он испугался *этого варварства и безумия*...», — писал позднее Леонтьев своему старцу — преподобному Амвросию Оптинскому (6₁, 234).

В 1874 г. Леонтьев даже ускорил свой отъезд в Россию со столь милого ему Босфора, чтобы самому на месте разобраться, в чем же причина этого странного молчания. В Москве он выяснил, что «Афонские письма» вызвали удивление как непрощенная проповедь (по-видимому, Леонтьев не раз вспомнились слова Каткова, произнесенные еще 1869 г.: «рассказывайте, описывайте... но *зачем же вы хотите нас учить?*» — 8₁, 383), теоретический труд «Византизм и Славянство» оценен как бред договорившегося «до чертиков» (6₁, 234), а в работу взята лишь статья, продолжающая цикл о панславизме. Скоро, впрочем, трудности возникнут и с ней. Катков все будет сомневаться — можно ли ее печатать, автор не выдержит и сам заберет статью,

¹² См.: 5, 796–797.

¹³ Там же. С. 799–800.

¹⁴ Ср.: «Бартенева просто из рук рвет это заранее для Архива» (письмо к М. В. Леонтьевой; цит. по: 6₂, 360).

¹⁵ См.: Пророки Византизма. С. 188.

которая потом претерпит еще ряд мытарств в Петербурге, вновь вернется к Каткову и... так и не будет издана до 1990-х гг.¹⁶

Не простой была и история публикации статьи «Русские, греки и юго-славяне», первого в России опыта сравнительного исследования национальных «психологий». Она тоже сделала круг по нескольким редакциям и вернулась в «Русский вестник», где «насилу-насилу прошла, благодаря настояниям Любимова»¹⁷. Сведений о том, была ли она напечатана в первоначальном виде или несколько «препарирована» в редакции, у нас нет.

Как видно по представленному в Приложении списку публикаций Леонтьева в катковских изданиях, почти все они появились в журнале. Газетную суетливую работу на злобу дня он презирал и избегал¹⁸ и в «Московских ведомостях» поэтому почти не печатался. Его немногочисленные публикации здесь все так или иначе связаны или с эстетической «проповедью» (письмо в редакцию о «памятнике в Филях», несколько рецензий), или с необходимою поддержать в газетной полемике близких ему авторов (Т. И. Филиппова, Б. М. Маркевича). Была у «редкости» появлений Леонтьева на страницах ведущей консервативной газеты еще одна причина: традиция издания газеты как «личного органа» ее редактора. Именно с нею связана реплика Каткова: «я согласен, чтобы Вы помещали Ваши „boutades“¹⁹ в Вестнике; но в газете я не могу этого допустить»²⁰.

Леонтьев всегда опасался превращения в «честного труженика», как он называл «серых», безымянных сотрудников периодики, но в периоды безденежья он несколько раз все же пробовал переломить себя и влиться в ряды таких «честных тружеников», и именно катковских. Так, в 1874 г. он намеревался написать статью на заказ и к определенному сроку. Собственно, тему он выбрал сам — о только что вышедшем благотворительном литературном сборнике «Складчина». Основная тема статьи, как можно судить по запискам «Моя литературная судьба», была — о «несовпадении» жизни и ее литературных отражений. Работа не пошла, потому что вмешались личные обстоятельства, о которых рассказано в тех же записках. Не исключено, что какую-то часть Леонтьев все же подготовил и показал Каткову. Ср.: «...я начал писать заказное к сроку в первый раз в жизни. — Мне это казалось большою жертвою. <...> Катков остался недоволен моею статьею; ему все хотелось точь-в-точь заставить меня думать по-своему; я и рад бы *да не могу*» (6₁, 237–238).

Следующей, еще менее удачной, попыткой была работа над политическим обзорением для январской книжки «Русского вестника» за 1878 год. С большой долей самоиронии Леонтьев рассказал в письме к племяннице от 16 января 1878 г. о своих страданиях над подшивкой «Московских ведомостей»: «Два утра я читал и ничего не мог начать. — Написал: „Падение Плевны и геройский штурм Карса....“ и остановился. — Смотрю: *Англия*; пустые фразы, осторожные, скучные; все одно и то же. — Не знаю — кто такое Корнарвон, Форстер какой-то, кажется, за нас, а я ему за это вовсе не благодарен; гляжу — *Франция; Италия; Австрия*. — Все скука и пустота. — Во Франции знаю только Мак-Магона; какой-то Дюфор еще тут явился; хоть убей — не знаю, что об нем сказать, кажется Министр Юстиции... Но на что он *мне?*... Этот буржуа? — Виктор-Эммануила нисколько мне не жаль; а Осман-Пашу жалею.... И т. д. А книжка должна скоро выйти и, боюсь, Мих<аил> Никифоров<ич> скажет: „Леонтьев опять капризничает!“²¹. Константин

¹⁶ Впервые по гранкам «Русского вестника», сохранившимся в РГАЛИ, опубликована Г. Б. Кремневым: *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 82–94.

¹⁷ Пророки Византизма. С. 193 (речь идет о математике Н. А. Любимове, одном из сподвижников Каткова). См. также: 7₂, 713–715.

¹⁸ Хотя с увлечением занялся ей, когда получил полную свободу действий в «Варшавском дневнике» в первой половине 1880 г.

¹⁹ Причуды (*фр.*).

²⁰ Пророки Византизма. С. 192–193.

²¹ *Леонтьев К.* Избранные письма. СПб., 1993. С. 180–181; исправлено по копии М. В. Леонтьевой (РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 33).

Николаевич вынужден был явиться с повинной и «с жаром искреннего раскаяния»²² отказаться от довольно выгодного на тот момент предложения заработка. Венцом этой череды неудач стал эпизод с сорванной «командировкой». Еще в первый год русско-турецкой войны Леонтьев начал переговоры с Катковым об отправке корреспондентом в Турцию. Тот долго отказывался, наконец, уже после Сан-Стефанского мира, решил послать Леонтьева в Константинополь, ожидая от него, как водится, сначала корреспонденций с дороги. Разыгравшаяся болезнь, сопряженная и со страхом умереть без христианского напутствия, позволила Леонтьеву доехать только до Киева. Он понимал, что если приедет на Босфор больным, то все равно не сможет работать, а значит, опять лишь нарастит долг редакции на Страстном бульваре. Как видим, это приключение не положило конец его отношениям с Катковым, хотя, вероятно, именно оглядываясь на него, издатель и принял в конце 1878 г. свое неожиданное решение о «секвестре» гонорара, которое разрушило все из без того шаткие жизненные планы Леонтьева.

Ну а другой «секвестр», касавшийся не менее важной, содержательной, стороны дела, рано или поздно должен был подтолкнуть Леонтьева к поиску других, как сейчас выражаются, «площадок». «Смирение мысли перед Церковью дело иное, высокое; — смирение *моей* мысли перед умом Каткова *невозможно*, а продавать мои убеждения я не могу, *не умею...*» (6, 238). Посмотрим, что именно было «секвестрировано» в «Вестнике».

— заключительная («славянофильская») глава «Очерков Крита», которую мы знаем по пересказу самого Леонтьева (8, 381–383)²³;

— «фанариотские» пассажи в книге об отце Клименте²⁴;

— небольшие, но характерные «урезки» (леонтьевское выражение) в рецензии на книгу Филиппова «Современные церковные вопросы»²⁵.

Не говорим уже о произведениях, отвергнутых целиком, как «Византизм и Славянство», «Афонские письма», «Враги ли мы с греками?», «Генерал Матвеев». Среди произведений, которые Катков затруднился напечатать, такая важная статья, как рецензия на рассказ Л. Толстого «Чем люди живы?» (1882), в том же году вошедшая в брошюру «Наши новые христиане»²⁶. Причиной сомнений якобы было то, что Катков не хотел помещать ее без имени автора, а другой вариант был невозможен для Леонтьева как для государственного служащего — в то время цензора. Как и в случае со статьей «Еще о Греко-болгарской распре», Леонтьев, устав ждать решения, сам забрал рукопись.

Леонтьев в 1880 г. написал, что не совпадает «во многих мнениях и вкусах» своих с «центром редакционной тяжести» (9, 120). Он не мог и не собирался вливаться в сплоченную группу «птенцов гнезда Каткова» (как и в любое подобное объединение), поскольку всегда мыслил и действовал «на свой салтык». Тем более он не мог найти себе место там, где, по выражению Б. Н. Чичерина, «требовались клеветы, а не сотрудники»²⁷.

²² Там же. С. 181.

²³ В этой главе поэзия восточной жизни противопоставлялась европейской бесцветности и «нестерпимой всеобщности». Катков нашел эти страницы «славянофильскими» и излишне пафосными. Именно по поводу них он и сказал: «...мы всегда будем рады печатать ваши рассказы; но *зачем же вы хотите нас учить?*» (8, 383).

²⁴ Т. И. Филиппову Леонтьев писал 14 декабря 1879 г.: «Катков или Любимов выбросили из статьи *все*, что я сказал отчасти от себя, отчасти устами Климента в пользу Вселенской Патриархии. Что за свинство!» (Пророки Византизма. С. 124).

²⁵ См.: Там же. С. 205 (письмо от 18 марта 1882 г.).

²⁶ См.: Там же. С. 221.

²⁷ Цит. по: Гайнцева Э. Г. И. С. Тургенев и «Молодая плеяда» писателей «Русского вестника» 1870-х — начала 1880-х годов // И. С. Тургенев: Вопросы биографии и творчества. Л., 1990. С. 126.

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. Художественная проза, публицистические и литературно-критические статьи К. Н. Леонтьева в изданиях М. Н. Каткова²⁸

1. Благодарность: Повесть // *МВед.* 1854. 14 янв. № 6. Лит. отд. С. 57–60; 16 янв. № 7. Лит. отд. С. 68–69; 19 янв. № 8. Лит. отд. С. 79–80; 21 янв. № 9. Лит. отд. С. 91–92; 25 янв. № 10. Лит. отд. С. 102–104. — Подп.: ***.
2. Очерки Крита // *РВ.* 1867. Т. 67. № 2. С. 486–500. — Подп.: Н. В–в.
3. Хризо: Рассказ из критской жизни // *РВ.* 1868. Т. 76, № 7. С. 24–80. — Подп.: К. Леонтьев.
4. Пембе: Рассказ из эллино-албанской жизни // *РВ.* 1869. Т. 83, № 9. С. 166–218. — Подп.: К. Леонтьев.
5. Паликар Костаки: Рассказ кавасса-сулиота // *РВ.* 1870. Т. 89, № 9. С. 219–261. — Подп.: К. Леонтьев.
6. Аспазия Ламприди: Греческая повесть // *РВ.* 1871. Т. 93, № 6. С. 739–773; Т. 94, № 7. С. 144–183; № 8. С. 425–469; Т. 95, № 9. С. 72–99. — Подп.: К. Леонтьев.
7. Панславизм и греки // *РВ.* 1873. Т. 103, № 2. С. 904–934. — Подп.: Н. Константинов.
8. Панславизм на Афоне // *РВ.* 1873. Т. 104, № 4. С. 650–702. — Подп.: Н. Константинов.
9. Капитан Илия: Рассказ из греческой жизни // *МВед.* 1875. 7 мая. № 114. С. 4–5; 8 мая. № 115. С. 5. — Подп.: Н.
10. Мое детство и наша семья: (Воспоминания Одиссея Полихрониадеса, загорского грека) // *РВ.* 1875. Т. 117, № 6. С. 526–605; Т. 118, № 7. С. 199–265; № 8. С. 488–549. — Подп.: К. Леонтьев.
11. Дитя души: Старинная восточная повесть // *РВ.* 1876. Т. 123, № 6. С. 571–645; Т. 124, № 7. С. 197–248. — Подп.: К. Леонтьев.
12. Мои первые испытания и успехи, соблазны и дела: (Воспоминания Одиссея Полихрониадеса, загорского грека) // *РВ.* 1876. Т. 121, № 1. С. 59–125; № 2. С. 567–625; Т. 122, № 3. С. 107–176. — Подп.: К. Леонтьев.
Продолж., нач. см. 10.
13. Камень Сизифа: Повесть: (Еще из воспоминаний Одиссея Полихрониадеса, загорского грека) // *РВ.* 1877. Т. 130, № 8. С. 815–847; Т. 131, № 10. С. 589–616; Т. 132, № 11. С. 270–317; № 12. С. 512–559; 1878. Т. 136, № 7. С. 410–447; № 8. С. 852–880; Т. 137, № 9. С. 267–302; № 10. С. 542–602. — Подп.: К. Леонтьев.
Продолж., нач. см. 10, 12.
14. О памятнике в Филях // *МВед.* 1877. 13 дек. № 309. С. 5. — Подп.: Константин Леонтьев.
15. Сфакиот: Рассказ из критской жизни // *РВ.* 1877. Т. 127, № 1. С. 395–426; № 2. С. 577–622; Т. 128, № 3. С. 42–79. — Подп.: К. Леонтьев.
16. Русские, греки и юго-славяне: Опыт национальной психологии // *РВ.* 1878. Т. 133, № 2. С. 747–788. — Подп.: К. Леонтьев.
17. Мои воспоминания о Фракии // *РВ.* 1879. Т. 140, № 3. С. 256–289; Т. 141, № 5. С. 206–218; Т. 143, № 9. С. 153–182. — Подп.: К. Л.
18. Отец Климент // *РВ.* 1879. Т. 144, № 11. С. 5–58; № 12. С. 517–555. — Подп.: К. Л.
19. Новый драматический писатель Н. Я. Соловьев // *РВ.* 1879. Т. 144, № 12. С. 792–814. — Подп.: К. Л.
20. Египетский голубь: Рассказ русского // *РВ.* 1881. Т. 154, № 8. С. 701–749; Т. 155, № 9. С. 226–269; № 10. С. 772–793; 1882. Т. 157, № 1. С. 94–119; Т. 161, № 10. С. 646–689. — Подп.: К. Леонтьев.
21. Современные церковные вопросы: Т. Филиппова // *МВед.* 1882. 19 марта. № 78. С. 4. (Библиографическая заметка). — Подп.: N. N.
Рец. на кн.: Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. СПб., 1882. — IV, 463 с.

²⁸ Используемые сокращения: *МВед* — «Московские ведомости», *РВ* — «Русский вестник».

22. «Перелом». Правдивая история Б. М. Маркевича // *МВед.* 1882. 2 апр. № 90. С. 4. (Библиография). — Подп.: N.

Рец. на кн.: Маркевич Б. М. Перелом: Правдивая история: в 2 кн. СПб., 1881 [обл. 1882].

23. «Разоренное гнездо». Рассказ для детей А. Сливицкого // *МВед.* 1882. 17 апр. № 105. С. 4. (Библиографическая заметка). — Подп.: N.

Рец. на кн.: *Сливицкий А.<М.>* Разоренное гнездо: рассказ для детей... М., 1882. — [2], 102 с., 5 л. ил.

21. «История Русской Церкви». Макария митрополита Московского // *МВед.* 1882. 24 апр. № 112. С. 5. (Библиография). — Подп.: N.

Рец. на кн.: *Макарий<Булгаков>*. История Русской церкви. Т. XI: Патриаршество в России. СПб., 1882. Кн. II. — [4], XVI, 629 с.

25. Я купец! Отрывок из Воспоминаний Одиссея Полихрониадеса, загорского грека, [V] // *PВ.* 1882. Т. 160, № 8. С. 699–721. — Подп.: К. Леонтьев.

26. Записки Ф. П. Леонтьевой (1811, 1812 и 1813 года) / Предисл. и примеч. К. Н. Леонтьева // *PВ.* 1883. № 10. С. 815–847; № 12. С. 878–902; 1884. № 2. С. 670–721.

Предисл.: № 10. С. 815, примеч.: Там же. С. 847.

Отдельные издания

1. Из жизни христиан в Турции: Повести и рассказы / Предисл. авт. М., 1876. Т. 1. III, 353 с.:

Предисловие; Очерки Крита; Хризо; Пембе; Аспазия Ламприди.

2. Из жизни христиан в Турции: Повести и рассказы. М., 1876. Т. 2. 392 с.:

Паликар-Костаки; Хамид и Маноли; Капитан Илиа (Рассказ из греческой жизни); Одиссей Полихрониадес (Воспоминания загорского грека). I. Мое детство и наша семья; II. Наш приезд в Янину.

3. Из жизни христиан в Турции: Повести и рассказы. М., 1876. Т. 3. 422, [1] с.:

Одиссей Полихрониадес (Воспоминания загорского грека). III. Мои первые испытания и успехи, соблазны и дела; Дитя души.

П. Не издано в «Русском вестнике»

1) Отвергнуты Катковым, напечатаны при жизни автора в других изданиях

1. Византизм и Славянство // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1875. Кн. 3. Отд. V. С. 1–132 [вышло в 1876 г.]

2. Враги ли мы с греками? // *Русский мир.* 1878. 11 янв. № 9. С. 1.

3. Рассказ смоленского дьякона о нашествии 1812 года // *Русский архив.* 1881. Т. III. № 2. С. 404–411.

4. «Чем люди живы?» Рассказ Л. Н. Толстого. Москва, 1882 // *Гражданин.* 1882. 8 июля. № 54. С. 7–10; 11 июля. № 55. С. 6–9 [вошло в брошюру «Наши новые христиане» (1882) под названием «Страх Божий и любовь к человечеству»].

5. Две избраницы // *Россия.* 1885. № 1, 3, 4–10 [2-я часть впервые опубли. в ПСС, 3-я часть утрачена; полн. библиогр. сведения см.: 5, 792–793].

6. Рассказ моей матери об Императрице Марии Феодоровне // *Литературные приложения к газете «Гражданин».* 1887. № 6. Отд. II. С. 1–48; № 7. Отд. II. С. 1–25.

2) Отвергнуты Катковым, изданы посмертно

1. Афонские письма. Первая редакция утрачена. Вторая (сокращенная, под др. назв.) впервые опубли.: Четыре письма с Афона (1872 года) // *Богословский вестник.* 1912. № 11. С. 462–484; № 12. С. 689–709.

2. Еще о Греко-болгарской распре. См. примеч. 16.

3) Утрачена незавершенная статья о сб. «Складчина» (1874).

Источники и литература

1. Гайнцева Э.Г. «Молодая плеяда» «Русского вестника» 1870-х годов, ее природа и социальная функция // Историко-функциональное изучение русской литературы. М., 1984. С. 75–86.
2. Гайнцева Э.Г. И. С. Тургенев и «Молодая плеяда» писателей «Русского вестника» 1870-х — начала 1880-х годов // И. С. Тургенев: Вопросы биографии и творчества. Л., 1990. С. 122–150.
3. Карцов Ю. С. Хроника распада: К. Н. Леонтьев и М. Н. Катков / Предисл. Ю. Иваска // Новый журнал. 1980. Кн. 138. С. 111–121.
4. Котов А. Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов. СПб., 2010.
5. Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова: Идеология бюрократического национализм в политической публицистике 1860–1890-х годов. СПб., 2016.
6. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000 — изд. продолжается.
7. Мамонова Е. В. «Православные миряне» в спорах о Церкви // Российская история. 2014. № 2. С. 26–30.
8. «Преемство от отцов»: К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
9. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
10. Санькова С. М. Государственный деятель без государственной должности: М. Н. Катков как идеолог государственного национализма: Историогр. аспект. СПб., 2007.
11. Трофимова Т. А. «Положительное начало» в русской литературе XIX века: «Русский вестник» М. Н. Каткова: Дисс. канд. филол. наук. М., 2007.
12. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
13. Фетисенко О. Л. К. Леонтьев и Катковский лицей // Литературоведческий журнал. 2013. № 32. С. 129–140.

Olga Fetisenko. K. N. Leontiev in the “The Russian Messenger” and “Moscow News” edited by M. N. Katkov.

Abstract: In the second half of the 1860s — early 1880s K. N. Leontiev was a regular author (but, and this is fundamentally for him, not a “collaborator”) of the *The Russian Messenger* and he was also published in *Moscow News*, meanwhile in the scientific literature devoted to these publications and the editorial policy of M. N. Katkov, the name of this “Russian Byzantine” was overlooked. On the other hand, in the Leontiev studies, the life and creative relationships of two conservative publicists are considered without reference to biographical specifics, without which the background of their ideological differences remains unclear. Our article presents the history of Leontyev’s collaboration in *The Russian Messenger* and *Moscow News*, including episodes related to the rejection of his works, which later found other editions to be published.

Keywords: K. N. Leontiev, M. N. Katkov, “The Russian Messenger”, “Moscow News”, literature and journalism, 1860–1870, editorial policy.

Olga Leonidovna Fetisenko — Doctor of Philological Sciences, Leading Research Fellow at Institute of Russian Literature (The Pushkin House) of Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

*А. Ю. Полунов***М. Н. КАТКОВ И К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВ:
«ДРУЗЬЯ-ВРАГИ» В ОКРУЖЕНИИ АЛЕКСАНДРА III**

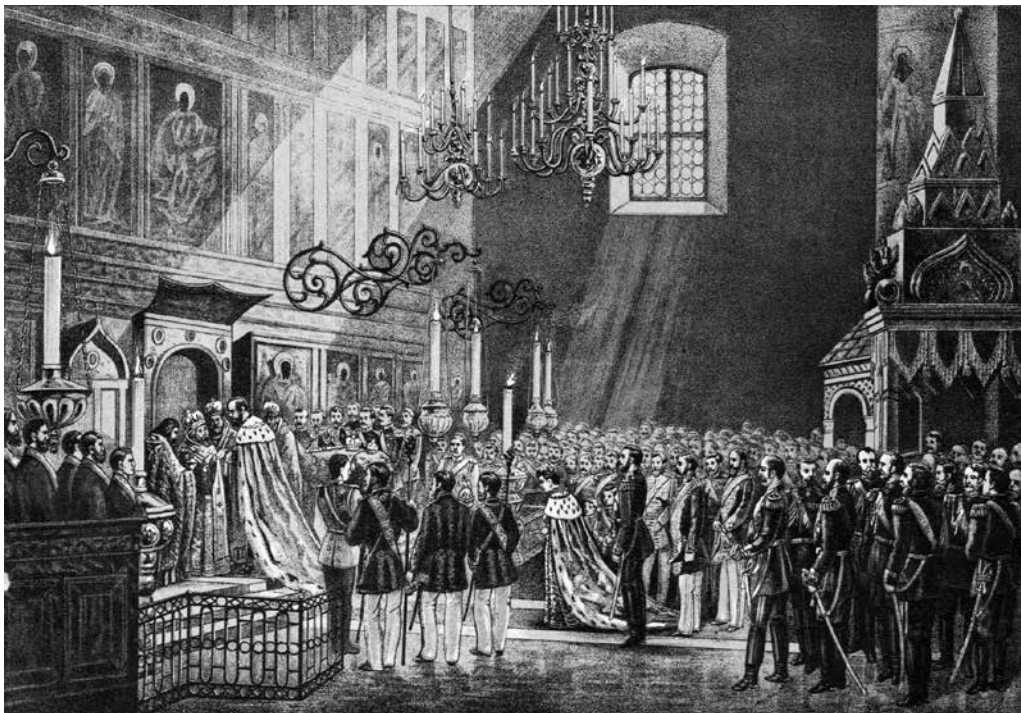
В статье рассматривается история взаимоотношений двух крупнейших представителей русского консерватизма второй половины XIX в. — М. Н. Каткова и К. П. Победоносцева — в период царствования Александра III. Анализируются общественно-политические воззрения данных деятелей, особенности их положения в «верхах», их отношение к вопросу о законодательно-административных преобразованиях, совместная борьба против представителей правительственного либерализма. В центре внимания автора — вопрос о причинах конфликтов и противоречий между двумя консервативными политиками. Делается вывод о том, что Катков и Победоносцев, разделяя охранительные воззрения, занимали в то же время принципиально разные позиции в консервативном лагере, что делало невозможным продолжительное сотрудничество между ними. Конфликт между Катковым и Победоносцевым стал своего рода предвестием расколов в среде русского консерватизма, предопределивших поражение этого общественно-политического движения.

Ключевые слова: М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, Александр III, интеллектуальные основы мировоззрения, правительство, пресса, консерватизм, либерализм, реформы, «Московские ведомости».

Весной 1881 г. в политической жизни России произошел своеобразный переворот, сыгравший значительную роль в ее последующем развитии. От власти были отстранены представители либеральной группировки во главе с министром внутренних дел М. Т. Лорис-Меликовым, занимавшие ключевые позиции в правительстве к концу царствования Александра II и сохранявшие поначалу значительное влияние на ход дел и после его гибели. Решающую роль в перевороте, как было хорошо известно современникам, сыграли политики консервативного толка — обер-прокурор Святейшего Синода, бывший наставник нового царя Александра III К. П. Победоносцев и редактор газеты «Московские ведомости» М. Н. Катков. Главной целью консерваторов было не допустить введения в России представительства, созыв которого являлся ключевым пунктом программы Лорис-Меликова и его единомышленников. Казалось бы, после отстранения от власти либералов сотрудничество между лидерами консервативной группировки должно было выйти на новый уровень, получить успешное развитие, но на деле вышло иначе.

Буквально через несколько месяцев после свержения Лорис-Меликова сторонники Каткова в правительстве начали жаловаться своему патрону на непонятную для них пассивность обер-прокурора Синода. Об этом редактору «Московских ведомостей», в частности, сообщал Е. М. Феоктистов (с 1882 г. — начальник Главного управления по делам печати, т. е. глава цензурного ведомства). Стремившийся «ковать железо, пока горячо» в напряженной обстановке после цареубийства, подготовить почву для проведения новых преобразований в консервативном духе, Феоктистов наткнулся на непонимание со стороны недавнего единомышленника. В сентябре 1881 г. он с негодованием писал Каткову о «совершеннейшей невозможности уловить

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, доцент, профессор, факультет государственного управления, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (polunov@spa.msu.ru).



Миропомазание Государя императора в Успенском соборе.
Гравюра из коронационного альбома Александра III, 1883 г.

Победоносцева», поскольку «в течение целого лета сей почтенный муж сидел, спрятавшись в какой-то загородной трущобе, и избегал сближения с товарищами». Еще один близкий Каткову чиновник, министр государственных имуществ М. Н. Островский предложил обер-прокурору встретиться для обсуждения проекта нового университетского устава, но Победоносцев, по словам Феоктистова, «упорно уклонялся от этого, ссылаясь на множество дел».¹

Сторонники Каткова в правительственных «верхах» терялись в догадках, пытаясь объяснить непонятное для них поведение обер-прокурора, сыгравшего столь значительную роль в отстранении от власти Лорис-Меликова и его сторонников. Наиболее распространена была версия о том, что Победоносцев попал в зависимость от того или иного деятеля из своего окружения, близкого по взглядам к либералам, и утратил в силу этого тот боевой настрой, который был характерен для него весной 1881 г. Одним из кандидатов на роль «злого гения» выступал Н. А. Манасеин — приверженец славянофильских взглядов, стремившийся к компромиссу с либеральной группировкой — продвинутый в 1885 г. Победоносцевым на роль министра юстиции. Человек «умный, с сильным характером и страшно самолюбивый», Манасеин никогда не отступится от своих воззрений «и будет держать в плену ум и слабую волю Константина Петровича», — предупреждал Каткова в 1886 г. еще один из его сторонников в правительстве, правитель Канцелярии министра внутренних дел А. Д. Пазухин². Верный «катковец», Пазухин подчеркивал необходимость развернуть борьбу против министра юстиции, дабы вырвать обер-прокурора из-под его влияния.

¹ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — НИОР РГБ). Ф. 120. К. 12. Ед. хр. 23. Л. 80б-9 (письмо Феоктистова Каткову от 16 сентября 1881 г.).

² НИОР РГБ. Ф. 120. К. 19. Л. 199

В целом, представление о слабости, безволии Победоносцева, его склонности поддаваться под чужие влияния станет со временем общим местом в рассуждениях сторонников Каткова, причем главной причиной подобных качеств считалось отсутствие у консервативного сановника позитивной программы деятельности. «Не было, кажется, человека, который так пугался бы всякого решительного действия, ум которого был бы в такой степени проникнут духом неугомонной критики... — писал Феокистов об обер-прокуроре в своих воспоминаниях. — Не было, кажется, такой сколько-нибудь существенной законодательной или административной меры, против которой он не считал бы долгом ратовать; он тотчас же подмечал ее слабые стороны, и в этом заключалась его сила; впрочем, и не находя в ней важных недостатков, он все-таки не упускал случая возражать»³. В целом, среди «катковцев» получило распространение представление об обер-прокуроре как о слабом политике, который получил возможность добраться до вершин власти, играть первостепенную государственную роль благодаря случайному стечению обстоятельств — чрезвычайной ситуации весны 1881 г., своему наставничеству в царской семье и ряду других факторов.

Может показаться удивительным, но сам Победоносцев столь же случайным явлением считал государственную роль Михаила Никифоровича, и также расценивал это явление как результат действия «человеческого фактора». Весной 1887 г., когда между Александром III и Катковым назрел конфликт — царь, возмущенный вмешательством редактора «Московских ведомостей» в сферу внешней политики, требовал наложить взыскание на его газету — обер-прокурор направил письмо своему бывшему ученику, убеждая его не принимать подобные меры. «Катков — высоко-талантливый журналист, умный, чуткий к истинно русским интересам... — писал обер-прокурор царю — Но зачем было делать из Каткова государственного человека? Были министерства, в коих ничто важное не предпринималось без участия Каткова. Этим его испортили и вывели его из пропорции. Он писал превосходные статьи, но можно было бы им радоваться, а не делать из них государственного события»⁴. В то же время, уже спустя несколько месяцев, откликаясь на смерть «архистратига реакции», Победоносцев дал ему весьма высокую оценку в письме к своему доверенному собеседнику С. А. Рачинскому. «Это был человек, исполненный жизненной силы, — писал обер-прокурор. — Ему довелось действовать на среду, переполненную *евнухами*, и *евнухи* одолели его (выделено Победоносцевым — А. П.)»⁵. В чем же заключалась причина такого расхождения в оценках, разноголосицы, доходившей до взаимного непонимания, разделявшей двух, казалось бы, идейно близких друг другу деятелей?

Для ответа на этот вопрос нужно вкратце рассмотреть биографии Каткова и Победоносцева. Внешне жизненный путь двух деятелей был во многом схож. И будущий обер-прокурор, и будущий редактор «Московских ведомостей» были москвичами, выходцами из разночинской среды. Оба в той или иной степени были причастны к общественной и интеллектуальной жизни первопрестольной столицы в эпоху «замечательного десятилетия», оба (правда, в разное время) состояли профессорами

³ Феокистов Е. М. За кулисами политики и литературы. М., 1991. С. 218-219.

⁴ Письма Победоносцев к Александру III. Т. II. М., 1926. С. 142-143 (письмо от 11 марта 1887 г.).

⁵ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 634. Письма к С. А. Рачинскому. 1887. Июль-сентябрь. Л. 35 (письмо от 30 июля 1887 г.). Положительный отзыв о Каткове как об антипode «евнухов» особенно примечателен в связи с тем, что самого обер-прокурора часто характеризовали как «скопца», в том числе в среде «катковцев». «Отвел сегодня душу с Катковым, изругав с ним, на чем свет стоит, известного скопца с Литейной, скопца по сугубому человеку, душевному и телесному», — писал 25 октября 1883 г. Феокистову один из противников Победоносцева в «верхах», товарищ Государственного контролера Т. И. Филиппов (*Фетисенко О. Л.* Столп Церкви или новый Копроним? К. П. Победоносцев *sub oculis* Т. И. Филиппова и К. Н. Леонтьева // К. П. Победоносцев: мыслитель, ученый, человек. М., 2007. С. 115). На Литейном проспекте располагалась резиденция обер-прокурора Синода.

Московского университета. И Катков, и Победоносцев во второй половине 1850-х гг. выступали в поддержку либеральных преобразований⁶, разочаровавшись впоследствии в своих воззрениях. Однако при всем внешнем сходстве жизненного пути, интеллектуального облика двух деятелей, между ними были значительные различия.

Катков — как и большинство представителей круга лиц, известных как «идеалисты тридцатых годов» — пережил в ходе своей духовной эволюции значительное влияние немецкой классической философии, воспринял характерный для данной культуры стиль мышления, присущие ей ментальные установки. В рамках картины мира, основанной на принципах немецкой философии, социальная реальность находилась в непрерывном движении, восходила с одного этапа развития на другой. Источником движения служили факторы и явления, внутренне присущие тому или иному социальному организму, политической структуре. Именно в духе подобных установок и воспринимал Катков процессы, разворачивавшиеся в пореформенной России. Свободное саморазвитие общества, простор которому были призваны открыть Великие реформы 1860–70-х гг., должно было, по мысли Каткова, раскрыть имеющийся у страны потенциал, привести ее к новому, либеральному порядку. После того, как либеральные преобразования не принесли ожидаемых последствий, а общество обнаружило свою слабость, в действие должен был вступить другой актер российской действительности — государственная власть, которому предстояло двинуть страну в ином направлении, устраняя разрушительные последствия реформ. Так или иначе, движение должно было продолжаться — отказ от него противоречил бы основам мышления московского журналиста. «Катков пошел даже не новым, а обратным путем, — писал, отмечая данную особенность воззрений Каткова, его биограф С. Неведенский. — Он порицал с величайшей страстностью то, что превозносил прежде»⁷.

Победоносцев, как отмечалось выше, внешне был также причастен к интеллектуальной жизни Москвы эпохи «замечательного десятилетия», вращался в тех же кругах, что и Катков, но его мировоззрение базировалось на существенно иных основаниях, нежели взгляды знаменитого журналиста. Внук приходского священника, сын выпускника духовной академии, будущий обер-прокурор по происхождению, пристрастиям, вкусам был тесно связан с традиционно-патриархальным укладом первопрестольной столицы, остро чувствовал связь с прошлым, укорененность в традициях. Ощущение связи с прошлым вело к своеобразному культу стагичности, неподвижности, восприятию именно такого состояния в качестве идеального⁸.



Михаил Никифорович Катков

⁶ В 1859 г. Катков опубликовал в «Русском вестнике» статью Победоносцева «О реформах в гражданском судопроизводстве», основанную на материалах его магистерской диссертации. Статья стала заметным событием в общественной жизни России. Ее публикация способствовала тому, что будущий обер-прокурор был привлечен в состав комиссий по подготовке судебной реформы 1864 г., внес значительный вклад в разработку новых судебных учреждений (См.: Коротких М. Г. Самодержавие и судебная реформа 1864 г. в России. Воронеж, 1989. С. 64, 101, 112–116).

⁷ Неведенский С. Катков и его время. СПб., 1888. С. 549–550

⁸ Об обстановке, в которой происходило формирование мировоззрения будущего обер-прокурора, см.: Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни



Константин Петрович Победоносцев

директора «Московских новостей», придерживавшегося представлений о необходимости постоянного движения вперед, данный переворот был лишь отправной точкой для принятия новых мер, призванных в перспективе утвердить в стране новый порядок. Катков, по словам Феоктистова, в начале 1880-х гг. «кипятился, выходил из себя, доказывал, что недостаточно отказаться от вредных экспериментов и обуздать партию, которой хотелось бы изменить весь политический строй России, что необходимо проявить энергию, не сидеть сложа руки; он был непримиримым врагом застоя, и ум его неустанно работал над вопросом, каким образом можно было бы вывести Россию на благотворный путь развития»¹¹. Совсем иначе виделось положение дел Победоносцеву. После того, как главная цель — срыв попыток введения представительства — была достигнута, следовало остановиться. Требовалось в максимально возможной степени заморозить статус-кво в административно-законодательной сфере, во всем, что касалось «учреждений», и приступить к реализации мер духовно-нравственного воздействия на общество, которые отныне и должно было стать основной сферой активности власти.

страны. М., 2010. С. 39-49.

⁹ Отстраненность от споров, кипевших в Москве в эпоху «замечательного десятилетия», стала впоследствии своеобразным предметом гордости для Победоносцева. В письме к своей доверенной корреспондентке Е. Ф. Тютчевой он не без самодовольства заявлял, что «столько лет... сумел даже уберечься от московских кружков». «Говорили, конечно, обо всем и так, что когда было вставить слово, а когда кончился продолжительный спор, можно было спросить: о чем они спорили?» — саркастически описывал он Тютчевой в начале 1870-х гг. дискуссию между ее отцом, Ф. И. Тютчевым и И. С. Тургеневым «на старую тему о славянофильстве и западничестве». (НИОР РГБ. Ф. 230. К. 4408 Ед. хр. 13. Л. 21. Ед. хр. 6. Л. 2-2 об. Письма от 12 июня 1878 г., от 2 марта 1871 г.).

¹⁰ Даже выдвигая во второй половине 1850-х гг. проекты реформ, Победоносцев понимал их весьма ограниченно. Речь шла о перестановках в рамках управленческого механизма, не предполагавших глубоких изменений. В своем первом проекте судебных преобразований, представленном в памфлете «Граф Панин. Министр юстиции» (опубликован А. И. Герценом в «Голосах из России»), будущий обер-прокурор прямо указывал, что нужны не нововведения, а воссоздание судебно-административных порядков XVIII в., которые рассматривались им как идеальные. См.: *Полунов А. Ю.* Ук. соч. С. 58-70.

¹¹ *Феоктистов Е. М.* За кулисами политики и литературы. С. 221.

В силу разных причин Победоносцев не прошел через «школу» немецкой классической философии, остался чужд основным идеям и принципам этого течения мысли⁹. Если говорить о воздействии на обер-прокурора какой-либо интеллектуальной доктрины, то это было влияние крайне архаичного варианта просветительства, приверженцем которого был отец будущего обер-прокурора — профессор словесности Московского университета П. В. Победоносцев (1771–1843). Административно-законодательным преобразованиям в рамках подобной доктрины не предавалось особого значения. Главным средством воздействия на окружающий мир считались меры духовно-просветительского характера, связанные с поучением, назиданием и др.¹⁰

С учетом указанных различий в мировоззрении двух деятелей становится ясно, почему они по-разному отреагировали на ситуацию, сложившуюся после отстранения от власти либеральной группировки в начале 1881 г. Для ре-

Административно-законодательные преобразования, проведение которых (в консервативно-реакционном духе) было столь желанной целью для Каткова и «катковцев», воспринимались Победоносцевым скептически, страшили своей непредсказуемостью. Подобные настроения доходили у обер-прокурора едва ли не до стремления совсем остановить законотворческую работу бюрократического аппарата. «Однажды в разговоре со мной, — вспоминал Феоктистов, — он откровенно высказал, что, если бы это зависело от него, он ограничил бы до *minimum*'а деятельность Государственного совета: к чему перемены, к чему новые узаконения, когда еще неизвестно, будет ли от них прок!»¹² При этом все, что касалось внутреннего мира людей, возможности воздействия на духовную жизнь общества, культуру, идеологию, не затрагивая «учреждения», вызывало у главы духовного ведомства живейший интерес. В его письмах друзьям в изобилии рассыпаны высказывания о том, что люди намного важнее учреждений, что у него гораздо больше веры в улучшение не учреждений, а людей и т. д.

Программа «улучшения людей», разработанная Победоносцевым и чрезвычайно активно проводившаяся им в жизнь, по сути, до последних дней пребывания на посту обер-прокурора (1905), действительно поражала размахом, многосторонним характером. Она включала в себя и действия ограничительного, запретительного характера (ужесточение цензуры), но отнюдь не сводилась к ним. К числу основных направлений деятельности главы духовного ведомства относились такие меры, как развитие сети церковно-приходских школ, охватившей многомиллионные массы населения, прежде всего, крестьянство; активизация проповеднической и просветительской деятельности церкви; организация массовых церковно-общественных торжеств; развитие церковной периодики, издательской деятельности церкви; публицистические начинания самого Победоносцева, буквально до последних лет жизни готовивший издания по злободневным общественно-политическим вопросам¹³. Учитывая подобные установки обер-прокурора, можно предположить, что он и во взаимоотношениях с Катковым вполне искренно выдвигал на первый план его значение как деятеля периодической печати, пропагандиста, не учитывая (а, возможно, не сознавая до конца) всей сложности той роли, которую тот играл в правительственных «верхах». «Вся сила Каткова в нерве журнальной его деятельности, как русского публициста, и притом единственного, потому что все остальное — мелочь, или дрянь, или торговая лавочка», — писал Победоносцев Александру III в 1887 г.¹⁴

Внимательный анализ источников, впрочем, позволяет предположить, что обер-прокурор все же понимал, что «львоворостный кормчий» занимает в системе неформальных механизмов власти, сложившейся при Александре III, весьма важное место, и что роль его отнюдь не сводится к функциям «журналиста» и «пропагандиста»¹⁵. Более того, сам Победоносцев в известной степени и помогал создать такое положение. Поскольку либералы, лишившиеся в начале 1881 г. важнейших министерских постов, сохранили свое влияние в Государственном совете, а отчасти и в правительстве, обер-прокурор должен был опираться на Каткова в ходе борьбы против тех, кто представлялся ему (как и московскому журналисту) носителями «противогосударственных тенденций». В ходе подобной борьбы глава духовного ведомства способствовал укреплению позиций Каткова в правительственных сферах — сообщал ему

¹² Там же.

¹³ См.: Полунов А. Ю. Ук. соч. С. 197-239.

¹⁴ Письма Победоносцева к Александру III. С. 141.

¹⁵ Описывая сложившуюся ситуацию, государственный секретарь А. А. Половцов отмечал в 1886 г.: «Рядом с законным государевым правительством создалась какая-то новая, почти правительственная сила в лице редакции «Московских ведомостей»... Этот «двор» «собирается у Каткова, открыто толкует о необходимости заменить такого-то министра таким-то лицом, в том или другом вопросе следовать такой или иной политике, словом, нахально издает свои веления, печатает суждения и похвалу и в конце концов достигает своих целей» (Половцов А. А. Дневник государственного секретаря. Т. I. М., 2005. С. 499).

секретную информацию о положении дел в «верхах», обращал внимание царя на те или иные публикации в «Московских ведомостях», передавал ему эти публикации. Когда же влияние Каткова в «верхах» явно вышло за рамки дозволенного, именно Победоносцев, как отмечалось выше, постарался спасти московского публициста (незадолго до его смерти) от царского гнева, обратившись по этому поводу с письмом к Александру III.

В то же время, как ни парадоксально, даже к публицистической деятельности «льворостного кормчего» (максимально, казалось бы, ценимой обер-прокурором), к его наследию в этой сфере, а после его смерти — к возможности появления «нового Каткова» Победоносцев относился достаточно настороженно. После кончины Каткова консервативный сановник активно вмешался в борьбу за выбор его преемника на пост редактора «Московских ведомостей» и добился того, что руководство печатным органом было передано достаточно бесцветному С. А. Петровскому, при котором прежнее влияние московской газеты ушло в прошлое. Обер-прокурор также активно выступал против преобразования в ежедневную газету «Гражданина» В. П. Мещерского, близкого к Александру III и претендовавшего на роль главного «наследника» Каткова¹⁶. Подобная позиция, видимо, также объяснялась особенностями мировоззрения Победоносцева, который опасался, что «новый Катков», даже будучи приверженцем безусловно консервативных взглядов, просто в силу своей яркой индивидуальности нарушит статичность и предсказуемость порядков, которые напоминали близкий сердцу обер-прокурора патриархальный уклад и которые должны были, по его мнению, господствовать в России¹⁷.

В результате постепенного нарастания конфликтов и противоречий расхождение между двумя крупнейшими деятелями консервативного лагеря достигло таких масштабов, что совместная их деятельность стала практически невозможна. Уже в 1883 г. Катков в письме к Победоносцеву констатировал, что тот постоянно пытается «ограничивать себя, да и других во власти сущих людей от соприкосновения со мной в вопросах государственного значения», и потребовал прекратить подобные действия¹⁸. К концу же жизни, по свидетельству Феоктистова, редактор «Московских ведомостей» вовсе перестал обсуждать с обер-прокурором политические вопросы, а в частных разговорах отзывался о нем с озлоблением. По сути, за этим личностным конфликтом стояло столкновение разных типов консерватизма, отразившее глубокую внутреннюю разобщенность охранительного лагеря в России, раскол его на фракции, так и не сумевшие найти взаимопонимания друг с другом. Сам Катков, предчувствуя печальную судьбу охранительного направления в России, в конце жизни много размышлял о том, «почему это либеральная партия умела всегда действовать смело и решительно, почему отличалась она единодушием и дисциплиной, тогда как партия, пришедшая ей на смену, обнаруживает все признаки бессилия». Своеобразной эпитафией консерватизму стала фраза, в сердцах, брошенная московским публицистом своим единомышленникам: «Нет, господа... напрасно вы обольщаете себя надеждами; никто не относится к вам серьезно, никто не думает, чтобы удалось вам сделать что-нибудь путное»¹⁹.

¹⁶ В этой борьбе Победоносцев потерпел поражение, что стало одной причиной заката его политического влияния при Александре III.

¹⁷ Подобными мотивами, в частности, Победоносцев руководствовался на посту главы духовного ведомства. «Создав себе идеал пастыря церкви, стойкого в вере, в исторических национальных традициях, скромного и тихого, К. П. Победоносцев относился достаточно отрицательно и порой недружелюбно к тем представителям нашей церкви, деятельность которых почему-либо сложилось шумно и слишком на общественном виду», — писал о консервативном сановнике его биограф Б. Б. Глинский (*Глинский Б. Б. Константин Петрович Победоносцев. Материалы для биографии // К. П. Победоносцев. Pro et contra. СПб., 1996. С. 404*).

¹⁸ К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Том I. Полутом 2. М.-Пг., 1923. С. 348 (письмо Каткова Победоносцеву от 27 ноября 1883 г.).

¹⁹ Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы. С. 222-223.

Источники и литература

1. Глинский Б. Б. Константин Петрович Победоносцев. Материалы для биографии // К. П. Победоносцев. Pro et contra. СПб., 1996.
2. К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Том I. Полугом 2. М.- Пг., 1923.
3. Коротких М. Г. Самодержавие и судебная реформа 1864 г. в России. Воронеж, 1989.
4. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. К. 4408. Ед. хр. 13. Л. 21.
5. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. К. 4408. Ед. хр. 6. Л. 2-2 об.
6. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 120. К. 12. Ед. хр. 23. Л. 8об-9.
7. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 120. К. 19. Л. 199
8. Неведенский С. Катков и его время. СПб., 1888.
9. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 634. Письма к С. А. Рачинскому. 1887. Июль-сентябрь. Л. 35.
10. Письма Победоносцев к Александру III. Т. II. М., 1926.
11. Половцов А. А. Дневник государственного секретаря. Т. I. М., 2005.
12. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни страны. М., 2010.
13. Фетисенко О. Л. Столп Церкви или новый Копроним? К. П. Победоносцев sub oculis Т. И. Филиппова и К. Н. Леонтьева // К. П. Победоносцев: мыслитель, ученый, человек. М., 2007.

Alexander Polunov. M. N. Katkov and K. P. Pobedonostsev: “Friends-Enemies” around Alexander III.

Abstract: The paper is focused on the history of the relationship between two most prominent Russian conservatives of the second half of nineteenth century, M. N. Katkov and K. P. Pobedonostsev, in the reign of Alexander III. The views of two political leaders are being analyzed, as well as their positions in governmental spheres, their attitudes towards the policy of reforms, and their common fight against the liberals within the government. The main goal of the article is to reveal the reasons for the conflicts between two conservative politicians. The author demonstrates that both politicians shared some common views. At the same time, they occupied radically different positions within the conservative camp which made impossible their stable cooperation. The conflict between Katkov and Pobedonostsev anticipated numerous splinters within the conservative camp in Russia which caused the defeat of this political movement.

Keywords: M. N. Katkov, K. P. Pobedonostsev, Alexander III, intellectual basis of the worldview, government, mass media, conservatism, liberalism, reforms, “Moscow News”.

Alexander Yurievich Polunov – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University (polunov@spa.msu.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

Н. Н. Вихрова

**«...ТОРЖЕСТВО ПОБЕДОНОСЦЕВА И КАТКОВА...»:
ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ РАЗНОГЛАСИЯХ
СРЕДИ КОНСЕРВАТОРОВ ПО ПОВОДУ СОЗЫВА
ЗЕМСКОГО СОБОРА В 1882 ГОДУ
В ПЕРЕПИСКЕ И. С. АКСАКОВА С ЖЕНОЙ***

В статье освещаются некоторые нюансы идеологического противостояния сторонников и противников созыва Земского собора накануне коронации Александра III. Обращается внимание, что основная борьба развернулась на консервативном поле: между сторонниками государственно-консервативной позиции К. П. Победоносцева и М. Н. Каткова, с одной стороны, и демократическо-консервативной позиции Н. П. Игнатъева и И. С. Аксакова, с другой. В статье задействованы ранее недостаточно используемые источники, прежде всего переписка И. С. Аксакова с женой, в которой содержатся материалы, наводящие на любопытные размышления и о самой ситуации, и о коренных убеждениях И. Аксакова, и о его отношении к Каткову и Победоносцеву. Кроме того, в статье был использован очерк французского публициста А. Леруа-Болье о царствовании Александра III, в котором поднят вопрос о Земских соборах.

Ключевые слова: Земский собор, переписка И. С. Аксакова с женой, А. Леруа-Болье, М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, славянофильство, консерватизм.

Идея преодоления социальной разобщенности российского общества при помощи созыва Земского собора изначально принадлежала славянофилам (Хомяков и К. Аксаков), обратившим внимание на эту форму народного представительства, бытовавшую в России в XVI–XVII вв. О том, каковы были интерпретации идеи Земского собора в общественно-политической борьбе второй половины XIX века, подробно освещал в своих недавних работах Д. А. Бадалян.¹ Этот же ученый довольно глубоко исследовал ситуацию вокруг неудавшейся попытки созыва Земского собора, приуроченного к коронации Александра III, обобщив ранее введенные в научный оборот сведения по этой теме. Драматические события, больше похожие на заговор, связанные с продвижением этой идеи к высочайшему утверждению и противоборство этому, развернулись весной 1882 г. Основными действующими лицами на уровне правительства были Н. П. Игнатъев, министр внутренних дел, инициировавший проект созыва Земского собора, и обер-прокурор К. П. Победоносцев, энергично ему противостоявший.

Нина Николаевна Вихрова — кандидат филологических наук, доцент Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (vihnn@mail.ru).

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 18–012–00419 «Письма А. Ф. Тютчевой (Аксаковой) И. С. Аксакову (1865–1886): подготовка комментированного издания переписки».

¹ См. *Бадалян Д. А.* Полемика о земском соборе в русской прессе начала 1880-х гг. // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2013. Т. 201. С. 27–36. *Он же:* Понятие «Земской собор» в произведениях литературы и публицистики славянофилов // История и литература. Материалы Всероссийской научной конференции. Санкт-Петербургский государственный университет; Институт Истории; Кафедра исторического регионоведения. 2017. С. 220–230. *Он же:* Борьба вокруг идеи Земского собора // «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016. С. 239–266.

Общественно-идеологическую поддержку обеспечивали редакторы двух московских газет, соответственно И. С. Аксаков (газета «Русь») и М. Н. Катков («Московские ведомости»);² Интересно, что указанная идеологическая схватка проходила между «своими», на одном консервативном поле. Обе стороны придерживались «охранительной» мотивации, ратовали за укрепление самодержавия. Более того, Катков и Победоносцев скорее всего прекрасно понимали, что практическое воплощение этой идеи в жизнь не приведет ни к конституции, ни к какому бы то ни было изменению политического устройства, а вполне вероятно, сведется, как предполагал Катков, в банальное подношение адресов от разных сословий российского общества: «В сущности, соборы эти были большей частью способом представления царю таких же всеподданнейших адресов, какие и теперь повергаются к подножию престола от разных сословий и из разных местностей. Часто это было такое же ура, какое недавно раздавалось в Кремлевском дворце на слова Государя, возвестившего войну».³ Однако, если бы это было так безобидно, то не было бы таких серьезных последствий для фигурантов «заговора»: Н. П. Игнатьев лишился своего поста, П. Д. Голохвастов, готовивший проект, также, И. Аксаков всерьез опасался, что его издание вряд ли продлится до конца года. Борьба в стане консервативного лагеря — за и против созыва Земского собора — и победа сторонников Каткова и Победоносцева, не приемлющих никаких попыток модернизации существующей структуры власти и общества, с очевидностью свидетельствовали, что рано или поздно знамя широкого народного представительства подхватят радикальные левые, революционные, силы с целью основательного удара по самодержавию. История показала, что именно так и вышло: в исторической перспективе консервативные силы потерпели сокрушительное поражение. Поэтому важно разобраться в нюансах противоречий двух противоборствующих сторон одного лагеря в ситуации 1882 г. Вместе с тем, признавая, что история с Земским собором была неоднократно и довольно подробно описана в исторической литературе, следует остановиться только на фактах, которые по каким-то причинам не попадали в поле зрения исследователей или были недостаточно интерпретированы. Одним из источников таких фактов является переписка И. С. Аксакова с женой, в которой содержатся материалы, наводящие на любопытные размышления и о самой ситуации, и о коренных убеждениях И. Аксакова, и о его отношении к Каткову и Победоносцеву.

Насколько вовлечена была А. Ф. Аксакова, в частности, в ситуацию с Земским собором, свидетельствует ее дневник, в котором подробно передается разговор с Александром III по поводу позиции Аксакова, высказанной в речи на экстренном



Иван Сергеевич Аксаков.
Гравюра И. И. Матюшина, 1889 г.

² Все хитросплетения борьбы за одобрение созыва Земского собора, в которой, помимо указанных лиц, были задействованы Р. А. Фадеев и И. И. Воронцов-Дашков, авторы «Писем о современном состоянии России» (1881), в которых изложены мысли о Земском соборе как о «нашей русской конституции», были подробно освещены еще в статье: *Ананьич Б. В., Ганелин Р. Ш.* Р. А. Фадеев, С. Ю. Витте и идеологические искания «охранителей» в 1881–1883 гг. // Исследования по социально-политической истории России. Л., 1971. С. 299–236.

³ *Катков М. Н.* Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1882 год. М., 1898. С. 255.



Анна Федоровна Аксакова,
урожденная Тютчева, 1865 г.

съезде Славянского комитета в Петербурге 22 марта 1881 г. по поводу цареубийства.⁴ В горячем выступлении, защищающем нравственные основания самодержавия, Аксаков тогда поднимал вопрос и о Земском соборе и, как всегда, стремился подчеркнуть, что христианским славянским государствам вообще органичен «дух соборности или вечаевого строя».⁵ Когда в высших кругах обнаружился человек, который разделял славянофильские убеждения о формах укрепления самодержавной власти нравственной поддержкой широких народных кругов в виде реанимированного Земского собора — граф Н. П. Игнатъев, исполняющий должность министра внутренних дел, Аксаков втянулся в политическую интригу, надеясь, что настало время деятельного спасения России. Однако на журналистском поле ему предстояло сразиться с М. Н. Катковым, выдающимся общественным деятелем, журналистом, способным влиять даже на кадровую политику российского правительства. Аксаков и Катков еще с 1860-х гг. были идеологическими противниками, несмотря

на то, что внешне, в глазах публики, они выглядели чуть ли не единомышленниками: оба работали в Москве, отличались ярко выраженной патриотической настроенностью, проявляли оппозиционность к революционным нигилистическим общественным движениям и некоторым либеральным реформам, защищали государственную политику по подавлению Польского восстания 1863–1865 гг., выступали против низкопоклонства перед Западом и в целом стояли на консервативной платформе, защищая принцип самодержавия. Тем не менее, И. Аксаков считал, что его идеологическая позиция, основанная на славянофильском учении, в корне противоположна идеологии Каткова и его последователей, которую он, вторя общему голосу либеральной и демократической общественности, называл «катковщиной», или «катковизмом». Катков же, вначале с сочувствием относившийся к славянофилам и даже пользовавшийся некоторыми популярными их идеями (правда, без ссылок на первоисточник, в чем его справедливо уличал, например, Ю. Самарин), в пореформенное время окончательно уверился в утопии и нежизнеспособности их учения. Кроме этого, кардинально различалась мотивация их деятельности: Катков выбрал службу России (и дослужился до журналистского «генерала»), а Аксаков — служение (с категорическим отрицанием «стяжательства» каких-либо государственных наград). Впрочем, думается, и тот, и другой были совершенно искренни, когда говорили о своей «независимости». Правда, и независимость была разной: Катков гордился тем, что всю жизнь был свободен от всяких партий и направлений;⁶ Аксаков считал, что именно славянофильство делает его абсолютно свободным, что он «последний яркий представитель славянофильства и всей той плеяды людей, отличавшихся духом полнейшей гражданской независимости, свободомыслия, честности, несколько республиканского отношения к почестям и выгодам».⁷

⁴ Тютчева А. Ф. При дворе двух императоров. Дневник. Воспоминания. СПб., 2004. С. 555–558.

⁵ Аксаков И. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1886. С. 452.

⁶ См., например, его программную статью «К какой мы принадлежим партии» и Письмо 4 Александру Ш в издании: Катков М. Н. Идеология охранительства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 100–112; 729–735.

⁷ РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 150.

Как явствует из письма К. П. Победоносцева к Александру III, «заговор» о созыве Земского собора, который зрел в течение полутора лет в кругах, приближенных к графу Игнатьеву, стал известен в самом начале мая, когда Победоносцев познакомился с проектом министра. Победоносцев сразу заподозрил Аксакова в продвижении этого дела: «Я узнаю в этом изложении любимые фразы Аксакова и сильно подозреваю, что он участвовал в редакции».⁸ И в этом письме, и в следующем, от 6 мая, Победоносцев красочно описывал вред и несостоятельность в существующих условиях реанимации Земского собора, предвещая «революцию, гибель правительства и гибель России».⁹ Через неделю, 12 мая, вышел номер «Московских ведомостей», где Катков связывает требование созыва Земского собора с революционной деятельностью, приводя в пример Нечаева и Желябова: «Когда известного преступника Нечаева, по произнесении над ним приговора, выводили жандармы из залы судебного заседания, он кричал неистово: «Земский собор, Земский собор!»». Того же требовал и Желябов. Спрашивается, кто в своем смысле оказался вернее своему делу, Нечаевы и Желябовы или те фантастические, предполагаемые нами блюстители государственных интересов, которые тоже крикнули бы «Земской собор»?»¹⁰ Аксаков, разумеется, обратил на эту публикацию внимание и рекомендовал прочесть своей жене: «Прочти сегодняшнюю статью «Московских» Ведомостей». Очевидно, до сведения его (Каткова — Н. В.) дошло о намерениях Игнатьева».¹¹ А. Ф. Аксакова отреагировала с присущей ей стремительностью и верным проникновением в суть вещей: «*Quel venin dans l'article de Katkof: il y a du Победоносцев là-dessous. En contre il y a dans la Revue des deux Mondes un article de Leroy Beaulieu sur le règne d'Alexandre III où il recommande le Земский Собор et parle de toi avec sympathie. Ce serait le cas ou jamais de faire un magnifique article pour expliquer le significations du Земский Собор et le moment rompre en visière à Katkof et te délivrer une bonne fois pour toutes de toute apparence même de solidarité avec lui. Tu vas avoir 4 jours de solitude parfumée ici, profite-en pour écrire un article qui soit ta profession de foi politique et te mette à part et au-dessus de toute la miserable clique qui forme le gouvernement*».¹² Действительно, Катков не мог не учитывать довольно объемную работу Анатоля Леруа-Болье «La Russie sous le tsar Alexandre III. Les reformes nécessaires» (Россия при царе Александре III. Необходимые реформы), опубликованной в майской книжке «Revue des deux Mondes»,¹³ тем более, что он посвятит ей передовую в «Московских ведомостях» от 19 мая, где с ядовитым сарказмом обрушится на французского журналиста, предлагающего рецепты «излечения» России от губящего ее «чиновнизма». Но по сути, А. Ф. Аксакова была права в том, что в статье французского автора содержались и должным образом интерпретированные факты, и мысли, которые вполне мог разделять И. Аксаков. В первую очередь это касалось земского вопроса, который с точки зрения Леруа-Болье, решался еще Александром II крайне непоследовательно, так как несмотря на широкое земское движение, земства лишены были экономической и политической самостоятельности.

⁸ Письма Победоносцева к Александру III. Т. 1. М.: Новая Москва, 1924. С. 380.

⁹ Там же. С. 381.

¹⁰ Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1882 год. М., 1898. С. 234.

¹¹ РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 207.

¹² РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 204 об. — 205. *Перевод:* Какой яд в статье Каткова: за этим кроется Победоносцев. Напротив, в «Revue des deux Mondes» есть статья Леруа Болье о царствовании Александра III, где он рекомендует Земский Собор и говорит о тебе с сочувствием. Наверное, сейчас или никогда: надо выступить с великолепной статьей о значении Земского Собора, и это еще случай напасть на Каткова и избавиться раз и навсегда от внешней даже солидарности с ним. Здесь (на даче в Троекурово — Н. В.) у тебя будет 4 дня сладостного уединения, воспользуйся этой возможностью и напиши статью — твой политический символ веры, и ею же ты отмежуйешься от жалкой клики, составляющей правительство, и встанешь выше ее (*фр.*). Выражаю благодарность А. В. Кузнецову за редактирование перевода французских текстов А. Ф. Аксаковой и А. Леруа-Болье (см. здесь и ниже).

¹³ Revue des deux Mondes. 1882. Mai. P. 375–404.

С приходом к власти Александра III стали заметны попытки использовать комиссии с представителями от различных земств («сведущих людей») для решения некоторых злободневных вопросов. Леруа-Болье приводит в пример так называемую Кахановскую комиссию, созданную Игнатьевым, и видит в ней прообраз будущего парламента или Земского собора, в последнем случае со ссылкой на «неославянофилов»: «Ces conférences d'experts auraient une toute autre valeur si leurs membres, au lieu d'être choisis arbitrairement par le gouvernement, étaient désignés par les *zemstvos*, comme ces derniers en ont eux-mêmes exprimé récemment le désir. Il est vrai que, d'après les théories néoslavophiles aujourd'hui en vogue, ce mode de désignation par le pouvoir d'hommes choisis parmi les représentants de la nation est plus conforme au caractère national et à la tradition slave: c'est une manière de réaliser l'union tant vantée du tsar et du peuple. A en croire même certains spéculations, c'est de cette façon, par le choix du tsar et non par élection directe, que devrait être composé le *zemskii sobor*, la représentation légitime de la nation, le jour où il plairait au souverain de consulter ses sujets». ¹⁴ Вместе с тем, подчеркивает Леруа-Болье, правительство не доверяет своему народу, боится народной самостоятельности и того, что в подобного рода собраниях разовьется революционный дух. Далее Леруа-Болье приводит аргумент, под которым с готовностью подписался бы Аксаков: «En Russie, plus que partout ailleurs peut-être, la meilleure arme contre l'esprit révolutionnaire serait l'esprit libéral. Veut-on dégoûter la jeunesse et les âmes honnêtes des trames ténébreuses et des agitations souterraines, que l'on permette aux hommes épris du bien public de s'y consacrer au grand jour sans crainte et sans entrave». ¹⁵ С точки зрения Леруа-Болье, если дать политический вес местным самоуправлениям, можно преодолеть разобщенность западников и славянофилов: первые смогут увидеть свою родину, наделенной конституционными свободами, вторые в этих свободах узрят настоящую силу власти. Но симпатии Леруа-Болье, действительно, на стороне «неославянофилов»: «Rien de plus curieux, à cet égard, que l'attitude des conservateurs nationaux de Moscou. Ce sont peut-être les plus décidés contre la bureaucratie, les plus ardents en faveur des *zemstvos* et du *self-government* provincial. Autant ils professent d'aversion et de dédain pour les fallacieuses et stériles libertés politiques de l'Occident, autant ils affectent de zèle pour les humbles et fécondes libertés locales. A leurs yeux, là est l'avenir de la Russie et l'idéal russe. C'est par là que peut être conciliée l'apparente antinomie de la liberté du peuple et de l'autocratie tsarienne. Pour réaliser leur dogme favori de l'union et, pour ainsi dire, de la communion du souverain et du *peuple*, il n'y a qu'à faire disparaître le bureaucrate qui se place entre le trône et le pays, qui les empêche de se voir et de se sentir qui les rend étrangers l'un à l'autre». ¹⁶ И в конце статьи, уже с конкретной ссылкой на «г. Аксакова и его друзей»,

¹⁴ Там же. С. 400. *Перевод*: Эти комиссии экспертов имели бы большую ценность, если бы их членов не назначало произвольно правительство, а избирали земства, как последние и сами недавно изъявили желание. Действительно, согласно модным сейчас неославянофильским теориям, этот способ, когда власть назначает людей, отобранных из представителей народа, в большей степени соответствует национальному характеру и славянской традиции: так осуществится хваленый союз царя и народа. Если соглашаться с некоторыми умозрениями, то именно таким образом, по выбору царя, а не путем прямых выборов, должен быть составлен земский собор, законное представительство нации, когда правитель захочет посоветоваться со своими подданными (*фр.*)

¹⁵ Там же. С. 401. *Перевод*: В России, более чем где-либо, лучшим оружием против революционного духа был бы дух либеральный. Если мы хотим отвратить молодежь и честные души от темных козней и подпольных волнений, то да позволено будет людям, которые пекутся об общественном благе, предаться этому духу среди бела дня без страха и без помех? (*фр.*)

¹⁶ Там же. С. 403. *Перевод*: Всего любопытнее в этом смысле направление московских консерваторов. Они, пожалуй, самые решительные противники бюрократии, самые горячие сторонники земств и местного самоуправления. Насколько исповедуют они неприязнь и презрение к ложным и бесплодным политическим свободам Запада, настолько же изображают воодушевление по поводу местных свобод — убогих, но плодоносных. В их глазах это будущее России и русский идеал. Именно таким образом можно примирить внешнее противоречие между свободой народа и царским самодержавием. Чтобы реализовать их любимую идею о союзе



«Прием волостных старшин Александром III во дворе Петровского дворца в Москве».
Худ. И. Е. Репин, 1885–1886 гг.

Леруа-Болье с явным сочувствием пишет: «Le pays (*zemlia*) s'administrent lui-même sur place (*méstno*) avec un tsar autocrate à sa tête, telle est la formule de l'école, aujourd'hui plus puissante que jamais, qui prétend personnifier les traditions et les aspirations nationales. Pour elle, les libertés provinciales et communales, loin d'être un empiétement sur l'autocratie, peuvent seules la consolider et la faire durer. Je ne chercherai pas ici ce qu'il peut y avoir d'inexpérience et d'illusion dans cette théorie moscovite. Une chose certaine, c'est qu'elle a des partisans sincères, intelligents, zélés, et dans l'intérêt du pays comme du souverain, il est désirable qu'elle soit une bonne fois mise à l'épreuve des faits. Si chimérique que nous puisse sembler une pareille combinaison, de liberté et d'absolutisme, c'est la dernière chance de l'aristocratie, l'unique moyen de prolonger son existence, en s'accommodant aux besoins du pays».¹⁷

Возможно, Леруа-Болье даже задел тщеславного Каткова тем, что тот специально выделяет Аксакова, как самого талантливого московского консерватора, и нигде не упоминает о нем. Как бы то ни было, но Катков, как уже указывалось выше, подверг статью автора «*Revue des deux Mondes*» уничижительной критике, показывая в целом ее провокационный характер и не считая нужным останавливаться на частностях. Вместе с тем статья Каткова, в которой представлен образ России

и, так сказать, о сопричастии самодержца и народа, нужно только убрать бюрократию, которая встряла между престолом и страной, которая не дает им друг друга видеть и чувствовать, которая делает их чужими друг другу. (*фр.*)

¹⁷ Там же. С. 404. Перевод: Область (*Земля*), которая само- (*местно*) управляется с самодержавным царем во главе — таков девиз школы, ныне как никогда могущественной, которая претендует на олицетворение традиций и национальных устремлений. Для нее провинциальные и общинные свободы, вовсе не являясь посягательством на самодержавие, одни могут укрепить его и увековечить. Я не стану разбирать здесь, сколько в этой московской теории от неопытности, а сколько — от иллюзии. Ясно одно: у нее есть искренние, разумные, ревностные сторонники, и в интересах как страны, так и правителя, было бы желательно, чтобы эту теорию все-таки испытали на деле. Сколь химеричным ни казалось бы нам такое сочетание свободы и абсолютизма, но это последний шанс аристократии, единственный способ продлить ее существование, сообразуясь с нуждами страны. (*фр.*)

в виде мнимо-больной Федосьи, которую западные «врачи» пытаются залечить, была выполнена в такой остроумной манере и исполнена таким патриотическим чувством, что не могла не вызвать восхищения даже у И. Аксакова, который воскликнул в очередном письме жене: «А какая местами статья сегодняшняя Каткова!»¹⁸ С другой стороны, разумеется, Аксаков не мог не ответить Каткову, чтобы, как верно выразилась А. Ф. Аксакова, и представить свой «profession de foi politique» (политический символ веры), и отмежеваться от катковской охранительной позиции. В результате Аксаков написал три статьи: в первой, которая вышла 15 мая, вопрос о Земском соборе затронут лишь мельком, в связи с рассуждением по поводу форм народного представительства (конституции и парламента), которые появились недавно в Сербии и Болгарии; вторая, опубликованная в «Руси» 22 мая, была направлена против статьи Каткова, в которой тот связывал требования созыва Земского собора с требованиями террористов; в третьей, опубликованной 29 мая, отталкиваясь от катковского образа России как мнимо-больной Федосьи, Аксаков предлагал свой образ — в виде русского богатыря, обутого в узкие, тесные немецкие ботфорты. Написание второй статьи было сопряжено с цензурными и конспирологическими трудностями. Уже на следующий день после опубликования катковской статьи, 13 июня, И. Аксаков сообщал жене подробности продвижения дела о «Земском соборе» в Петербурге и совещания со своими единомышленниками (Д. Ф. Самариным и супругами П. Н. и С. Н. Батюшковыми) по поводу необходимости Аксакову выступить со статьей: «Именно вследствие статьи Каткова мне необходимо было переговорить с Самариным, у которого я и обедал, и хотел видеть Батюшковых, приехавших из Петербурга, к ним и отправился от Самарина. Самарин не советует мне писать, Батюшковы первые заговорили мне, со слов Грота, что вот, де, какая легенда: Аксаков писал Государю прямо, Государь согласился, все было готово, манифест и пр., как вдруг проведаль Победоносцев и все расстроил, но Государь не отказал будто бы, а только теперь ни слова. Об Игнатъеве ни слова: может быть, он нарочно в публице себя выгораживает, чтоб не сделать une question de portefeuille»¹⁹.

Одновременно то же самое Аксаков сообщил и П. Д. Голохвастову, повторив, между прочим, формулировку А. Ф. Аксаковой: «Посылаю Вам вчерашнюю статью Каткова. Очевидно, она внушена К. П. Победоносцевым»²⁰. Решив отвечать Каткову, несмотря на некоторое сомнение друзей, Аксаков, как советовала жена, приехав на дачу, приступил к написанию статьи. Но возвратившись в Москву из Троекурова 18 мая, Аксаков сообщил жене: «По приезде не нашел ни писем, ничего интересного, кроме бумаги из цензуры о том, чтоб о необходимости созыва собора *ничего не говорить ни pro ni contra*²¹! Хочу переделать свою статью в том смысле, чтоб, не говоря о пользе его созыва, только разъяснить смысл значения Земского Собора в нашей истории, затемненный Катковым. Но все-таки опасуюсь задержки. Как бы не пришлось писать вновь»²². Через день пришло тревожное письмо Голохвастова. «Он показывал мое письмо Игнатъеву, — сообщил Аксаков жене, — и решили *totd schweigen*²³. Но я с этим не согласен и все же пушу статью, только отняв у нее характер полемики. Они бесятся на Каткова и боятся его полемики. Как приедет Игнатъев, я с ним объяснюсь»²⁴.

В этой статье Аксаков приводит примеры того, что «соборы допетровской Руси не только не ограничивали, но усиливали и возвеличивали царскую власть» и только с реформами Петра «живые отношения власти к стране заместились, по необходимости, отношениями бюрократическими. Народ и управление разучились не только

¹⁸ РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 365. Л. 208.

¹⁹ Проблему министерству (*фр.*). РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 365. Л. 224.

²⁰ Переписка П. Д. Голохвастова с И. С. Аксаковым о «Земском соборе». С. 183.

²¹ *Ни за, ни против (лат.)*. Авторское написание — Н. В.

²² РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 204.

²³ Замолчать, не дать ходу (*нем.*)

²⁴ Там же. С. 218.

обмениваться мыслями, даже понимать друг друга». Аксаков пытался донести мысль, что державшаяся на крепостном праве чуждая русскому человеку западная модель управления начинает слабеть с отменой крепостного права и нужно находить новые формы социального взаимоотношения власти и народа.

Вообще идея соборности в широком смысле слова лежала в центре религиозных и историософских представлений славянофилов, которые находили ее еще в истоках возникновения Российского государства. В сжатом виде представление Аксакова о ходе исторического развития государственности дано в письме Н. М. Павлову, переписка с которым состоялась осенью 1878 г., когда Аксаков, удаленный из Москвы за речь по поводу решения Берлинского конгресса, остро чувствовал историческую необходимость реформирования ненормальных разделенных отношений между обществом и самодержцем, с одной стороны, и правительством, которое своими действиями ослабляет веру народа в своего царя. Возможно, именно тогда у И. Аксакова, Н. Игнатьева и их единомышленников, остро переживавших «позорный» мир, возникла мысль о созыве Земского собора. При этом Аксаков видел смысл исторического развития России в создании сильного государства. «История наша совершенно правильно начинается с Рюрика, — писал И. Аксаков Н. М. Павлову. — Рюрик и затем весь его род является истинным носителем государственного принципа, государственного духа среди бытовых племен, среди *земщины* славянской. Бывшие до Рюрика князья, так сказать, земские князья, в Рюриковичах уже нет земского характера. По крайней мере, в Великих князьях слышится присутствие государственных замыслов и идеалов. А с принятием христианства из Византии явилась совсем готовая теория и формула, которая через духовенство и книжников проникла в сознание князей и народа гораздо раньше практического применения. Поминание князей на ектениях в церквях, например, риторические приветствия, славословия, взятые готовыми из Византии, так что не все степь да степь до Боголюбского. Вспомните присылку из Византии короны Владимиру Мономаху; «шапка Мономаха» — царская регалия и до сих пор. Это весьма металлическая нота. И *на этой почве*, Суздальской, сильнее выступает, чем на Киевской и вообще западнорусской, этот государственный новый строй. Вы почувствуете, что голубой фон вешнего, Киевского периода русской истории, сереет. Хоть Владимир, Переяславль — те же родовые названия городов, да уже климат грубее. Суровее стало. Чины являются. При убиении Боголюбского упоминаются в первый раз *дворяне*. Там, на Юго-Западе все же земская жизнь была сильнее, имела больше исторических преданий; а здесь князья имели, как говорят французы, *les coutées franches*²⁵: не с чем и не с кем считаться. <...> Но формация государственная не останавливалась; семя постоянно зрело, наливалось, пустило росток, и цветком расцвело уже в Москве. Смотрите, какая уже в начале XIV века и даже в XIII является развитая гражданственность и *письменность*, где же? На земле почти без преданий, почти дикой: это не поляне, даже не вятичи и родимичи. Москва и большая часть Суздальской земли, Ярославская земля — почва финская (меря, мурома), колонии славянские. Загляните в духовные князей, в грамоты, в этот замечательнейший выработанный юридический язык, которому следовало бы давным-давно составить и издать словарь. <...> Вся эта государственная школа и цивилизация двигалась и передвигалась с князьями. Это передвижение на Восток или Северо-Восток уже само по себе металлически звучит в истории. Бесплеменное княжество провозглашает единство; без всяких преданий земской, местной, вообще исторической жизни, преданий, кроме великокняжеских, династических и государственных. Немножко à la Петербург».²⁶ Поскольку в ответ на статью Каткова о Земских соборах Аксаков предполагал пустить целую серию статей, возможно, какая-то из них могла затронуть более глубокие исторические пласты. Земской собор в свете византийской традиции церковных соборов представлялся уже как самобытное российское изобретение.

²⁵ Свобода действий (фр.).

²⁶ Павлов Н. М. Из переписки с И. С. Аксаковым // Русский архив. 1887. Вып. 7. С. 478–479.

На это указывал еще Ю. Ф. Самарин, в брошюре 1875 г., изданной в Лейпциге, «Революционный консерватизм», направленной против книги Р. А. Фадеева «Русское общество в настоящем и будущем (чем нам быть)»: «Еще в Московском периоде, в XVI и XVII веках, у нас выработалась, и уж, конечно, не по какому-либо готовому образцу, не путем подражания, а от собственного корня, самородная форма государственного представительства всей земли, так называемые земские думы или соборы, иногда созывавшиеся царями на совет, а иногда, в эпохи междоцарствий, собиравшиеся для восстановления верховной власти. <...> Сколько мне известно, в состав Земского собора входили целиком, как готовые учреждения, собор церковный и боярская Дума, а около них собирались выборные от всех чинов и состояний без исключения, в том числе и от самых, по Вашей терминологии, невыработанных слоев, т. е. от черных людей. Это был чистейший тип собрания всесословного в полном смысле слова. Прибавлю, что по духу нашей истории никакое иное, ни одно-, ни многосословное собрание не могло бы прослыть за представительство всей земли».²⁷

Статья Аксакова вышла в субботу, 22 мая, а уже в воскресенье на нее отреагировал Катков. Однако статья Аксакова упоминалась косвенно, без указания автора, а о сути ее издевательски умалчивалось: «Мы сейчас прочли в одной почтенной газете красноречивые суждения о земских соборах. Мы уважаем всякое мнение добросовестное мнение, но более всего обязаны уважать истину. Всякий вопрос, конечно, может только выиграть от того, что будет приведен к своему истинному выражению. Случается так, что приведенный к истине вопрос вдруг и исчезнет...».²⁸ Вместо апелляции к аксаковской статье, жесткой критике Катков подверг книгу Р. А. Фадеева и И. И. Воронцова-Дашкова «Письма о современном состоянии России», позиция которых по поводу Земского собора, хотя и была приближена к славянофильским представлениям, но для Аксакова была менее предпочтительна, чем позиция П. Д. Голохвастова. Катков вполне предсказуемо оперирует аргументами в духе Победоносцева: Земской собор — это сугубо историческое явление, невозможное в современной России, так как существуют более адекватные формы общения царя с народом (комиссии, печать и пр.), а идеей народного представительства могут воспользоваться революционеры, которые погубят Россию. В следующую субботу была опубликована еще одна статья Аксакова, развивающая ту же мысль, что и предыдущая: власть в России будет сильна, если освободится от тесных оков чуждого народу западного бюрократическо-полицейского устройства и изберет самобытные органичные формы широкого народного представительства в государственной жизни. Однако, при всей симпатии к славянофильским выступлениям, Александр III предпочел укреплять свою власть привычными карательно-полицейскими мерами, а не сомнительными политическими реформами. 31 июня, узнав из письма Голохвастова об отставке Н. П. Игнатьева, Аксаков в отчаянии пишет жене: «Сегодня приехал ко мне нарочный из Петерб^{урга} с письмом от Голохвастова: *Игнатъев уволен*, просил отставку и получил ее. На его место прочат Островского и Черевина, разделив между ними министерство. Это произошло на совете у государя, где Игн^{атьев} подвергся жестким нападениям Победоносцева и Делянова. На этом же совете Поб^{едоносцев} и Д^{елянов}»

²⁷ Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. Литература и история. СПб., 2013. С. 374. Следует добавить, что Р. А. Фадеев учел славянофильскую трактовку Земского собора в своей программе государственного переустройства, предложенного в опубликованной в 1882 г. 4 изданием (сначала за границей, потом в России) книге «Письма о современном состоянии России», которая также предполагала созыв Земского собора. Фадеев хотел угодить широким консервативным кругам: и императору, и Каткову, и Аксакову. Последний в целом программу Фадеева поддержал, опубликовав в «Руси» краткое ее содержание, а Катков именно на это издание обрушился с критикой 23 мая. Когда Игнатьев был отправлен в отставку, Фадеев предлагал Аксакову поддержать в печати 4 издание «Писем», уповав, что его версия созыва Земского собора будет одобрена царем. Аксаков отказался, уже не видя в этом никакой перспективы. Подр. об этом см. в: *Ананьич Б. В., Ганелин Р. Ш.* Указ. соч.

²⁸ Катков М. Н. Собрание передовых... С. 253.

нападали на меня, на мою статью и вообще обвинили меня во всем. Госуд<арь> вступился за «Русь», но тем не менее теперь наступило торжество Поб<едоносцева> и Каткова. Это произведет скверное впечатление в России. Игнатъев будет в Москве, но уже не как министр и хочет со мною видиться. Он велит мне сказать, чтоб я был осторожен. Меня это как громом сразило, и опускаются руки».²⁹ 7 июня почти теми же словами Аксаков объяснял ситуацию и сестре, С. С. Аксаковой, еще находясь под впечатлением, связанным с отставкой Игнатъева: «Получил твое письмо, милый друг Соничка, почти накануне того переворота, который был произведен в Петербурге (разумею смену министров) и который имеет очень близкое отношение ко мне и моей газете. Эта смена — торжество Победоносцева (обратившегося в ярого моего врага, считающего меня вреднее всех нигилистов), именно потому что я и в Бога верю и стою за самодержавие, но воюю против Петербурга et tout a que s'ensuit³⁰), Каткова и К°. Ты, конечно, прочла гнусную статью Каткова по поводу смены Игнатъева и назначения Толстого. Теперь начнется, без сомнения, преследование «Руси» (которую Победоносцев с К° предлагали запретить за 21 №, за ответ Каткову о Зем<ском> Соборе: было после статьи Каткова сделано цензурой распоряжение ни слова не говорить о необходимости З<емской> С<обора> ни pro ni contra, но я не захотел молчать и держаться буквы запрещения, напечатав свою статью, в которой касаюсь вопроса с исторической точки зрения. Но к счастью, сам Г<осударь> за меня вступился».³¹

Таким образом, попытка И. Аксакова найти в правительстве деятельную поддержку славянофильским идеям о повороте к самобытным формам российской государственности оказалась неудачной. Восторжествовала точка зрения Победоносцева³², которая сочувственно ретранслировалась Катковым, что историческое развитие России имело поступательный цивилизационный характер, венцом этого развития стал послепетровский период и, если ничего не изменять, а положиться на промысел Божий, Россия будет спасена от потрясений. В 1888 г., на праздновании 900-летия крещения Руси, Победоносцев скажет, что могущество современной России совершилось «силою Божией в судьбах нашего народа», поэтому надо благословить Бога, «избавившего нас от бедствий и раздоров народоправления, которое исстари губило и донныне продолжает губить те славянские государства, где оно, к несчастью их

²⁹ РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 213.

³⁰ И всего, что из этого следует (фр.).

³¹ ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68. Л. 62–62 об.

³² Несмотря на очевидную для Аксакова и Игнатъева причину неудачи их проекта Земского собора, и тот, и другой почему-то обвиняли в этом еще и «жидов». Так, Аксаков в письме жене от 2 июня писал: «В «Моск<овских> вед<омостях>» ни слова об Игнатъеве. В «Голосе» бледная — ироническая — на его счет, в «Нов<ом> Врем<ени>» бледная — хвалебная. <...> Никого не видал, кроме некоторых купцов, которые все жалеют, а жиды ликуют. Я получил анонимное письмо, радующееся падению Игнатъева и выражающее надежду, что меня скоро запретят, очевидно, писанное жидом». (РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 211). «Подлейшая статья Каткова», по словам Аксакова, в которой тот нелюбезно отозвался о бывшем министре внутренних дел, вышла на следующий день, 3 июня (Там же. Л. 212). Судя по письму К. Леонтьева к Т. Филиппову от 14 июня, Игнатъев также обвинял в своей отставке «жидов»: «Вчера я был у Игнатъевых; они очень *раздражены* и не скрывают этого; он говорит прямо, что его свергли *жиды*. Если это правда, то это действительно ужасно». (Пророки Византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 216–217.) Остается загадкой, что имели в виду Аксаков и Игнатъев, ведь Победоносцева трудно было бы заподозрить в юдофильстве. Возможно, они предполагали как раз М. Каткова, который никогда не видел ничего плохого для России в расширении прав евреев, считая, что следует отменить черту оседлости; сам Катков имел возможность оценить активное меценатство со стороны еврейских промышленников (например, известно, что С. С. Поляков пожертвовал значительную сумму для Катковского лицея). Если так, то упоминание «жидов» было в том же контексте для Каткова, что и упоминание «купцов» (среди которых было много староверов) для Аксакова. Однако надо подчеркнуть, что у Аксакова было негативное отношение к иудаизму, исповедуемому евреями, как антихристианской религии, а не к этнической сущности еврейства.

и нашему, успело утвердиться. Под знаменем единой державы и самодержавия мы выросли, под ним стоим, под ним составляем единое тело и охраняем в нем единую волю, и в нем видим в грядущие времена залог правды, порядка и блага земли нашей». ³³ Однако и Аксаков ратовал за сохранение и усиление самодержавия, почитая его органическим для России, но в отличие от Победоносцева предлагал гармонизовать отношения верховной власти с народом, которые строились бы на нравственной основе доверия. Для этого требовались действенные творческие силы преобразования к лучшему, которых у Победоносцева не было, поэтому он предпочитал не строить, а не разрушать существующее. С точки зрения Аксакова, такая позиция была губительна для самого самодержавия. В конце июня Аксаков в письме сестре Софье Сергеевне дал Победоносцеву, с которым он сам и его жена с сестрами долгое время были в дружеских отношениях, такую характеристику: «Победоносцев ничего мне не сказал. Мало того, он был в Москве, провел целую неделю и к нам даже в дом не заехал. Он оправдал в моих глазах мое выражение о нем, когда его назначили еще членом Госуд<арственного>Совета, тому лет 10, кажется: “Ничего, кроме святых воздыханий, от него не будет”... Когда его назначили обер-прокурором, я было обнадежился, но скоро разочаровался. Он не только не человек *действия*, но враг всякого действия. Он и теперь на вопрос: что делать? отвечает: “Ничего не делать и молиться Богу”, но для этого нечего быть сановником и министром — а всего лучше сидеть в Киевской пещере. Он говорит, что Иванц<ов>-Платонов рассуждает “по стихиям мира”. А не “по стихиям мира” продолжает Победон<осцев> управлять церковью, жаловать ленты и кресты духовенству, поддерживать казенный строй в церкви и т. д. ? На меня он рассердился пуще всего за письмо, которое я ему написал в ответ на его письмо ко мне по поводу еще парижской речи Скобелева и содержащее разные мне ненужные наставления. “Любезный друг, К<онстантин>П<етрович>, — писал я ему, — ты чтить Вселенские святые соборы, а если бы в IV веке царь Константин спросил тебя: “Конст<антин> Петрович, не создать ли *Вселенский собор церковный*?” — ты бы столько основательных критических резонов представил бы ему *против основания*, что по всей вероятности, собор не был бы созван, и символ веры не был бы составлен и т. д.” Я считаю присутствие Побед<оносцева> в вершине управления положительно теперь вредным». ³⁴

Победоносцев, в свою очередь, причислял Аксакова к типу «идеалистов и идеологов, незнакомых с действительностью». Катков еще в 1865 г. оскорбил обидным званием «эпигона славянофильства». ³⁵ Но бескомпромиссное проповедование коренных принципов, выработанных представителями славянофильского направления, невзирая на лица и на возможные собственные материальные и моральные лишения — это была реальная практика общественного служения Аксакова: как в хлестких публикациях в защиту свободы слова и совести, в речи против унижения России на Берлинском конгрессе 1878 г., так и в полемике с Катковым по поводу Земского собора. С другой стороны, и М. Н. Катков исходил из своих коренных убеждений: охранять государство, как современную бюрократическую структуру, от разрушения, понимая, что славянофилы, следуя своей логике, заинтересованы именно в уничтожении «немецкого» государственного устройства.

³³ Победоносцев К. П. Речи и тосты г. обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева, сказанные на обеде, данном городом в день юбилейного торжества 900-летия крещения Руси. Киев, 1888. С. 5–6.

³⁴ ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68. Л. 65. Интересно, что когда в 1905 г. развернулась историческая переписка по поводу преобразования положения православной церкви в России между С. Ю. Витте, который явно выступал как последователь И. Аксакова и Иванцова-Платонова, и К. П. Победоносцевым в том числе и по поводу поместного собора, Победоносцев, действительно, нашел массу исторических аргументов, что преобразования никакие не нужны и даже вредны. См. Историческая переписка о судьбах православной церкви. М., 1912.

³⁵ См. статью: Эпигоны славянофильства // Московские ведомости. 1865. 11 марта. № 54. С. 1–2. Статья не подписана и не была впоследствии опубликована, но, по свидетельству Аксакова, принадлежала М. Н. Каткову.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Письма к А. Ф. Аксаковой (Тютчевой) // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235.
2. Аксаков И. С. Письма к С. С. Аксаковой // ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 18. Ед. хр. 68.
3. Аксакова А. Ф. Письма к И. С. Аксакову // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173.
4. Аксаков И. С. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1886.
5. Ананьич Б. В., Ганелин Р. Ш. Р. А. Фадеев, С. Ю. Витте и идеологические искания «охранителей» в 1881–1883 гг. // Исследования по социально-политической истории России. Л., 1971. С. 299–236.
6. Бадалян Д. А. Борьба вокруг идеи Земского собора // «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016. С. 239–266.
7. Бадалян Д. А. Полемика о земском соборе в русской прессе начала 1880-х гг. // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2013. Т. 201. С. 27–36.
8. Бадалян Д. А. Понятие «Земской собор» в произведениях литературы и публицистики славянофилов // История и литература Материалы Всероссийской научной конференции. Санкт-Петербургский государственный университет; Институт Истории; Кафедра исторического регионоведения. 2017. С. 220–230.
9. Историческая переписка о судьбах православной церкви. М., 1912.
10. Катков М. Н. Идеология охранительства / Сост., предисл. и коммен. Ю. В. Климакова / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
11. Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей. 1882 год. М., 1898.
12. Катков М. Н. Эпигоны славянофильства // Московские ведомости. 1865. 11 марта. № 54. С. 1–2.
13. Павлов Н. М. Из переписки с И. С. Аксаковым // Русский архив. 1887. Вып. 7. С. 478–479.
14. Переписка П. Д. Голохвастова с И. С. Аксаковым о «Земском соборе» // Русский архив. 1913. Кн. 1. С. 183–204.
15. Письма Победоносцева к Александру III. Т. 1. М.: Новая Москва, 1924.
16. Победоносцев К. П. Речи и тосты г. обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева, сказанные на обеде, данном городом в день юбилейного торжества 900-летия крещения Руси. Киев, 1888.
17. Пророки Византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
18. Тютчева А. Ф. При дворе двух императоров: Воспоминания и дневники. СПб.: Захаров, 2004.
19. Leroy-Beaulieu A. La Russie sous le tsar Alexandre III. Les reformes nécessaires // Revue des deux Mondes. 1882. Mai. P. 375–404.

Nina Vikhrova. “Triumph of Pobedonostsev and Katkov..”: the Ideological Differences among Conservatives about the Convening of Zemsky Sobor 1882 (in Correspondence by I. S. Aksakov with his Wife).

Abstract: The article highlights some nuances of the ideological confrontation between supporters and opponents of the convening of Zemsky Sobor on the eve of the coronation of Alexander III. Attention is drawn, that the basic struggle has been unfolded on a conservative field: between supporters of state-conservative position of K. P. Pobedonostsev and M. N. Katkov, on the one hand, and the democratic-conservative position of N. P. Ignatiev and I. S. Aksakov, on the other. The article involved previously underutilized sources, primarily I. S. Aksakov’s correspondence with his wife, that includes materials, provoking

curious thoughts both about the situation as such and about fundamental views of Aksakov and his relation to Katkov and Pobedonoscev. In addition, the essay by the French publicist A. Leroy-Beaulieu devoted to the reign of Alexander III was used, in which the question of Zemsky Sobors was raised.

Keywords: Zemsky Sobor, I. S. Aksakov's correspondence with his wife, A. Leroy-Beaulieu, M. N. Katkov, K. P. Pobedonostsev, slavophilism, conservatism.

Nina Nikolayevna Vikhrova — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at Yaroslav the Wise Novgorod State University (vihnn@mail.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

В. А. Фатеев

М. Н. КАТКОВ И Н. Н. СТРАХОВ. ИСТОРИЯ ОТНОШЕНИЙ ДВУХ НЕПОХОЖИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Статья посвящена исследованию взаимоотношений двух видных представителей русского консерватизма второй половины XIX века: влиятельного редактора журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» М. Н. Каткова и представителя «почвенничества» — философа, критика и ученого Н. Н. Страхова. Их отношения, колебавшиеся от взаимного интереса, идейной близости и сотрудничества до недружественных выпадов и даже периодов конфронтации, никогда прежде не становились объектом научного исследования. В статье прослеживаются все основные этапы их взаимоотношений: переписка и идейное сближение на основе неприятия распространившегося среди молодежи нигилизма в начале 1860-х гг., попытки сотрудничества и конфликт, приведший к закрытию журнала Достоевских «Время», новый период сотрудничества, временный разрыв из-за конфликта Каткова с Л. Н. Толстым по поводу романа «Анна Каренина», возобновление сотрудничества на почве противостояния радикальным литературным направлениям. Особый акцент сделан на сближавшей этих двух заметных представителей консервативного движения теме борьбы с нигилизмом. Сравнительный анализ взглядов основывается на сопоставлении широкого круга литературно-публицистических произведений, эпистолярных и архивных источников.

Ключевые слова: М. Н. Катков, Н. Н. Страхов, консерватизм, почвенничество, народные начала, славянофильство, охранительство, западничество, нигилизм, радикальная оппозиция, Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев, И. С. Аксаков, Л. Н. Толстой.

Русский консерватизм — сложное и разнородное явление. Консерваторами часто называют людей с очень разными взглядами, которые имеют между собой мало общего и не только спорят, но и враждуют. Есть, по крайней мере, две совершенно непохожих друг на друга категории консерваторов: консерваторы, которые занимаются политической деятельностью и выступают в литературе преимущественно как публицисты, и консерваторы творческого склада, идейные взгляды которых выражены менее четко и с трудом поддаются классификации. Именно к двум этим различным и трудно сопоставимым категориям относятся рассматриваемые здесь М. Н. Катков и Н. Н. Страхов.

Если с определением степени консерватизма публицистов и политиков обычно нет проблем, то включение в ряды консерваторов представителей таких творческих направлений, как славянофильство или почвенничество, носит весьма условный, относительный характер ввиду сложности этих явлений и сильно зависит от применяемых при оценке критериев. Неслучайно славянофилов, например, одни исследователи, указывая на их традиционализм, неприятие ими петровских реформ и вообще идеи прогресса, идейное противостояние с либеральной Европой, опору на незыблемость самодержавия и восходящие к Византии святоотеческие начала Православия как исторического выбора русского народа, вполне справедливо относят к консерваторам, а другие не менее аргументированно, указывая на их борьбу за отмену крепостного

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток» (vfatyev@gmail.com).



Николай Николаевич Страхов.
1850-е гг.

права, местное самоуправление, опору на общину, требование полной свободы слова и отстаивание идеи Земского собора, т. е. почти парламента, считают их либералами и чуть ли не социалистами.

Точно так же зыбки и границы такого недостаточно изученного литературно-философского направления, как почвенничество. Почвенничество, к которому причисляют в первую очередь Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова, также обычно считают умеренным консервативным направлением, хотя не только взгляды этих писателей довольно различны, но и сама общая программа этого направления весьма расплывчата и содержит немало элементов, которые трудно отнести к консерватизму.

Историки культуры находят в почвенничестве много общего с ранним славянофильством. Розанов, например, считал его просто петербургской разновидностью славянофильства. Да и Н. Н. Страхов однажды в письме к И. С. Аксакову прямо признал это: «„Время“ было, если хотите, просто попыткой популяризировать славянофильские идеи на петербургской почве»¹. Однако чаще сами почвенники стремились отложиться от славянофильства, указывая, в частности, на такие его недостатки, как излишний теоретический догматизм и дворянский аристократизм.

Что же касается Каткова, то он, при всем своем первоначальном либеральном англофильстве, был в основной период своей деятельности ярким и энергичным, несколько даже прямолинейным консерватором-государственником. Его консерватизм имеет мало общего с консервативными сторонами мировоззрения философа-почвенника Н. Н. Страхова². Более того, Катков весьма скептически относился к славянофильству и почвенничеству. Как бы то ни было, Катков и Страхов нередко соприкасались друг с другом, и исследование их взаимоотношений, сопоставление их взглядов, проявившихся во взаимном общении, позволяет не только найти точки их сближения или расхождения, но и еще раз на конкретных примерах прояснить черты, характерные для почвенничества и охранительного консерватизма катковского типа.

* * *

Страхов и Катков познакомились в конце 1859-го или, скорее, в начале 1860 г. После публикации Страховым цикла натурфилософских статей «Физиологические письма» в газете «Русский мир» (1859), а также статей «Значение гегелевой философии в настоящее время» и «Письма о жизни» в журнале «Светоч» (1860) на молодого ученого-естественника с философскими задатками обратил внимание не только критик и поэт Аполлон Григорьев, сразу распознавший в молодом таланте родственную душу идеалиста и романтика. Тогда же им заинтересовался и известный московский публицист и издатель Михаил Никифорович Катков, завершавший как раз в этот период поворот от умеренного западничества к ультраконсервативным имперским взглядам.

¹ И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. М.; Оттава, 2007. С. 26.

² Подробнее о творческом пути и взглядах Н. Н. Страхова см.: *Фатеев В. А.* «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова) // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 145–175.

Любопытно, что познакомившись с издателем «Русского вестника» и вступив с ним в переписку, Страхов, как он сам вспоминает, задумал помочь Григорьеву, удивительный талант которого не находил себе места. Зная о недовольстве Каткова критическим отделом своего журнала, Страхов написал ему, что никто так не подходит для этого дела, как Аполлон Григорьев. Подействовало ли это письмо Страхова или другие причины, но только через некоторое время Григорьев был вызван в Москву на переговоры. Вернулся он в Петербург через несколько дней, как писал Страхов позже в «Воспоминаниях об А. А. Григорьеве», «с полным торжеством». Страхов вспоминал: «Он привез с собой книжку “Русского вестника”, в которой только что была напечатана моя статья, и говорил с большою радостью: “ну вот, мы с вами будем проповедывать с кафедры, у которой шесть или семь тысяч слушателей”»³. Как раз к этому периоду, видимо, относится письмо Григорьева к Страхову от 10 июня 1860 г. с такими словами: «Я сегодня только воротился из Москвы, откуда приехал я помощником редакции „Русского вестника“ и, пока еще я здесь, — уполномоченным Каткова на разные сношения с гг. сотрудниками журнала. Михайла Никифорович поручил мне передать Вам, что он искренне уважает Вас и глубоко Вам сочувствует — и что, всё что Вы ни напишете, будет с возможною скоростью помещаемо в „Вестнике“»⁴. Если бы Григорьев со Страховым прижились в «Русском вестнике», то консервативный журнал обрел бы мощную критическую силу.

Сначала в журнале Каткова у Григорьева всё шло ладно и вот-вот в «Русском вестнике» должна была появиться его первая статья. Однако из-за каких-то неясных обстоятельств, о которых сам Страхов умалчивает, хода Григорьеву в журнале не давали, и там не было напечатано ни одной его статьи. На самом деле случилось вот что: Катков неосмотрительно выдал Григорьеву на руки значительную сумму денег для петербургских литераторов, и поэт, не удержавшись от соблазна, пустился в разгул. На этом сотрудничестве Григорьева с Катковым навсегда закончилось со скандалом. После разрыва с «Русским вестником», тщетных намерений возродить «Москвитянин» и всевозможных мытарств к зиме Григорьев объявился в Петербурге и в скором времени, побывав даже в долговом отделении, присоединился к редакции журнала «Время», возглавляемой братьями Достоевскими.

Итак, в 1860 г., еще до сотрудничества Н. Н. Страхова в журнале Достоевских, М. Н. Катков пригласил этого молодого, никому неизвестного тогда магистра зоологии печататься в журнале «Русский вестник». На творческом счету Страхова, помимо указанных выше статей, числились лишь регулярно публиковавшиеся в «Журнале Министерства народного просвещения» сугубо информационные заметки с новостями по естественным наукам. Катков, наряду с А. А. Григорьевым, был первым, кто обратил внимание на разносторонне одаренного молодого человека, отмечая прежде всего философскую направленность его таланта. Об этом интересе Каткова мы знаем только из воспоминаний самого Страхова, так как само первое письмо московского публициста с приглашением печататься в «Русском вестнике» было, к сожалению, утрачено.

В черновом варианте ответного письма — одного из немногих дошедших до нас свидетельств их переписки с Катковым — Страхов сообщает: «Письмо от Вас очень обрадовало меня и оживило. <...> Вы считаете меня *мыслителем*»⁵. В то же время Страхов подчеркивает, что и в своих философских сочинениях он опирается на основательную естественнонаучную подготовку: «В какой бы малой степени ни обладал я этим свойством, у меня есть драгоценное пособие, которое спасет это свойство от незаконных, по крайней мере, слишком, больших уклонений в той сфере, которою я занимаюсь, то есть в философии природы. Это пособие в том, что я — натуралист.

³ Страхов Н. Н. Воспоминания об А. А. Григорьеве // Григорьев А. Воспоминания. М.; Л.: Academia, 1930. С. 437.

⁴ Григорьев А. Письма. М., 1999. С. 230–231.

⁵ РО ИРЛИ. Ф. 287. Ед. хр. 49. Л. 3.



Аполлон Григорьев.
Начало 1860-х гг.

В моих статьях нет ошибок против естествознания, ошибок, которые так портят иногда прекрасные философские исследования»⁶.

Тем не менее, здесь важно отметить, что, будучи естественником по образованию, Страхов проявил редкую самостоятельность мышления, не прикнув к преобладавшему тогда среди студенческой молодежи материалистическому поветрию. И именно идеализм в сочетании с неприятием политического радикализма, по всей видимости, в первую очередь привлекли к нему редактора «Русского вестника».

Статья Страхова «Об атомистической теории вещества», напечатанная в «Русском вестнике» в мае 1860 г., была направлена против материалистического учения о строении тел из неделимых атомов⁷. Это большое и самостоятельное исследование, осуждавшее грубый эмпиризм в науке, позже вошло в книгу «Мир как целое». Статья, опубликованная 32-летним Страховым в журнале Каткова, отличается блестящим и даже увлекательным погружением в историю науки и критикой ее постепенно растущего уклона к материализму, то есть сведению духовных явлений к вещественным. Virtuозное решение Страховым сложной естественнонаучной и одновременно философской

проблемы убедительно свидетельствует о том, что он мог стать и прекрасным ученым-натуралистом. В то же время статья демонстрирует и незаурядные аналитические способности автора, который доказывает чисто философским путем научную несостоятельность материалистической теории неделимости атомов и предвосхищает появившуюся позже теорию электронов.

Страхов изложил в очередном письме к Каткову целую программу статей по философии природы, надеясь реализовать ее в «Русском вестнике». Но этим планам не суждено было сбыться. Во-первых, с 1861 г. Страхов увлеченно сотрудничал в новом журнале братьев Достоевских «Время». А во-вторых, темы задуманных Страховым натурфилософских статей — о «механике животных», «теории внешних чувств» и «теории нервной системы», — как следует из его плана, всё еще относились в большей степени к естественным наукам, нежели к философии или культуре, и по своей отвлеченности и очень специальному характеру не вполне подходили для литературно-публицистического «Русского вестника».

Но Катков проницательно распознал в молодом эрудированном ученом-идеалисте с философскими наклонностями близкого по консервативным взглядам человека. Страхов также надеялся на сотрудничество в изданиях московского консервативного издателя и журналиста, видя в нем своего единомышленника. Неслучайно он с первого письма стал жаловаться Каткову на радикальные настроения, господствовавшие в петербургском культурном обществе, и на свое идейное одиночество: «Мне здесь не с кем спокойно поговорить о безобразии петербургского прогресса, которое, наконец, становится невыносимо. Мне кажется, с этим безобразием вы еще не вполне знакомы; вы не знаете, какие глубокие корни оно пустило и на каких основаниях оно держится. Предполагаете ли вы, например, что здесь творятся иногда такие

⁶ Там же.

⁷ *Страхов Н.* Об атомистической теории вещества // *Русский вестник.* 1860. Май. № 2. С. 143–194.

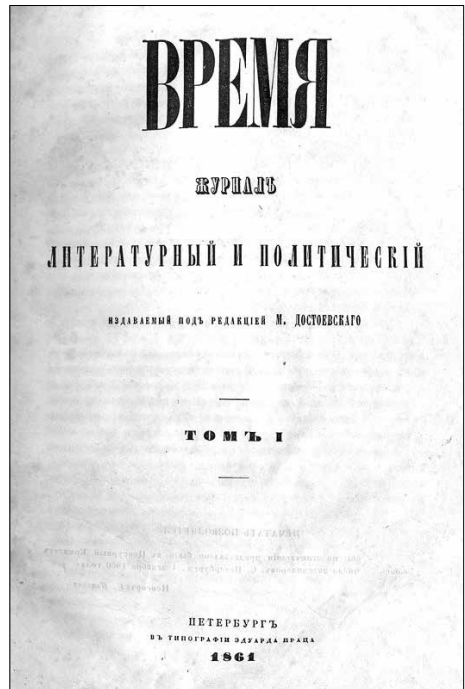
речи: „Русский Вестник“ вредный журнал! Он проповедует уважение к личности!»⁸

Страхов с осуждением писал о массовом увлечении петербургской молодежи революционными теориями, и эти его жалобы на радикальные настроения сверстников, вне сомнения, были рассчитаны на сочувственное восприятие Каткова: «Исповедание терроризма здесь приведено в правило, принимается вполне сознательно и столь же сознательно приводится в исполнение»⁹. Но это не было нарочитое приспособление к взглядам влиятельного публициста и редактора: Страхов неоднократно характеризовал время своей молодости в том же духе.

И Катков, и Григорьев, с которым Страхов вместе пришел в журнал Достоевских, правильно определили основное предназначение молодого таланта, сразу разглядев в Страхове не ученого, а прежде всего *мыслителя* консервативной ориентации. Именно в этом направлении стремительно раскрывался талант молодого философа в журнале «Время». Более того, Страхов, поощряемый Достоевским и Григорьевым, со всей силой развернулся во «Времени» и как публицист, и как литературный критик. Уже вскоре после начала выпуска «Времени» в 1861 г.

Страхов, начиная со статьи «Нечто о петербургской литературе», стал одним из главных выразителей как литературно-критических, так и публицистических позиций журнала Достоевских. Именно в полемических статьях на злобу дня этого молодого сотрудника, смело вступившего в споры с главными «акулами» господствовавшей в печати радикальной оппозиции, с особой яркостью раскрылась антинигилистическая направленность журнала. Аполлон Григорьев писал преимущественно глубокие статьи на литературно-философские темы, ставшие обоснованием «почвенничества», и в повседневной полемике принимал участие мало. К тому же по разным причинам он иногда вообще надолго исчезал из журнала. И тогда писать полемические статьи было предложено Страхову, с чем он справился довольно успешно. На первый взгляд, это весьма удивительно, но если учесть, что в студенческие годы Страхов увлеченно занимался литературой и даже посылал свои произведения в журналы, то станет ясно, что он обладал достаточными навыками и эрудицией для написания таких журнальных статей. Не будет преувеличением сказать, что Страхов, вызвав на себя огонь радикальных литературных сил своими полемическими статьями, стал одной из основных целей их сокружительных критических ударов. Доминировавшие в общественном мнении «прогрессисты» быстро составили ему репутацию одиозного реакционера и обскуранта, которая сопровождала его всю жизнь.

Что же касается Ф. М. Достоевского, который определял редакционную политику «Времени», то на ранней стадии, при создании «Времени», он был настроен гораздо более либерально, чем Григорьев или Страхов. Выходец из демократических кругов, недавно вернувшийся из ссылки Достоевский тогда еще не был вполне знаком со славянофильством, в то время как его коллеги по «почвенническому» направлению



Титульный лист первого номера журнала «Время» (январь 1861 г.)

⁸ РО ИРЛИ. Ф. 287. Ед. хр. 49. Л. 1.

⁹ Там же.

разделяли многие идеи славянофилов, хотя и не принимали их теоретического догматизма, аристократизма и несколько пренебрежительного отношения к эстетике. Редакция «Времени» тогда прежде всего была озабочена продвижением собственной издательской позиции и стремилась противопоставить себя всем соперничающим литературным направлениям — от радикальных «Дела» и «Русского слова» до либерального «Современника», и от славянофильского «Дня» до консервативного «Русского вестника». При этом братья Достоевские, в отличие от Григорьева и Страхова, были в то время более настроены на компромисс с влиятельными западническими изданиями типа «Современника». В высказываниях Страхова и особенно Григорьева звучало глухое недовольство компромиссной политикой Достоевских, которые стремились прежде всего к обретению журналом заметного места в литературном процессе и поначалу старались не ссориться с влиятельными оппозиционными изданиями. Но компромиссность политики приводила к двойственности, а для успеха необходимо было ее преодолеть — в ту или иную сторону. Так, Григорьев писал Страхову о сложившейся ситуации 12 декабря 1861 г.: «„Времени“, чтобы быть самостоятельным, нужно или 1) окончательно изгнать меня и тебя и постараться переманить Чернышевского, или 2) быть последовательным в своей вере в поэзию и жизнь, в идею народности вообще (в противоположность абстрактному человечеству), — воспользоваться ошибками славянофильства, как всякой теории, и встать на его место»¹⁰. В своих воспоминаниях о Достоевском и о Григорьеве Страхов в свойственной ему манере несколько смягчил идейные разногласия, существовавшие в редакции «Времени». И тем не менее он не обошел их стороной, так как недовольство «заигрыванием» с либералами открыто звучало в письмах к нему Григорьева. Стремясь к компромиссу с западниками, Достоевский одновременно начал полемику с Катковым. Катков, которому не хотелось ссориться с «Временем», был вынужден принять участие в литературных спорах. Резко критиковал Достоевский и славянофильский «День».

В то же время разногласия «Времени» со славянофильским «Днем» И. С. Аксакова и с «Русским вестником» Каткова не носили глубокого характера. Взгляды Достоевского, который раньше не знал славянофильства, под воздействием Григорьева и Страхова быстро менялись. Правда, окончательно оценил славянофильство он уже после закрытия «Времени». А через несколько лет он был уже гораздо более консервативен, чем Страхов и подвергался ожесточенным нападкам идейных противников. Чего стоит, например, одна знаменитая фраза из письма А. А. Майкова к Страхову от 20 января 1873 г., когда Достоевский принял на себя обязанности редактора «Гражданина»: «...вас поджидает Федор Михайлович Достоевский, на которого теперь залая вся свора прогресса»¹¹.

Нельзя забывать, что «Время» выходило в Петербурге, где в журналистике царил особый, западнический дух, а «Русский вестник», при всех остатках западничества во взглядах Каткова, выходил в Москве. Страхов заклеил пошлую столичную духовную атмосферу в статьях «Нечто о петербургской литературе» и «Еще о петербургской литературе». Критик отмечал позже, что и Достоевские, и Григорьев были москвичами по рождению, а сам он приехал в Петербург в 16 лет, и дух петербургской литературы, отдававшей нигилизмом и вульгарностью «брамбеусовщины», был им совершенно чужд. В то же время, живя и работая в Петербурге, они невольно привносили некоторые местные черты в свои литературные традиции.

Достоевский обострил отношения «Времени» с «Русским вестником», вступив с ним в открытую полемику (статьи «„Свисток“ и „Русский вестник“», «Ответ „Русскому вестнику“», «Литературная истерика» и др.). А Страхов полагал, что нужно сосредоточиться на полемике с радикальной оппозицией, — недаром он писал Каткову в дошедшем до нас черновике письма, относящегося к 1861 г., что не поддерживал обострения отношений с «Русским вестником»: «Считаю нужным объясниться с вами

¹⁰ Григорьев А. Письма... С. 266.

¹¹ ОР РНБ. Ф. Ед. хр. Л. 9.

по поводу „Времени“. Я всегда ратовал против полемических выходов против вас. Но — не было никакой возможности что-нибудь сделать»¹². Два года спустя, в письме к И. С. Аксакову, упрекавшему «Время» в чрезмерной критике славянофильства, Страхов писал даже в свое оправдание, что не был в журнале распорядителем и «составлял некоторую оппозицию главной редакции»¹³. В воспоминаниях о Достоевском Страхов упоминает о тех компромиссных редакционных поправках, которые Достоевский, пусть и стремительно расстававшийся с остатками либеральных настроений, вносил, смягчая критику, в его острые полемические статьи.

Это показывает, что, при всей дружеской атмосфере, царившей во «Времени», Страхов был в то время настроен более консервативно, чем Достоевский, пусть и стремительно расстававшийся с остатками либеральных настроений. Так что Страхов мог бы вполне продолжить сотрудничество с журналом Каткова, если бы наладились его отношения со своеобразным редактором «Русского вестника». Надо отметить, что Григорьев был настроен примерно так же, как Страхов, если не более антилиберально. Он не одобрял попыток Достоевских занять компромиссную позицию с «Современником» и в то же время вступать в полемику с Катковым и критиковать славянофильские издания («Последние литературные явления. Газета „День“, «Два лагеря теоретиков»).

Таким образом, можно предположить, что если бы Катков проявил тогда инициативу по привлечению Страхова, молодой критик-философ мог бы оказаться в «Русском вестнике». Недаром летом 1862 г. Достоевский писал из Парижа Страхову, который отправился в Москву: «Вы пишете, дорогой Николай Николаевич, что хотите съездить предварительно в Москву. Чтob не опутали Вас там сенаторы журналистики! Чего доброго, Катков соблазнит Вас какой-нибудь разлинованной по безбрежному отвлеченному полю доктриной...»¹⁴ Достоевский придал своим словам шутливую форму, но опасения утраты ценного сотрудника, видимо, у него имелись.

Для Каткова, придерживавшегося государственнической монархической позиции, умеренно-консервативный журнал «Время» был, естественно, более близким, чем оппозиционные издания, но полемика с «Русским вестником», к которой тогда был расположен Достоевский, вынужденно настраивала и его на полемический лад. К тому же, став в 1863 г. и издателем «Московских ведомостей», Катков окончательно вступил на имперский охранительный путь, поведя беспощадную войну против польского восстания и поддерживавших его политических смутьянов внутри России.

Тем временем сам Достоевский, вышедший из либерально-демократического лагеря, стремительно менялся. Как утверждает Л. Гроссман, вопреки тому, что пишут некоторые современные «достоевсковеды», писатель многому тогда научился у Григорьева и Страхова: «Редактируя свои журналы, Достоевский сблизился с двумя мыслителями, оказавшими решительное влияние на развитие его философских воззрений. Замечательнейший русский критик Аполлон Григорьев и его ближайший ученик и продолжатель Н. Н. Страхов во многом сформировали воззрения Достоевского в последнюю эпоху его творчества <...>. В деле окончательной формации своих философских воззрений Достоевский многим обязан Страхову. Это был один из главных путеводителей романиста по лабиринту современных эстетических проблем; он, несомненно, сообщил Достоевскому основные формулы для его философии творчества. Достоевский — критик и теоретик искусства в последнее двадцатилетие своей жизни — является безусловным учеником Аполлона Григорьева и Страхова»¹⁵.

Достоевский не был еще вполне знаком со славянофильством, и почвенничество формировалось в значительной мере как направление, уравновешивающее крайности славянофильства и западничества, хотя по своей приверженности народным началам почвенники были несравненно ближе к славянофильству и в своей программе

¹² РО ИРЛИ. Ф. 287. Ед. хр. 49. Л. 3.

¹³ И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка... С. 20.

¹⁴ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28. Кн. 2. Л.: Наука, 1985. С. 26.

¹⁵ Гроссман Л. Путь Достоевского. Л.: Изд. Брокгауз-Ефрон, 1924. С. 280, 282.

использовали многие его тезисы. Славянофильство Достоевский практически открыл для себя уже после «Времени». 8 сентября 1863 г. он писал брату из Турина: «Страхову кланяйся особенно, <...> скажи Страху, что я с прилежанием славянофилов читаю и кое-что вычитал новое»¹⁶. А в журнале «Время» он еще активно и довольно резко полемизировал со славянофильским «Днем» как с одним из «конкурентов», показывая, будто западничество и славянофильство принадлежали прошлому, а настоящее принадлежит их журналу.

По этой причине и редактор славянофильского «Дня» И. С. Аксаков, точно так же, как Катков, не считал «Время» своим союзником. Его отталкивало то, что в целях самоутверждения «Время» отрицало всякую свою зависимость от ранних славянофилов. Таким образом, «Время» незаметно для себя оказалось в своего рода литературной изоляции. Сама же редакция считала, что самостоятельная патриотическая программа «Времени» заявлена ясно и не вызывает сомнений, хотя многим в обществе она казалась туманной и невнятной.

Страхов в воспоминаниях о Достоевском отмечал, что 1863 г. был годом перелома в общественном сознании. Простодушная публика первый раз отшатнулась от «прогрессистов», поняв, куда ведет эта партия подстрекателей-бунтарей. Важную, если не ведущую роль в этом повороте общества к патриотизму сыграли издания Каткова, в которых ощущение опасности для страны, связанное с польским мятежом, с подстрекательской деятельностью Герцена, с политическими покушениями, с появлением призывавшей к бунту прокламации, передавалось с огромным воодушевлением и во многом способствовало стремительному росту патриотических настроений. Страхов писал о 1863 г.: «Герцен совершенно упал; „Московские ведомости“, начавшие выходить 1-го января под нынешнею редакциею, скоро заявили то патриотическое и руководительное направление, которое так блистательно развивают до сих пор; словом, после величайшего прогрессивного опьянения наступило резкое отрезвление и какая-то растерянность. По всей России в первый раз в то царствование заговорил тот патриотизм, которым так бесконечно сильна наша земля»¹⁷.

Однако на судьбе журнала «Время» этот всплеск патриотических настроений, возбуждаемый и поощряемый с 1863 г. редакцией «Московских ведомостей», сказался самым роковым образом, и не кто иной, как сам Страхов, стал виновником бед журнала.

* * *

В эту грозную пору сотрудники журнала Достоевских не сомневались в патриотическом настрое собственного издания и больше беспокоились о содержательности и художественной стороне печатаемых ими статей, нежели об их благонамеренности. Но программа журнала была довольно размытой, и далеко не все считали «Время» патриотическим изданием. Катков, например, был явно недоволен журналом Достоевских за инициированную Ф. М. Достоевским полемику с ним и за попытки компромисса с либеральным «Современником». Да и сама «почвенническая» программа «Времени», не слишком сильно отличавшаяся от взглядов первых славянофилов, вызывала его недовольство. Имелись, между прочим, нарекания к журналу «почвенников» и со стороны властей.

В апрельском номере «Времени» за 1863 г. появилась статья Страхова, подписанная «Русский». Если Катков как публицист-государственник в своих изданиях прямо призывал к преодолению грозной польской опасности, то Страху по обыкновению захотелось поднять более тонкую религиозно-философскую тему потенциального превосходства русской цивилизации перед польской, заимствованной у Запада.

¹⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч... Т. 28. Кн. 2. С. 46.

¹⁷ Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1990. С. 470.

Чтобы ярче оттенить внутреннее превосходство русской идеи, он решил для контраста сначала показать, что у поляков, давно построивших свою жизнь на основах европейской культуры, есть некоторые причины для того, чтобы ощущать свое цивилизационное превосходство перед русскими. Как это бывало у Страхова, он увлекся, говоря о второстепенном, и посвятил основную часть своей статьи разговору о достоинствах польской культуры, а вывод о том, что русская православная цивилизация имеет бесспорное преимущество перед западными началами, последовал лишь в самом ее конце и был сделан не очень внятно. Страхов вместе с редактором Достоевским, которому статья понравилась, совершенно не учли грозovou, по сути дела, военную атмосферу того времени.

Статья «Роковой вопрос», появившись в печати в мае 1863 г. возбудила широкое недовольство патриотически настроенной общественности. В ней увидели, не поняв ее сути, попытку оправдания польских претензий на русские земли. Возмущение росло, хотя далеко не все прочитали большую, сложную статью внимательно и до конца, а некоторые из негодовавших в связи с подозрениями в предательстве не читали ее вовсе, так как журнал у книгопродавцев был вскоре изъят. Неудивительно, что на волне гневного общественного возбуждения в настороженно относившихся к идейной позиции «Времени» катковских изданиях подхватили мнение, будто статья является скрытой пропагандой польского восстания. В том, что статья была подписана не именем автора, а псевдонимом «Русский», тоже увидели дерзкий вызов и злую иронию.

22 мая гневной обличительной заметкой против «антипатриотической» статьи Страхова разразился некий Карл Петерсон в катковской газете «Московские ведомости»¹⁸. Малозначительный поэт, публицист и критик Карл Александрович Петерсон (1811–1890), помимо получившего распространение стихотворения «Сиротка», собственно, и вошел в литературу лишь этой своей обличительной заметкой. Воспринимая содержание статьи крайне поверхностно, отчасти даже превратно, Петерсон обвинял автора, скрывшегося под псевдонимом «Русский», в предательстве русских национальных интересов во время подавления правительственными войсками польского мятежа. Редакцию журнала «Время» Петерсон обвинял в том, что она обошлась без примечания о согласии или несогласии с анонимным автором. Имя автора, утверждал Петерсон, «если бы оно было известно, произносилось бы с презрением каждым истинно Русским»¹⁹. Объективно заметка Петерсона, в которой автор статьи «Роковой вопрос», подписавшийся псевдонимом «Русский», был грубо назван «бандитом в маске» и обвинялся в предательстве национальных интересов, сыграла роль политического доноса. В правительственных кругах этот громкий сигнал «Московских ведомостей» послужил основным поводом к превратному истолкованию статьи «Роковой вопрос» как «антиправительственной».

Конечно, такого рода резкая заметка не могла появиться в газете без согласия редактора. Катков был весьма раздосадован на «Время» за те полемические выпады, которые инициировал в журнале Достоевский. К тому же он уже крепко стоял на стороне «государственной осторожности» и, как горячий и деятельный политик, весь жил настоящим, а туманные мечтания почвенников о духовном будущем России, о «народных началах», которые могли и не реализоваться, выводили его из себя. Но ему и в голову не могло прийти, что автором сомнительной статьи был хорошо ему знакомый Страхов. Можно допустить, что Катков сам целиком статью ввиду чрезвычайной занятости и не прочел — говорили, будто он умел буквально на ходу составить мнение редакции лишь по небольшому отрывку материала, подобранному для него помощниками.

«Ультрапатриотическая» заметка Петерсона была, конечно, очень поверхностной и истолковывала статью однобоко. Но следует признать, что статья «Роковой вопрос»,

¹⁸ Петерсон К. По поводу статьи: «Роковой вопрос» в журнале «Время» // Московские ведомости. 1863. 22 мая. № 109. С. 3.

¹⁹ Там же.

пришедшаяся на период подавления польского восстания, была построена весьма неудачно, особенно для этого грозного времени. Основная ее часть была посвящена рассуждению о *внешних* преимуществах польской цивилизации над русской, а до вывода в конце, что русская православная культура по своим *внутренним* затратам превосходит внешне блестящую европейскую, усвоенную Польшей, многие из возмущенных читателей могли и не добраться. К тому же из статьи выходило, что польская культура уже была в наличии, а «русские духовные силы», к раскрытию которых не очень внятно призывал в конце статьи Страхов, существовала лишь в зародыше. Автор, стремившийся своей статьей разбудить самобытную созидательную энергию русского народа, явно «перетончил». Известно, что редакция предполагала поместить в дальнейшем вторую статью, в которой ее положительная программа по польскому вопросу была бы развернута с полной силой, но дальше «Рокового вопроса» дело так и не пошло, поскольку журнал вызвал на себя правительственные гонения. Последствия были поистине катастрофические.

Уже через два дня после появления заметки Петерсона, 24 мая 1863 г., и доклада министра внутренних дел П. А. Валуева царю последовало «высочайшее распоряжение» о прекращении журнала «Время». Официальное распоряжение о закрытии журнала за помещение статьи «Роковой вопрос», «направленной прямо наперекор всем патриотическим чувствам и заявлениям...», было опубликовано в газете Министерства внутренних дел «Северная почта» 1 июня 1863 г. (№ 119). Страхов пытался подать заявление на высочайшее имя, обращался к различным влиятельным лицам, хотел разъяснить свою неверно понятую позицию через прессу, но все усилия были тщетны — никакой возможности объясниться он так и не получил.

Не был пропущен цензурой и резкий ответ Петерсону, написанный от лица редакции «Времени» Ф. М. Достоевским и направленный в «Санкт-Петербургские ведомости». Достоевский, в отличие от Страхова, не пытался оправдываться, а прямо заявлял, что непонимание статьи «Роковой вопрос» произошло из-за неверия автора заметки Петерсона в собственные русские силы и даже благоговение перед польской цивилизацией: «Вы не признаете национального развития, вы не признаете самостоятельности народных начал в русском племени и, во имя вашего англоязычного патриотизма, обижаетесь, что поляки нас образованнее в европейском смысле, иными словами, что русские упорно хотят оставаться русскими и не обратились по приказу в немцев или французов»²⁰. Тут, конечно, содержится прямой намек на англофильство самого Каткова, и далее Достоевский переходит к заочной полемике с редактором «Московских ведомостей» и «Русского вестника»: «Разве вы сами не судите о русских точно так же, как о нас судит Европа? Мы еще два года назад укоряли „Русский вестник“, что он русской народности не признает. Теперь московский теймс горячится и не замечает, что вся эта горячка есть пародия на английский теймс, и что самый патриотизм его — англоязычный патриотизм. Как хотите, а мы отличаем патриотизм и, главное, руссизм (так. — В. Ф.) „Московских ведомостей“ от высокого и искреннего патриотизма Москвы. <...> Тот патриотизм, который в самостоятельность русского развития не верит, может быть искренний, но во всяком случае смешной патриотизм»²¹.

В письме к И. С. Тургеневу от 17 июня 1863 г. Достоевский уже более спокойно изложил суть вопроса: «Вы знаете направление нашего журнала: это направление по преимуществу русское и даже антизападное. Ну, стали бы мы стоять за поляков! Несмотря на то, нас обвинили в антипатриотических убеждениях, в сочувствии к полякам и запретили журнал за статью в высшей степени, по нашему, патриотическую. Правда, что в статье были некоторые неловкости изложения, недомолвки, которые в итоге подали повод ошибочно перетолковать ее. Эти недомолвки, как мы сами видим теперь, были действительно весьма серьезные, и мы сами виноваты в этом.

²⁰ Достоевский Ф. М. Ответ редакции «Времени» на нападение «Московских Ведомостей» // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. С. 99.

²¹ Там же. С. 100.

Но мы надеялись на прежнее и известное в литературе направление нашего журнала, так что думали, что статью поймут в недомолвок не примут в превратном смысле, — в этом и была наша ошибка. Мысль статьи (писал ее Страхов) была такая: что поляки до того презирают нас как варваров, до того горды перед нами своей европейской цивилизацией, что нравственного (то есть самого прочного) примирения их с нами на долгое время не предвидится. Но так как изложения статьи не поняли, то и растолковали ее так: что мы сами, от себя уверяем будто поляки до того выше нас цивилизацией, а мы ниже их, что, естественно, они правы, а мы виноваты. Некоторые журналы („День“, между прочим) серьезно стали нам доказывать, что польская цивилизация только поверхностная, аристократическая и иезуитская и след<овательно>. вовсе не выше нашей. И представьте себе: доказывают это нам, а мы это самое и имели в виду в нашей статье; мало того: доказывают тогда, когда у нас буквально сказано, что эта польская хваленая цивилизация носила и носит смерть в своем сердце. Это было сказано в нашей статье буквально. Замечательный факт, что очень многие из частных лиц, восставших на нас ужасно, по собственному признанию своему, не читали нашей статьи. Но довольно об этом; дело прошлое, не воротись»²².

Можно было бы говорить о превратном толковании смысла страховской статьи Петерсоном, если бы через неделю после нее, 1 июня, в день запрещения журнала, не выступил с протестующей заметкой о злополучной статье Страхова еще и имевший безупречную репутацию патриота и благородного человека редактор газеты «День» И. С. Аксаков²³. Аксаков не знал об уже состоявшемся правительственном распоряжении закрыть вредоносный журнал: объявление о закрытии журнала «Время» появилось в газете 1 июня, одновременно с публикацией заметки Аксакова.

Аксаков был больше всего возмущен тем, что в статье «Роковой вопрос» порочилась, как ему представлялось, память И. В. Киреевского, которого путем сокращения цитаты из его сочинения «Обозрение современного состояния литературы» анонимный автор выставил чуть ли не апологетом польской культуры. Напечатав мнение Киреевского целиком, Аксаков показал, что от сокращения высказывания философа смысл совершенно изменился. Позже, из переписки Аксакова со Страховым, выяснилось, что не нравились Аксакову и такие статьи «Времени», как «Два лагеря теоретиков», в которой автор (Достоевский) упрекал славянофилов, в свете учения Григорьева, в излишнем теоретизме. И особенно возмущало Аксакова то, что «почвенники» из тактических целей отрицали какое-либо влияние на них славянофилов, хотя оно было очевидным. И. С. Аксаков выражал, например, недовольство тем, что «Время» «имело бесстыдство напечатать в программе, что первое в русской литературе провозгласило и открыло существование русской народности!»²⁴

Аксаков, ратовавший за свободу печати и, естественно, не подозревавший о возможности запретительных мер против «Времени», рассчитывал посредством своей заметки способствовать развитию полемики со «Временем» с целью прояснения взаимных позиций. Закрытие журнала Аксаков назвал «в высшей степени возмутительным поступком, если бы оно не было в то же время глупым»²⁵. Он употребил все старания, чтобы поместить письмо Страхова в газете «День», но из-за строжайшего цензурного запрета ему это не удалось.

Закрытие журнала стало реальной катастрофой: финансовый крах для издателей журнала «Время», только набравшего солидную подписку, ударом для Достоевского, с которого еще не был снят полицейский надзор, и, конечно, творческой драмой для Страхова, статьи которого за его собственной подписью цензоры долго потом боялись пропускать в печатные издания. А первое время после запрета журнала он вообще был готов к ссылке в Сибирь.

²² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28. Ч. 2. Л.: Наука, 1985. С. 34.

²³ Ред. [Аксаков И. С.]. Заметка по поводу статьи в журнале «Время» (в 4 книге) «Роковой вопрос» // День. 1863. 1 июня. № 22. С. 1–2.

²⁴ И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка... С. 23.

²⁵ Там же. С. 14.

Взявший на себя вину за статью председатель Петербургского цензурного комитета В. А. Цез был отставлен от должности, хотя она была прежде пропущена цензором и известным своей строгостью членом цензурного комитета генерал-майором Л. Л. Штурмером, который отметил только, что автор «говорит нерешительно и только о надеждах на будущее развитие русского народа»²⁶.

Но статья «Роковой вопрос» действительно давала повод к неверному ее истолкованию. Сам Страхов был вынужден это признать: если уж статьей «сам Аксаков был на минуту введен в заблуждение»²⁷, то она, конечно, на самом деле была неудачной.

Царившее тогда в обществе негодование выразил А. В. Никитенко, который писал о «Роковом вопросе» как о статье «самого непозволительного свойства»: «В ней поляки восхвалены, названы народом цивилизованным, а русские разруганы и названы варварами. Статья эта — не только противна национальному нашему чувству, но и состоит из лжей. Публика изумлена появлением ее в печати»²⁸.

Тем не менее, Никитенко так отреагировал на закрытие журнала: «Журнал „Время“ запрещен. Огромная ошибка правительства, то есть министра внутренних дел»²⁹. Никитенко, как и Катков с Аксаковым, пытался помочь Страхову опубликовать свои объяснения, но все его усилия не увенчались успехом.

Хозяйка литературного салона, поклонница «Современника» Е. А. Штакеншнейдер, хорошо знавшая Достоевского и Страхова, писала в «Дневнике»: «Полонский в отчаянии, да и кто не в отчаянии. Страхов больше всех: Достоевские жили журналом, цензор Цез потерял место»³⁰. По ее мнению, подобная история могла произойти лишь со Страховым и с журналом Достоевских: «Только с Страховым, только с „Временем“ могло случиться подобное обстоятельство, с этим бледным, не высказанным журналом, добродушным и туповатым». Статью Штакеншнейдер, по собственному признанию, не дочитала: «...не то, что читала, но заглянула в нее, прочла страницы две, потом она мне показалась такой чудью, что я ее бранила, не разрезав остальных листов». Однако это не помешало ей сделать вывод: «Хуже всего то, что статья не только написана в духе, противном правительству, но, что хуже всего, в духе, противном общественному мнению. В Москве всполошились, вступились за русскую честь, а Страхов под статьей подписался „Русский“»³¹.

22 июня Страхов послал в редакцию «Дня» объяснительное письмо о статье. Он просил редакцию его напечатать, но это было категорически запрещено. После ответа Аксакова у них завязалась живая переписка, в результате которой были сняты многие взаимные обиды и претензии.

Нельзя не отметить одну немаловажную деталь, раскрытую при этом горячем выяснении отношений почвенников и славянофилов. Аксаков писал Страхову: «Ошибка капитальная журнала „Времени“ всегда была та, что он думал ухватить субстанцию русской народности вне религии, вне Православия, толковал о почве, не разумея свойств почвы. Историю же цивилизации нельзя понять, устранив от нее действие просветительных духовных начал»³².

«Время» действительно делало упор на народные начала, на верность почве, воздерживалось от религиозной тематики. Но любопытно, как Страхов объяснял это в своем ответе: «Вы указываете на *религию* и, конечно, указываете весьма метко. Но помилуйте, как же заговорить о религии? Страшно, просто страшно. Заклюют. Потому журнал до поры до времени молчал об этом предмете, но никак не отказывался от мысли заговорить о нем»³³. Страхов отмечал также, что и сами

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 16.

²⁸ Никитенко А. В. Дневник: в 3 т. Т. 2. 1858–1865. ГИХЛ, 1955. С. 335.

²⁹ Там же. С. 336.

³⁰ Штакеншнейдер Е. А. Дневник и записки (1854–1886). М.; Л: Academia., 1934. С. 332.

³¹ Там же.

³² И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка... С. 15.

³³ Там же. С. 20.

славянофилы касаются религии лишь внешним образом, а собственно богословских статей у них нет.

Даже «всемогущему», по общему мнению, Каткову, которому Страхов 26 мая тоже послал письмо в редакцию «Московских ведомостей», разъясняющее ситуацию со статьей и мотивы ее написания, также не удалось опубликовать его в газете. Страхов писал Каткову: «Автор статьи — я. Я не только не думал и не думаю скрывать своего имени, но подписался „Русский“ именно вследствие смелой уверенности, что мои мысли разделит со мной каждый русский, исполненный истинного патриотизма. Мне дорог мой патриотизм, как дороги каждому святые чувства его души, и потому я был глубоко возмущен перетолкованиями и подозрениями г. Петерсона. <...> Может быть, я легко бы удовлетворил г. Петерсона и многих других читателей, если бы ограничился легкою работою — без дальних соображений осуждать поляков и хвалить русских. Но я думал иначе. Я полагал, что не всякое патриотическое чувство удовлетворяется похвальными похвалами и восклицаниями, что найдутся люди, которые потребуют прочных и глубоких основ для своего патриотического чувства, и потому старался глубже вникнуть в вопрос»³⁴.

Страхов подчеркнул далее отличие почвеннического идеала от чисто внешнего, риторического государственного патриотизма: «Обратно, я старался показать, что гордясь собою, мы, русские, если хотим делать это основательно, должны простирать эту гордость глубже, чем это обыкновенно делается, т. е. не останавливаться в своем патриотизме на обширности и крепости государства, а обратить свое благоговение на русские народные начала, на глубокие духовные силы русского народа, от которых без сомнения зависит и его государственная сила»³⁵. Страхов выразил в конце мысль, в которой можно было увидеть намек на проповедь народной самобытности и несогласие с «европеизмом» самого Каткова: «Если я погрешил, то, если возможно, погрешил избытком патриотизма <...> я пожелал для России *слишком многого*, что я выразил нетерпеливое ожидание *нравственной победы* России над Европой!»³⁶

18 июня Катков писал в ответном письме: «Меня как громом поразило известие, что статья „Роковой вопрос“ писана вами... <...> Я решительно не понимаю, как могли вы написать и напечатать такую статью в настоящее время. Почему же не высказали вы прямо и ясно тех мыслей, которые излагаете в этом объяснительном письме? Почему в статье ограничились какими-то смутными и двусмысленными намеками? По моему мнению, ваша точка зрения была бы неверна и в том случае, если бы вы и с полной ясностью высказали в статье эти мысли; но тогда, по крайней мере, не возникло бы сомнение о направлении статьи и о побуждениях, руководивших ее автором. Все то немногое, что сказано вами в пользу каких-то смутно предчувствуемых начал русской народности, так странно сказано, что всеми очень естественно принято было за иронию, которая еще оскорбительнее, чем резкость и грубость»³⁷.

Со временем, однако, и сам министр внутренних дел Валуев понял всю ошибочность запрещения совсем не оппозиционного журнала. Каткову было разрешено опубликовать в журнале «Русский вестник» объясняющую ситуацию статью о «Роковом вопросе». А некоторое время спустя Достоевские получили разрешение на возобновление журнала, но под другим названием³⁸.

Нет сомнения, что своя правда была и у критиков статьи Страхова, и у защищающих ее глубокий, но превратно понятый замысел почвенников. Однако даже симпатизировавший Страхову Розанов в 1890 г., по прочтении второго тома «Борьбы с Западом» со статьей «Роковой вопрос», писал ему: «Как хотите, но „Роковой вопрос“

³⁴ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Изд. 2-е. СПб., 1890. С. 129–130.

³⁵ Там же. С. 130.

³⁶ Там же. С. 133.

³⁷ Там же. С. 134.

³⁸ Подробнее см.: Рудаков В. Е. Последние дни цензуры в Министерстве народного просвещения (председатель СПб. цензурного комитета В. А. Цез) // Исторический вестник. 1911. Т. 125. С. 983–987.

и невозможно было понять иначе, чем понял Катков: главная его мысль, о возможности новой культуры, нежели европейская; и о праве во имя ее бороться с высоко представительною европейской культуры, Польшею — только сквозит, только бледно мерцает сквозь очень определенные, почти резкие слова о высоте вообще польского образования в сравнении с русским»³⁹.

Впрочем, позже Розанов, с характерной для него переменчивостью мнений, оценивал этот конфликт иначе, считая, что чрезмерная бдительность Каткова привела лишь к очередной победе разрушительных сил: «Он (Катков. — В. Ф.) вовсе не понял статью Страхова „Роковой вопрос“, а буря, им поднятая из-за непонятой статьи и поведшая к закрытию единственного культурно-славянофильского журнала „Время“, произвела непоправимый „провал“ в журналистике, которого не мог заменить его деловой и сухой „Русск<ий> Вестник“»⁴⁰.

Появление статьи Петерсона в «Московских ведомостях» нельзя признать случайным — Катков, став редактором «Московских ведомостей» в 1863 г., повел энергичную борьбу против польского восстания. Издатель газеты смело обличал власти в нерешительности и требовал немедленного подавления мятежа. Если уж Катков осмелился заподозрить в измене даже брата царя, польского наместника вел. кн. Константина Николаевича, то возбудившее негодование читателей выступление с оправданием притязаний поляков и их недовольства какого-то анонимного «Русского» в журнале «Время» не могло не вызвать энергичного протеста горячего публициста. Грозное время требовало, по мнению Каткова, решительных политических и военных мер, а не утонченных философских статей.

Следует отметить, что страховское название «Роковой вопрос» явно восходит к статье Каткова «Польский вопрос», в которой он рассматривал русско-польские отношения как непримиримую борьбу двух народностей: «Вопрос о Польше был всегда и вопросом о России. Между этими двумя соплеменными народностями история издавна поставила роковой вопрос о жизни и смерти. Оба государства были не просто соперниками, но врагами <...>. Нет, борьба наша с Польшей не есть борьба за политические начала, это борьба двух народностей, и уступить польскому патриотизму в его притязаниях — значит подписать смертный приговор русскому народу»⁴¹. К тому же Катков посвятил часть статьи тому факту, что на стороне поляков выступает не только вся Европа, но и радикальная часть русских «прогрессистов», выпустившая прокламацию в защиту Польши. Это, по мнению Каткова, было прямой изменой и придавало борьбе с польским мятежом еще более острый характер. Складывалось впечатление, будто статья во «Времени» скрывшегося за псевдонимом автора оспаривала выводы Каткова о непримиримости противостояния с поляками. На самом деле позиции катковских изданий и «Времени» не были враждебными друг другу, но их подходы к польской теме оказались совершенно различными.

Катков как страстная натура был, без сомнения, искренне «поражен громом», узнав по получении объяснительного письма от Страхова, что под псевдонимом «Русский» скрывался не коварный злодей, тайно потворствующий полякам, а хорошо ему знакомый критик и публицист пусть и умеренно-консервативной, но вполне патриотической направленности. Катков, негодование которого не бывало напускным, признав свою ошибку, с той же энергией принялся спасать журнал. Но было уже поздно. Даже его попытки восстановить журнал или хотя бы напечатать письмо Страхова с объяснениями причин появления «Рокового вопроса» оказались тщетными. Единственное, что удалось Каткову, это провести в майском номере «Русского вестника» свою большую статью (без подписи), разъясняющую ситуацию с закрытием «Времени».

Оправдывая журнал, Катков признавал, что редакция «Времени» не имела в виду никаких антиправительственных целей и случившееся было лишь недоразумением.

³⁹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 237.

⁴⁰ Розанов В. В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 468.

⁴¹ Катков М. Н. Отзывы и заметки. Польский вопрос // Катков М. Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. Власть и террор. СПб., 2011. С. 19, 23.

Однако из статьи следовало, что инициатива публикации гневной заметки «Московских ведомостей» исходила от издателя газеты Каткова, который и сам в значительной мере разделял возмущение Петерсона (майский номер «Русского вестника» вышел из-за разбирательства с задержкой, к концу июня). Катков снял обвинения и со Страхова, заявив о том, что ему известен образ мыслей данного автора, который, по его личному убеждению, вовсе не способен «к каким-нибудь изменническим замыслам». Одобрительно отозвался он о Страхове и как о «противнике того пошлого материализма с задорными ухватками, который распространился было в нашей литературе»⁴².

Однако основная часть статьи «Русского вестника» была посвящена резкой критике тех оснований, на которых была построена статья «Роковой вопрос» и, говоря шире, зиждилась философия почвенничества как направления. Катков, не без свойственной ему прямолинейности, подвергает ироническому осуждению «хлопоты о разных выпренных предметах», гегелевскую философию, «давно умершую, похороненную и всеми забытую», «особого рода славянофильство, состоящее в искании каких-то народных начал, ни на что не похожих, нигде не существующих, но долженствующих откуда-то прилететь», «трансцендентальную напряженность» модных толков о коренных началах, которые «уносят мысль в туман и пустоту», «пророчествующих народолюбцев», «гашиш, которым они себе дурманят», одновременно проповедуя отрезвление и обращение к тому, что непосредственно нас окружает. Вместо поисков национальной самобытности, в которых Каткову видится «пустота мысли», предлагается «практическое уважение к существующему», «отрезвиться и быть проще и естественнее», стать «дельным человеком — не выходить из круга ясных понятий», «не переделывать нашу цивилизацию сызнова», а дорожить ею, пусть и заимствованной. Мысли эти, выраженные энергично и недвусмысленно, не могли не вызвать у Страхова чувства если не оскорбления, то недоумения: столь странная для России проповедь деловитости, практицизма сочетается здесь с отрицанием философии, национальной самобытности, мечты и отвлеченной мысли. В статье со всей очевидностью выявились серьезные расхождения между почвенничеством Достоевского, Григорьева и Страхова с их глубоким уважением к мысли, философским отстаиванием коренных народных начал — и чисто политической, государственнической позицией Каткова, требовавшего принимать государство таким, как оно есть, и, меньше пускаясь в отвлеченные рассуждения, содействовать его дальнейшему укреплению.

Не лишним, кстати, будет отметить, что в то время как Страхов и другие члены редакции закрытого журнала надеялись тогда на помощь Каткова, считая его очень влиятельным журналистом, оказалось, что заступничество «глашатая охранительства» шло только во вред, так как министр внутренних дел Валуев отрицательно относился к деятельности Каткова. Это выяснилось только в 1890 г., когда в переиздании второй книги «Борьбы с Западом» в нашей литературе Страхов опубликовал запрещенные в 1860-е гг. материалы, связанные с «Роковым вопросом».

Всякое обсуждение в печати темы закрытия «Времени» из-за «Рокового вопроса», кроме статьи Каткова в «Русском вестнике», было запрещено. Тем не менее, голоса все-таки пробивались. Одним из тех, кому по горячим следам довелось откликнуться на эту статью Каткова, стал славянофил Самарин, который в аксаковском «Дне» иронически отметил странную категоричность налагаемых автором «прещений» заниматься философией и иметь отличное от него мировоззрение⁴³. Упрек Каткова по поводу «всеми забытой» гегелевской философии Самарин сравнил с подходом к товарам, вышедшим из моды, язвительно вопрошая: «Да неужели в самом деле и в области отвлеченного мышления отступление от моды так же непростительно, как и в нарядах?»⁴⁴. Отстаивая принцип народности, лежащий в основе славянофильства, Самарин заявлял: «...нет ничего нелепого в противопоставлении цивилизации

⁴² Катков М. Н. По поводу статьи «Роковой вопрос» // Там же. С. 110.

⁴³ Самарин Ю. Ф. По поводу мнения «Русского Вестника» о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации // День. 1863. № 36. 7 сентября. С. 4–10.

⁴⁴ Там же. С. 5–6.

западно-европейской или католико-протестантской — цивилизации православно-русской, а, напротив, непризнание громадной разницы между этими двумя мирами есть прямо признак замечательной близорукости»⁴⁵.

Страхов был чрезвычайно расстроен прежде всего тем, как было воспринято его сочинение. В какой-то степени автор опального сочинения утешался тем, что в «Revue de deux Mondes» появилась статья известного критика Шарля де Мазада⁴⁶, в которой «Роковой вопрос» понимался именно так, как был задуман автором. Страхов, сообщая Достоевскому о последствиях запрета его статьи, с радостью отметил, что Мазад понял статью правильно, правда, посчитав, что она написана Достоевским. Довольный откликом француза, Страхов писал Достоевскому: «Вероятно, Вы читали (Revue de deux Mondes, 1 Août) ссылку на мою статью, которая приписана Вам. Статейка Mazad'a дурно написана, но в ней есть доля правды»⁴⁷. Упомянул Страхов в письме и о других отрадных вести из-за границы: «Я слышал от приезжих из-за границы, что моя статья служила для тамошних русских патриотов орудием против увлечения польским делом, что на нее указывали как на истинно-патриотический взгляд... Это странное известие меня очень порадовало. Нашлись же понимающие люди!»⁴⁸

Со временем почти все стали трактовать это нелепое цензурное событие как недоразумение. Оппозиционная пресса воспринимала конфликт не без злорадства. Радикальный критик Ткачев через десять лет вспоминал об этой истории с иронией: «Вопрос был очень тонкий и щекотливый; наш философ <...> желал разрешить его в смысле гг. Каткова и Аксакова, но на самом деле решил его так, что навлек на себя нареkanie в сеянии „смуты и крамолы“, и Аксаков с Катковым не только не одобрили его, но едва ли не первые обличили его в измене и призвали к порядку»⁴⁹.

В 1883 г. либеральный критик К. Арсеньев, по понятным причинам относившийся к журналу Достоевских без всякой симпатии, всё же назвал закрытие «Времени» самой большой нелепицей в цензуре. По его понятиям, между взглядами Каткова и журнала «Время» не было существенной разницы, и он считал закрытие «Времени» недоразумением, конфликтом если не между «своими», то между близкими направлениями: «Своя своих не познаша»⁵⁰.

* * *

Хотя Страхов брал часть вины за случившееся на себя, он все-таки был сильно обижен на Каткова за непонимание очевидного патриотического смысла его статьи «Роковой вопрос» и за грубое, похожее на донос нападение «Московских ведомостей» не на какой-нибудь злобный печатный орган нигилистов, а на вполне умеренный почвеннический журнал. Остался, вероятно, и неприятный осадок от катковских нравоучений из майского номера «Русского вестника». Об этом говорит прежде всего то, что Страхов постарался, несмотря на строгие цензурные запреты, найти возможность показать Каткову всю неблагоприятность его поступка.

18 сентября 1863 г. Страхов сообщил Достоевскому, что написал в «Библиотеку для чтения» статью, в которой все-таки «отомстил» Каткову за журнал «Время»: «Что я делаю теперь? Согрешил — написал статейку против Каткова „По поводу статьи Русского вестника“. Моя статья называется „Нечто о Р<усском> В<естнике>“

⁴⁵ Там же. С. 9.

⁴⁶ Mazade Charles de. Un Écrit sur la Pologne et le système russe // Revue de deux Mondes. Tome 46. 1863. 1 Août. Pp.756–763.

⁴⁷ Письма Н. Н. Страхова к Ф. М. Достоевскому... С. 256.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ П. Н. [Ткачев П. Н.] Больные люди // Дело. 1873. № 3. С. 152–153.

⁵⁰ Арсеньев К. Многострадальный писатель. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С.-Петербург, 1883 // Вестник Европы. 1884. № 1. С. 322–342.

и без подписи помещена в „Библиотеке> для чтения“»⁵¹. Статью Страхов подписал псевдонимом Н. Нелишко, которым ранее не пользовался⁵².

Запрет журнала «Время», виновником которого стал Страхов, оказал сильное влияние на его материальное положение: «„Роковой вопрос“ для меня все еще новость, все еще полон интереса. Это верно даже буквально: у меня теперь нет денег, я кругом в долгах — и все это вследствие „роковой“ статьи»⁵³.

* * *

В 1864 г. на смену «Времени» пришел, наконец, новый разрешенный журнал «Эпоха». Одним из предварительных вариантов его названия, что любопытно, было название «Почва», позже отвергнутое, так как «показалось почему-то таинственным»⁵⁴. Страхов подготовил для первого номера статью по польскому вопросу, чтобы не осталось сомнения в его патриотической позиции. Однако эта и еще одна его готовая статья («Перелом» и «Воздушные явления»), несмотря на всю их благонамеренность, не были пропущены цензурой и появились в печати лишь в 1890 г.

И все-таки литературная полемика Страхова с изданиями Каткова продолжалась. В августовском номере «Эпохи» в 1864 г. ему удалось напечатать критическую статью о той самой газете, в которой ему был нанесен смертельный удар. Эта статья, «Народное чувство „Московских ведомостей“», была посвящена национально-патриотической теме, или, как выразился Страхов, «чувству русской народности», которое, по его мнению, должно лежать в основании всех наших мыслей и желаний. В «Московских ведомостях», считал критик, это чувство «всегда оставляло желать несколько большей ясности и определенности»⁵⁵. Это было уже не сведение счетов, а очередная принципиальная дискуссия по национальному вопросу, в которой выявлялись те противоречия различных консервативных имперских и национально ориентированных изданий, которые выявились в спорах с Катковым. Для Каткова, как критически отмечал Страхов, «русское дело есть дело цивилизации и человечества»⁵⁶ и он выражает во имя здравого смысла неприятие «темного фанатизма», «квасного патриотизма» и всяческих фантазий, под которыми он в духе западнического европеизма понимает, конечно, славянофильские теории.

Страхов с полным основанием задается вопросом: «Как же это понимать? Не значит ли это, что мы, русские, имеем право на жизнь и силу только потому,



Титульный лист журнала «Эпоха»
(июль 1864 г.)

⁵¹ Письма Страхова к Ф. М. Достоевскому... С. 256.

⁵² Нелишко Н. [Страхов Н.Н.]. Нечто о «Русском вестнике» // Библиотека для чтения. 1863. № 7. С. 96–109; то же: Из истории литературного нигилизма. 1861–1865. СПб., 1890. С. 237–257.

⁵³ Письма Страхова к Ф. М. Достоевскому... С. 256.

⁵⁴ Н. Н. Страхов — Павлу Н. Страхову // Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. (Литературное наследство. Т. 86). М., 1973. С. 393.

⁵⁵ Страхов Н. Из истории литературного нигилизма... С. 470.

⁵⁶ Там же. С. 471.

что со временем цивилизуемся, объевропеимся и станем не хуже других? О! конечно, нет, конечно, не так это следует понимать. Если русское дело есть дело цивилизации и человечества, то, конечно, потому, что наша духовная жизнь, наше православие, наша история, наш общественный склад составляют важный элемент в европейской цивилизации, важный элемент в истории человечества. Только таким образом права русской народности получают полное и незыблемое основание»⁵⁷. Не выступая прямо против Каткова, Страхов указывает на их различное отношение к национальному вопросу и на элементы западничества в государственнической политической линии, проводимой московским публицистом.

Однако уже в следующей небольшой заметке, «Элементарные понятия», напечатанной в «Эпохе», Страхов берет примирительный тон и делает акцент не на расхождениях с Катковым и его изданиями, а на сближающих их чертах в понимании национальной политики: «Каждый здравомыслящий человек, конечно, согласится с приведенными выше словами „Московских Ведомостей“ о русской политике. Именно, что политика русского правительства может не иначе вести ко благу, не иначе удовлетворять своему назначению, как принимая все более и более национальный характер»⁵⁸. Критик выражается твердо и недвусмысленно: «Живое, органическое государство всегда национально; разница может быть только в том, насколько ясно и сознательно оно понимает свои национальные начала и требования; чем яснее, тем для него лучше»⁵⁹.

Хотя самого Каткова часто называют «националистом» и его воззрения современны исследователь определяет как «бюрократический национализм»⁶⁰, Катков явно отдавал предпочтение общеимперским, государственным интересам, а русских поддерживал только как государствообразующую нацию, что резко отличало его от взгляда почвенников с их упором на коренные народные начала. Каткова, например, устраивали германфильские настроения остзейских немцев, при условии их верности русскому монарху и империи. Страхов, который был с ним, конечно, не согласен, в статье «Русские немцы»⁶¹ высказался в духе славянофила Ю. Ф. Самарина, отвергая претензии немцев на право считать территорию Прибалтики своей германской вотчиной.

Страхов заявлял: «Мы можем прямо и открыто желать, чтобы немцы, живущие, действующие и служащие среди нас, разучились своему языку, приняли православную веру, словом вполне обрусели, вполне слились с русскими людьми»⁶². Точно так же неприемлемым нашел Страхов выдвинутую «Московскими ведомостями» странную идею завести у нас русских католиков.

Были у Страхова разногласия с Катковым и по вопросу широкого внедрения в русские гимназии классицизма, в котором Катков, один из его инициаторов, видел панацею от нигилистической смуты среди молодежи. Страхов не был явным противником классицизма, подобно В. В. Розанову, связывавшему с этой системой «сумерки просвещения», но всё же предпочитал разумно соразмерное развитие как классического, так и реального образования. Будучи биологом по профессии и после гимназическим преподавателем естественной истории в течение восьми лет, он хорошо понимал необходимость уравнивания классического образования преподаванием практических естественных наук, которое было необходимо для значительной части трудового населения.

Страхов занимал в этом вопросе умеренную примирительную позицию, понимая, что для развития общества нужны оба направления: «Пусть защитники классического

⁵⁷ Там же. С. 472.

⁵⁸ Там же. С. 472–473.

⁵⁹ Там же. С. 473.

⁶⁰ Котов А. Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. Монография. СПб., 2010. С. 57.

⁶¹ Страхов Н. Русские немцы // Страхов Н. Из истории литературного нигилизма... С. 408–413.

⁶² Страхов Н. Из истории литературного нигилизма... С. 411.

образования ясно и несомненно докажут публике невежество защитников реального образования; сии последние пусть, в свою очередь, столь же ясно и несомненно докажут невежество первых. Тогда, наконец, водворится равенство, битва будет кончена, умы успокоятся и можно будет приняться за настоящий вопрос, за действительное решение дела»⁶³.

* * *

В 1865 г. «Эпоха» прекратила существование. Страхов на некоторое время остался без регулярной работы. Он много занимался переводами, сотрудничал в «Библиотеке для чтения», где издателем и редактором был П. Д. Боборыкин. Затем А. А. Краевский пригласил его редактором в «Отечественные записки». Страхов только начал разворачиваться, составил планы, пригласил сотрудников, и в этот момент Краевский принял решение передать журнал группе деловых либеральных журналистов во главе с Некрасовым. Решение это было принято Краевским исключительно из коммерческих соображений, и к нему у Страхова не имелось претензий. Но консервативному критику и редактору было крайне неприятно видеть очередную неудачу своего направления и то, что очередной журнал попал в руки идейных противников, которые поведут в нем свою разрушительную пропаганду.

К этому времени Страхов стал автором большого количества литературно-критических работ и признанным профессиональным критиком, но в журналистике сложилась такая ситуация, что работать ему было негде. Оставался единственный шанс: снова обратиться с просьбой о сотрудничестве к Каткову.

Страхов не забывал об изданиях Каткова всё это время. Так, в не пропущенной цензурой статье «Воздушные явления» он, говоря о развернувшейся критической деятельности Добролюбова, автора знаменитой статьи о «темном царстве», отметил отсутствие «правильной и здоровой» критики, способной «соперничать с голосом Добролюбова». Таким журналом, считает Страхов, мог бы стать успешный «Русский вестник», но тщетными, по его мнению, оказались все попытки журнала «завести у себя критику», и потому «скипетр критики остался постоянно в руках Добролюбова»⁶⁴. В «Русском вестнике» действительно практически не было своей литературной критики, хоть в какой-то степени достойной прославивших журнал Каткова выдающейся художественной прозы и боевитой публицистики. Критиков в «Русском вестнике» нередко подменяли публицисты, в частности Петр Карлович Щебальский, который странным образом сочетал консерватизм воззрений с либеральным западничеством и своего рода панславизмом. Иногда роль критика в журнале брал на себя сам Катков, написавший ряд интересных статей, в частности о романе Тургенева «Отцы и дети» и о Пушкине.

Вполне естественно, что, оставшись в очередной раз «у разбитого корыта», в марте 1868 г. Страхов опять был вынужден пойти на поклон к набравшему силу Каткову. Он так начал свое письмо с просьбой о сотрудничестве: «Пишу к Вам, высокопочитаемый Михаил Никифорович, с тем, чтобы просить места в Вашем журнале для своей статьи. Краевский выдернул из под моих рук „Отечественные записки“ в то самое время, когда я только что расписался и у меня образовались большие планы относительно литературной критики и статей философского содержания...»⁶⁵.

Это письмо, которое Страхов полностью воспроизвел в своем письме к Достоевскому, представляет несомненный интерес для историков литературы. Страхов предлагал Каткову опубликовать в «Русском вестнике» задуманные им статьи о романе «Война и мир», который, как известно, первоначально печатался в «Русском

⁶³ Там же. С. 281.

⁶⁴ *Страхов Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2... С. 203.

⁶⁵ Письма Н. Н. Страхова к Ф. М. Достоевскому... С. 257.

вестнике». Страхов подробно излагает план своей большой работы о романе, опирающейся на творческое наследие Пушкина и на идеи Аполлона Григорьева. Сама эта работа нам уже хорошо известна: цикл статей Страхова о «Войне и мире» украсил спустя год новый журнал «Заря» и стал, по общему признанию, одной из вершин творческого наследия критика. Но у предубежденного Каткова в «Русском вестнике» Страхов с его явно почвеннической трактовкой «Войны и мира» понимания тогда не нашел.

Судя по всему, Каткова вполне устраивал упомянутый выше П. К. Щебальский, который опубликовал в 1868 г. в «Русском вестнике» статью как раз о «Войне и мире». Через год, кстати, тот же Щебальский напечатал в журнале Каткова еще одну примечательную статью, «Нигилизм в истории» (1869. № 4), в которой резко критиковал Толстого за неверную трактовку исторических событий и лиц в романе «Война и мир» и утверждал, будто Толстой «видит в истории полнейший нигилизм»⁶⁶. Ехидный В. П. Буренин, между прочим, не упустил случая посмеяться над сомнительным вкусом консервативного критика, отнесшего к «нигилистам» автора великого жизнеутверждающего романа.

* * *

Ответа от Каткова Страхов так и не удостоился. В ноябре 1868 г. он писал Достоевскому: «Катков ничего мне не отвечал на мои предложения; потом я еще послал ему статью за подписью Косицы — не напечатал. Я, впрочем, не имею никаких претензий на него. Я слишком его уважаю, да и вообще признаю за каждым право быть хозяином в своем журнале. Притом чувствую, что в „Русском вестнике“ был бы не на месте»⁶⁷.

Однако наша жизнь интересна тем, что она делает иногда причудливые зигзаги от безнадежности к радости и наоборот. Очень скоро, в том же 1868 г., в жизни Страхова неожиданно началась совсем иная, счастливая полоса: он получил приглашение стать редактором нового журнала «Заря». Это было время расцвета его творческой деятельности, пусть оно и продолжалось недолго. Страхову повезло уже в том, что издателем «Зари» стал его полный единомышленник, молодой помещик В. В. Кашпирёв, выросший идейно на почвеннических журналах «Время» и «Эпоха». Он заявлял направление нового журнала как «светское славянофильство», без крайностей «чистых славянофилов»⁶⁸. Страхов собрал в журнале интересных людей с соответствующими взглядами, сам писал прекрасные статьи в славянофильском духе почти для каждого номера, отдельные или в рубрике «Критические заметки о русской текущей литературе». Достоевский с восторгом отзывался о журнале, нахваливал Страхова как лучшего современного критика. В «Заре» были напечатаны, например, имевший успех у читателей большой очерк Страхова о «разочарованном западнике» Герцене, статья о Ренане, одна из самых консервативных статей критика «Парижская коммуна» и другие статьи, составившие позже основу первого его сборника «Борьба с Западом в нашей литературе».

Но счастливая пора продолжалась не очень долго. Скоро выяснилось, что амбициозный издатель и номинальный редактор Кашпирёв был удивительно не организован, журнал издавался и доставлялся читателям неаккуратно и вечно запаздывал. Кроме того, консервативные и национальные идеи, на которых строилась программа журнала, не имели успеха в обществе, и расходилась «Заря» плохо. В январе 1871 г. Кашпирёв отстранил Страхова от редакторства и попытался редактировать журнал сам. Несмотря на то, что Страхову удалось получить для журнала от Толстого замечательный рассказ «Кавказский пленник», в 1872 г., после февральского номера с этим рассказом, журнал «Заря» бесславно прекратил свое существование.

⁶⁶ Щебальский П. Нигилизм в истории // Русский вестник. 1869 № 4. С. 857.

⁶⁷ Письма Н. Н. Страхова к Ф. М. Достоевскому... С. 260.

⁶⁸ Н. Н. Страхов — В. А. Ламанскому. 1868 // РО ИРЛИ. Ф. Ед. кр. 2382. Л. 7.

Главной приманкой для интеллектуальных читателей с первого номера «Зари» был историософский труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», скромно названный при издании его в журнале «статьей». Достоевский от труда Данилевского был в восхищении и до того жадно продолжения, что каждый день бежал на почту в ожидании: не пришел ли очередной номер «Зари». Леонтьев перечитывал номера «Зари» с «Россией и Европой» по несколько раз. Он увидел в книге Данилевского поразительное сходство с собственными мыслями и впоследствии называл Данилевского своим учителем. А «Русский вестник», как и оппозиционные издания, отметился лениво-пренебрежительной рецензией... всё того же Щебальского («Русский вестник». 1869. Май). По мнению критика, Данилевский не сказал ничего нового после славянофилов и напрасно так долго, из номера в номер тянет свою нудную песню.

Страхов ответил критикам Данилевского, в том числе и «Русскому вестнику» («Заря», 1869, июль), упреком, что труд Данилевского богат содержанием, предлагает новое учение о культурно-исторических типах, но критики останавливаются лишь на заезженном тезисе о том, что «Запад гниет», сводя всю критику к высмеиванию этого тезиса. Щебальский в ответной «Заметке» в космополитическом духе отрицал наличие культурно-исторических типов: «Ныне культура одна для всех: это та, которая с Востока перешла в Грецию, а оттуда разлилась по всей почти Европе и Америке»⁶⁹. А по поводу критики Европы, прозвучавшей со страниц «Зари», Щебальский ответил в «Заметке» ироническим предсказанием, что Запад «гниет уже полтора или двести лет, и если не дети, то внуки наши без сомнения будут свидетелями превращения Западной Европы в Среднюю Азию»⁷⁰.

* * *

После серии опубликованных в «Заре» блистательных статей о романе «Война и мир» Страхов познакомился, а затем и подружился с Львом Толстым. Как и большинство крупнейших писателей того времени, Толстой печатал свои выдающиеся романы в «Русском вестнике» у Каткова. Катков ценил своих авторов и создавал им самые благоприятные условия для работы. Такие публикации давали журналу огромный тираж и в первую очередь обеспечили ту репутацию «гениального редактора», которую хотел иметь этот энергичный журналист. Катков не скупился на оплату произведений лучших русских писателей. Так что «Русский вестник» был таким журналом, где печататься было не только престижно, но и выгодно.

Поэтому когда Толстой спросил у опытного в журнальном деле Страхова, где ему печатать роман «Анна Каренина», Страхов высказался в пользу «Русского вестника». Толстой послушался его совета и писал ему 23 декабря 1874 г.: «Я отдал (на словах) роман Каткову, и ваш совет отдать заставить меня решиться. А то я колебался»⁷¹. Роман «Анна Каренина» еще не был написан, но после «Войны и мира» издатели наперебой предлагали свои услуги создателю эпопеи, которая первоначально печаталась в «Русском вестнике» и которую Страхов назвал одним из великих произведений мировой литературы.

Тесно связанный с Толстым, Страхов часто выступал в роли литературного советчика писателя, и Толстой доверял его вкусу. Этим вызваны участившиеся встречи Страхова с Катковым и обсуждение его поступков в переписке Страхова с Толстым. Вероятно, зная, что выбор «Русского вестника» для нового романа Толстой сделал, опираясь на мнение друга, практичный Катков стал обхаживать своим вниманием оказавшегося столь влиятельным критика. Но, судя по их повторяющимся с 1860-х гг. встречам и расставаниям, помимо практического интереса с обеих сторон, между

⁶⁹ П. Ш. [Щебальский П.]. Заметка // Русский вестник. 1869. Август. С. 769.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 188.

ними было и нечто общее: оба они, и Катков, и Страхов, в преданности своему делу очень подходили друг другу. Страхову приходилось также довольно много печататься в «Гражданине» князя Мещерского, но он всегда относился к этому известному издателю консервативного направления с некоторым пренебрежением. Впрочем, и Катков отталкивал его своими диктаторскими замашками.

Катков умел вести журнальные дела, и, понимая всю ценность романа «Анна Каренина» для журнала, щедро заплатил за него. 1 января 1875 г. Страхов сообщал Толстому: «Приятно думать, что Вам хорошо заплатили; 20 тысяч еще небывалая цена за роман <...>. Был здесь также Катков, и был очень ласков со мною, и навещал, и позвал к себе на именины дочери, и усердно приглашал в „Русский вестник“ и в „Московские ведомости“»⁷².

Однако приглашение несколько запоздало. После закрытия «Зари» в начале 1871 г. у оказавшегося на вольных хлебах Страхова не было ни постоянной редакторской работы, ни такого печатного органа, где он мог бы регулярно помещать свои статьи, и он сильно нуждался. А в 1873 г. он был приглашен почти сразу на две пусть и не творческие, зато очень солидные и не слишком обременительные должности: он стал заведующим юридическим отделом Императорской публичной библиотеки, а спустя некоторое время и членом Ученого комитета Министерства народного просвещения. Страхов, став уже служащим, сетовал по поводу несколько запоздалого приглашения от Каткова: «Ах, если бы это было года два назад! А теперь я не могу просиживать все утро над бумагой, и нет у меня прежнего задора удивлять публику»⁷³.

О своем устройстве на постоянную, по сути дела чиновничью службу Страхов написал в кратких «Биографических сведениях», составленных им к концу жизни специально для работавшего над его биографией Б. Н. Никольского и известных нам лишь в цитатах автора самой глубокой книги о Страхове: «Я увидел, что работать мне негде. „Русский вестник“ был единственным местом, но деспотический произвол Каткова был для меня невыносим. Я решил поступить на службу и с августа 1873 г. принял место библиотекаря Публичной библиотеки по юридическому отделению»⁷⁴. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что Страхова с Катковым развело не столько идейное противостояние, сколько недовольство Страхова диктаторскими замашками «гениального», по оценкам множества авторитетных лиц, редактора.

* * *

Тем временем эпопея с публикацией романа «Анна Каренина» близилась к завершению. Писался роман трудно, и Толстой делал большие перерывы, беспокоившие нетерпеливых читателей и, конечно, редактора «Русского вестника». Только Страхов выражал уверенность, что рождается новое великое произведение, подбадривал разочаровавшегося было в произведении автора и успокаивал издателя. Но именно тогда, когда дело пошло к концу (предстояло напечатать только последнюю часть), и начались главные неприятности. Взгляды Толстого, который в «Воине и мире» выглядел настоящим патриотом и почти славянофилом или почвенником, в этот период начали незаметно меняться. Вмешались политические события. Разгоралась балканская война, и Катков, как всегда, принимал в событиях государственной важности деятельное участие. Он не был сторонником панславизма как отдающей, по его мнению, либерализмом и фантазерством отвлеченной доктрины, но, будучи стойким государственником, активно поддерживал начавшуюся балканскую кампанию по освобождению славянских народов от турецкого ига. Катков приветствовал и русское добровольческое движение, предшествовавшее военным действиям.

⁷² Там же. С. 189.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Никольский Б. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. 1896. Т. 64. Апрель. С. 252.

Однако Толстой имел другую точку зрения на начинающиеся военные действия. Он выразил устами автобиографического героя романа Лёвина пренебрежительное отношение к действиям русских добровольцев в Сербии. Катков нашел эти слова оскорбительными и, присущей ему в таких случаях принципиальностью, категорически отказался печатать последнюю часть романа, заявив о решительном несогласии с выраженной в ней позицией автора. Катков поступал так не раз: достаточно вспомнить то, что в 1872 г. он решительно отказался печатать уже набранную в «Русском вестнике» главу о Тихоне из романа Достоевского «Бесы» из-за ее «невыносимого реализма». Достоевский был тогда вынужден согласиться с издателем, в то время как менее зависимый от Каткова Толстой предпочел отказаться от требуемой издателем правки и порвать с ним отношения. По совету и при прямом участии Страхова последняя часть «Анны Карениной» была подготовлена к изданию отдельной книгой.

Из-за этого конфликта разладились отношения Каткова не только с Толстым, но и со Страховым, который поддержал автора «Анны Карениной». Страхов помогал Толстому разрешить трудную ситуацию и в письмах к писателю обвинял Каткова в интриганстве и «иезуитизме». Но собственное его отношение к балканским событиям было, конечно, несколько иным, чем у Толстого.

После этой ссоры произведения Страхова в «Русском вестнике» и «Московских ведомостях» долгое время не появлялись. Что же касается взглядов философа и критика, то, подпав под влияние могучей личности Толстого, он почти не замечал, как и сам постепенно заражался «лихорадкой обличения и неверия»⁷⁵. Правда, Страхов еще держался и, сотрудничая преимущественно в «Руси» И. С. Аксакова, «Гражданине» и «Новом времени», по-прежнему отстаивал традиционные ценности перед всё более впадавшим в нигилистические крайности великим писателем.

Заслуживает внимания еще один небольшой эпизод в истории возобновления сотрудничества Страхова с «Русским вестником». В январе 1887 г., незадолго до кончины Каткова, Страхов напечатал в его журнале большую статью о Данилевском «Полное опровержение дарвинизма». Рецензию на вторую, изданную им же книгу «Дарвинизм» покойного друга Страхов предварил обширной биографической главой. Статья привела в восторг К. Н. Леонтьева, который написал Страхову 8 февраля: «Как Вы меня утешили и обрадовали, дорогой Николай Николаевич, Вашей статьей о Н. Я. Данилевском в „Русском вестнике“! Выразить Вам не могу! И как я рад, что гениальный рутинер редактор допустил (через 10–15 лет после пошлого отзыва Щебальского!) наконец на страницы „Русского вестника“ такую оценку нашего великого учителя. Позволил даже в цитате Бестужева назвать Николая Яковлевича тоже „гениальным“»⁷⁶

Публикация этой статьи о Данилевском и его второй книге показывает, что Катков мог быть и гибок — скептически относясь, насколько можно понять, к теории культурно-исторических типов Данилевского, которого он считал славянофилом, Катков все-таки напечатал статью Страхова о нем в своем журнале. Причина тут очевидна: Катков также осознавал всю идеологическую опасность учения Дарвина для молодежи. Он знал, что неверно поданная наука часто служила обоснованием для прихода молодежи к нигилизму.

Характерно, что Данилевский и сам воспринимал этот свой труд как средство борьбы с нигилизмом и даже сравнивал будущее влияние «Дарвинизма» с катковским классицизмом: «...вообще он смотрел на свое сочинение как на средство уничтожить материализм и нигилизм, и в одном письме к Н. П. Семенову говорит, что это средство будет лучше греческого и латинского языков, в которых Катков видел наше спасение от вредных учений»⁷⁷.

Страхов до конца своих дней продолжал сотрудничать в сохранявшем консервативные катковские традиции «Русском вестнике».

⁷⁵ Там же. С. 351.

⁷⁶ Леонтьев К. Избранные письма. 1854–1891. СПб., 1993. С. 302.

⁷⁷ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: в 2 т. Оттава; М., 2003. Т. 2. С. 789–790.

Если рассматривать взаимоотношения Каткова и Страхова в целом, то напрашивается очевидный вывод: была одна тема, в трактовке которой между Катковым и Страховым не наблюдалось существенных расхождений — это тема нигилизма. На осуждении увлечения молодежи вредоносными учениями они сошлись со Страховым в 1860 г., и эта тема продолжала волновать каждого из них на протяжении всей жизни. Практически всё, что писали Катков и Страхов, имело отношение к борьбе с нигилизмом. Например, уже само название, данное Страховым сборнику его статей за период его сотрудничества в журнале «Время» — «Из истории литературного нигилизма», — говорит о том, что это была сквозная тема всего его творчества. То же можно сказать и о Каткове, статьи которого на темы борьбы с крамолой и террором составили целый том собрания сочинений под названием «Власть и террор».

Беспрецедентное дело террористки Веры Засулич, освобожденной присяжными заседателями прямо в зале суда, вызвало гнев обоих публицистов. Пресечение распространения крамолы и борьбе с террором, развязанным в это время против государственных лиц, посвящено бесконечное множество статей Каткова. Одно из самых значительных произведений Страхова — цикл статей «Нигилизм» (вошел во второй том «Борьбы с Западом») — был им написан после трагической кончины Царя-Освободителя Александра II в результате террористического акта в 1881 г. Мысли Страхова перекликаются с многочисленными статьями Каткова, написанными по поводу царевубийства.

Можно отметить, в частности, что оба они указывали на псевдорелигиозный характер революционной идеологии террористов. Катков рассматривал веру в прогресс как своего рода религию наоборот: «Отрицательное направление есть своего рода религия, — религия опрокинутая, исполненная внутреннего противоречия и бессмыслицы, но тем не менее религия, которая может иметь своих учеников и фанатиков»⁷⁸. О религиозном характере веры революционной молодежи в науку и прогресс неоднократно заявлял и Страхов. Недаром либеральный деятель Протопопов писал по поводу «Борьбы с Западом», что Страхов называет нашу веру в прогресс «верой религиозной» и утверждает, что «мы свою веру в небесный рай переменили на веру в рай земной»⁷⁹.

Страхов, как и Катков, обращал внимание не только на физический террор, покушения на жизнь людей, но и на другой, не менее страшный и опасный для страны вид преследования неугодных «прогрессистам» писателей и публицистов — террор литературный, «казни» общественного мнения. Ввязавшись в журнале «Время» в полемику с «Современником» и другими оппозиционными изданиями, Страхов на себе прочувствовал всю силу либерального террора 60–70-х гг.: «Понемногу начались действия, которые, кажется, всего лучше назвать *литературными казнями*. Эти казни сначала были редки и совершались сперва с тем единодушием, которое тогда было свойственно литературе. Если какой-нибудь писатель оказывался виновным, то, бывало, вся литература набрасывалась на эту жертву, набрасывалась так же, как на взятки, побои или какой-нибудь другой безобразный поступок, выплывший на свет Божий. По всем журналам сыпались бесчисленные насмешки, и несчастному писателю приходилось плохо. Такое времяпровождение очень понравилось, и нашлось много охотников до такой расправы, производимой в собственном литературном кругу. Партия „Современника“, имевшая сильный вес в публике, загорелась особенным усердием; она стала действовать как некоторого рода *комитет общественного спасения*, и этот комитет, отличавшийся великою и возрастающею жестокостию, долго сохранял, однако же, полнейший авторитет. Литературные имена одно за другим были уничтожаемы; каждая книжка журнала совершала несколько казней и угрожала тем, кто еще не подвергся гибели. Память об этих временах литературного террора теперь почти

⁷⁸ Катков М. Н. Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 1. СПб.: Росток, 2010. С. 512.

⁷⁹ Протопопов М. Кладбищенская философия. Н. Страхов. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882 // Дело. 1882. № 6. Отд. II. С. 4.

вовсе изгладилась; но тогда шум стоял большой и дело нимало не казалось смешным»⁸⁰. Эти обобщающие наблюдения литературной нетерпимости радикальных изданий времен нигилизма были вполне созвучны консервативно-охранительным настроениям, неизменным в публицистике Каткова на протяжении всей его плодотворной жизни.

В 1887 г. Страхов так отреагировал в письме к Толстому на известие о смерти Каткова: «Три дни назад пришло известие о смерти Каткова. Хотя я все больше и больше привыкаю и к тому, что все мгновенно и проходит, и к тому, чтобы не думать вовсе о так называемых *внутренних* и *внешних делах*, но тут невольно задумался. Эта смерть почти равняется перемене царствования. Многие зашатается. Благодаря Каткову деятельность правительства имеет постоянно вид твердости, энергии, последовательности; но, в сущности, я всегда удивлялся, как не замечает Катков, что его страстное вмешательство в дела не ведет ни к чему хорошему. Это был самый нелогический, и потому самый решительный и самый красноречивый человек. Польское восстание и начало „Моск<овских> ведомостей“ совпадают: 1863 г. И с тех самых пор наши дела идут хуже и хуже. Между тем, он, возбужденный своею удачею в Польском деле, работал неутомимо, и сколько раз он громко и торжественно возвещал: наконец мы на прямом пути, наконец все идет прекрасно! Вы правы, Лев Николаевич, — люди — марионетки, которыми кто-то двигает, и они только воображают, что сами двигаются»⁸¹.

Но более справедливой оценкой деятельности Каткова Страховым, думается, станут не эти исполненные толстовско-шопенгауэровского пессимизма слова, а то, что он написал тогда, в июле 1887 г., Афанасию Фету о невосполнимости утраты и величии примера для каждого человека: «Катков — блистательный пример того, что может сделать частный человек, — пример, который должен нас ободрять, должен каждому показывать, что нечего жаловаться на невозможность действовать»⁸².

Катков, в отличие от Страхова, умер в славе, и это признание было им заслужено поистине неутомимой деятельностью на пользу Отечества. Казалось, вся Россия почтила его память благодарными откликами. Его знали за границей, где считали великим журналистом за огромное влияние на русскую политическую жизнь. Но скоро всё изменилось.

Розанов размышлял в 1914 г. на примере Каткова о бренности земной славы: «При жизни его значение, влияние, слава у нас и за границей — были огромны. Но когда он умер, то тело его как будто „рассыпалось“ (бывает). Ничего не осталось. И теперь — ни слуху, ни духу. Ужасная судьба»⁸³. Розанов отмечает, что Катков был лишь публицист, политик, а не литератор, и слава его померкла потому, что он был из практических государственных людей и, в сущности, ничего не сделал *в литературе*. И даже задается вопросом: «Не в этом ли суть, что взор Каткова был фиксирован на правительстве, а не на душе человеческой?»⁸⁴

Однако, думается, Розанов был в этом выводе неправ. Родина не забывает своих великих людей, на каком бы поприще они ни выступали. Катков не был забыт — он был



Н. Н. Страхов.
Снимок 1890-х гг.

⁸⁰ Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском... С. 394.

⁸¹ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки. Кн. 2.... С. 747–748.

⁸² А. А. Фет и его литературное окружение: в 2 кн. М., 2001. Кн. 2. С. 438.

⁸³ Розанов В. В. Когда начальство ушло... С. 468.

⁸⁴ Там же.

оболган и замолчан теми силами «литературного террора», с которыми он воевал при жизни. Но в этом его судьба перекликается с судьбами самых достойных и мыслящих представителей русской литературы и общественной мысли, которых тот же Розанов метко назвал «литературными изгнанниками».

И он не раз вспоминал Каткова в одном ряду со Страховым как тех консервативных публицистов и мыслителей, которых отказывалось читать и даже вспоминать радикально настроенное общество: «Катков — его имя даже не упоминается нигде. Не то чтобы его опровергать, но „не стоит и вспомнить“. Он до такой степени не есть „борец“ и „сила“, что его даже не толкают плечом. Просто „переезжают“, как через труп, который никогда не был живым человеком. Что такое Ив. и Кон. Аксаковы? Забыты, — и я не помню случая, чтобы кто-нибудь вспомнил. Страхов, Ап. Григорьев...»⁸⁵

Но справедливость рано или поздно торжествует: сегодня память о незаслуженно преданных забвению русских консервативных писателях и философах восстановлена, и они постепенно возвращаются к нам из долгого «литературного изгнания». Одним из свидетельств этого отрадного процесса стала посвященная 200-летию со дня рождения выдающегося деятеля русской культуры М. Н. Каткова основательная статья И. Б. Гаврилова, появившаяся в журнале «Христианское чтение». В ней выражается мнение всех сторонников объективного подхода к истории русской литературно-философской, политической и социальной мысли: «Хочется надеяться, что дальнейшее серьезное научное исследование религиозно-философского наследия и литературно-издательской деятельности Михаила Никифоровича Каткова позволит отказаться от сложившихся стереотипов и поверхностных взглядов и по достоинству оценить его вклад в развитие отечественной религиозно-философской мысли и православного просвещения...»⁸⁶.

Источники и литература

1. А. А. Фет и его литературное окружение: в 2 кн. М., 2001. Кн. 2.
2. Ред. [Аксаков И. С.] Заметка по поводу статьи в журнале «Время» (в 4 книге) «Роковой вопрос» // День. 1863. 1 июня. № 22. С. 1–2.
3. *Аполлон Григорьев*. Письма. М.: Наука, 1999.
4. *Арсеньев К.* Многострадальный писатель. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С.-Петербург, 1883 // Вестник Европы. 1884. № 1. С. 322–342.
5. *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 292–314.
6. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1990.
7. И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка / Сост. М. И. Щербакова. М.; Оттава, 2007.
8. *Катков М. Н.* Собр. соч.: в 6 т. СПб.: Росток, 2010–2012.
9. *Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов. Опыт ведения общественной дискуссии. Монография. СПб., 2010.
10. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: в 2 т. Оттава; М., 2003.
11. *Никитенко А. В.* Дневник: в 3 т. Т. 2. 1858–1865. ГИХЛ, 1955.
12. *Никольский Б.* Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. 1896. Т. 64. Апрель. С. 215–268 (отд. изд. СПб., 1896).
13. *Петерсон К.* По поводу статьи: «Роковой вопрос» в журнале «Время» // Московские ведомости. 1863. 22 мая. № 109. С. 3.
14. Письма Н. Н. Стрехова Ф. М. Достоевскому / Публ. А. С. Долинина // Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественного движения. / Под ред. И. К. Пиксанова и О. В. Цехновицера. М.; Л.: АН СССР, 1940. С. 255–281.

⁸⁵ Там же. С. 415.

⁸⁶ *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 192–214.

15. П. Н. [Ткачев П. Н.] Больные люди // Дело. 1873. № 3.
16. Протопопов М. Кладбищенская философия. Н. Страхов. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882 // Дело. 1882. № 6. Отд. II. С. 1–20.
17. П. Щ. [Щебальский П. К.] Заметка // Русский вестник. 1869. Август. С. 768–770.
18. П. Щ. [Щебальский П. К.] Литературные заметки. «Россия и Европа», соч. Н. Данилевского. Заря I–IV // Русский вестник. 1869. Май. С. 357–362.
19. Розанов В. В. Когда начальство ушло... (Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. Мимолетное. 1914 год). М.: Республика, 1997.
20. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001.
21. Рудаков В. Е. Последние дни цензуры в Министерстве народного просвещения (председатель СПб. цензурного комитета В. А. Цеэ) // Исторический вестник. 1911. Т. 125. Сентябрь. С. 984–987.
22. Самарин Ю. Ф. По поводу мнения «Русского Вестника» о занятиях философию, о народных началах и об отношении их к цивилизации // День. 1863. № 36. 7 сентября. С. 4–10.
23. Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Изд. 2-е. СПб., 1890.
24. Страхов Н. Из истории литературного нигилизма. 1861–1865. СПб., 1890.
25. Страхов Н. Н. Воспоминания об Аполлоне Александровиче Григорьеве // Григорьев А. Воспоминания. М.; Л, Academia, 1930. С. 430–517.
26. Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1990. С. 375–532.
27. Страхов Н. Об атомистической теории вещества // Русский вестник. 1860. Май. № 2. С. 143–194.
28. Фатеев В. А. «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 145–175.
29. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М., 1973 (серия «Литературное наследство»). Т. 86).
30. Штакениншейдер Е. А. Дневник и записки (1854–1886). М.; Л: Academia., 1934.
31. Щебальский П. Нигилизм в истории // Русский вестник. 1869. Апрель. С. 856–863.
32. Mazade, Charles de. Un Écrit sur la Pologne et le système russe // Revue de deux Mondes. Tome 46. 1863. 1 Août. Pp.756–763.

Valery Fateyev. M. N. Katkov and N. N. Strakhov. The History of the Relationship of Two Dissimilar Thinkers.

Abstract: The article is devoted to the relationships between two eminent representatives of Russian Conservatism in the second half of the 19th century — Mikhail Katkov, the influential editor of the magazine *The Russian Messenger* and the newspaper *Moscow News*, and the philosopher, literary critic and scientist Nikolay Strakhov, a representative of the Native Soil movement. Their relations, varying from mutual interest, conservative ideological affinity and literary co-operation to unfriendly publications and even periods of confrontation, have never been an object of scholarly research. The article traces all the principal stages in their relationships: the start of correspondence in the early 1860s and attempts at co-cooperation; a conflict that led to the closing of the Dostoyevskys' magazine *Time*; a new period of co-operation; temporary rupture owing to Katkov's conflict with Leo Tolstoy because of the novel *Anna Karenina*; renewal of their literary co-operation aimed at resisting radical trends. A special emphasis is laid on a struggle against nihilism that brought these two notable representatives of conservatism together. The comparative analysis of their views is based on a wide range of literary works and epistolary sources.

Keywords: Mikhail Katkov, Nikolay Strakhov, Conservatism, Native Soil Movement, national identity, Slavophilism, conservative protection concept, Russian Westernism, nihilism, radical opposition, Fyodor Dostoyevsky, Apollon Grigoryev, Ivan Aksakov, Leo Tolstoy.

Valery Aleksandrovich Fateyev — Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Publishing House “Rostok” (vfateyev@gmail.com).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

И. Б. Гаврилов

МИХАИЛ НИКИФОРОВИЧ КАТКОВ КАК ОХРАНИТЕЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ РУССКИХ НАЧАЛ

Статья посвящена теме охранения традиционных русских начал в трудах общественного деятеля, мыслителя, издателя и публициста Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887), 200-летие со дня рождения которого отмечалось в 2018 г. Показано, что последовательная защита интересов Церкви, государства и русского народа являлась основой его религиозно-философского мировоззрения как мыслителя и практической деятельности как просветителя. Главное внимание уделено раскрытию консервативного миропонимания Каткова на посту редактора журнала «Русский вестник» (1856–1887) и газеты «Московские ведомости» (1863–1887). В частности, дан обзор и краткий анализ публикаций, посвященных защите и изучению Православной Церкви. Отмечено, что в своей авторской публицистике и редакторской работе М. Н. Катков стремился максимально широко осветить религиозную жизнь русского народа, способствуя пробуждению в российском обществе интереса к церковным и духовно-нравственным вопросам. Также в контексте исследования политической философии мыслителя рассматривается его понимание фигуры православного монарха как блюстителя и охранителя Православной Церкви.

Ключевые слова: Катков М. Н., Православие, защита Православия, Православная Церковь, консерватизм, русская религиозная философия, русская классическая литература, антинигилистический роман, «Русский вестник», «Московские ведомости», охранительство, старообрядчество, раскол, веротерпимость, Церковь и государство, монархия, самодержавие, «русские начала».

В 2018 г. Россия отметила 200-летие со дня рождения выдающегося общественного деятеля, мыслителя, издателя, публициста Михаила Никифоровича Каткова. Личность и труды этого «профессора философии, сделавшегося журналистом»¹, вызывали и до сих пор вызывают самые противоречивые оценки. Как писал вдове Каткова князь Н. П. Мещерский, «поистине, все в нем и все его касавшееся было необычайно. Необычайна была вражда против него, необычайна благодарность к нему»².

Для своих многочисленных идейных противников М. Н. Катков всегда оставался «злым гением», «жрецом мракобесия», «литературным parvenu», место которого — «в больнице, бритым и под капельницей» (А. И. Герцен). Представители консервативного и национального направления в большинстве своем, напротив, стремились отдать должное талантам и образованности знаменитого просветителя: «телохранитель единства России» (Ф. И. Тютчев), «первый и величайший русский публицист» (К. Н. Леонтьев), «единственный умный и чуткий к истинно русским интересам и к твердым охранительным началам» журналист, «борец за русскую правду» (К. П. Победоносцев).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo777@mail.ru).

¹ [Некролог.] La Republique Française. Отзывы французской, бельгийской и итальянской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковой. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 205.

² Мещерский Н. Воспоминания о Каткове (Письма в Тверитино) // Воспоминания о Михаиле Каткове. М., 2014. С. 85.

Некоторые современники неодобрительно отзывались о личных качествах редактора «Московских ведомостей», но даже считавшие Михаила Никифоровича «гениальным оппортунистом» признавали его «практическим гением», «щитом и мечом Царства и Церкви», «вполне заслуживающим имени отца отечества за неустанную борьбу против наших хамов-Катилин» (К. Н. Леонтьев)³. В 1891 г. Константин Леонтьев писал отцу Иосифу Фуделю: «Катков лично производил на меня впечатление самого непрямого, самого фальшивого и неприятного человека; но... я не сомневаюсь ни на минуту, что Катков положил бы герою на плаху голову свою за Россию; если бы оказалось это нужным»⁴.

С другой стороны, знавшие его люди свидетельствовали: «...он являлся и нежным семьянином, и заботливым другом, и человеком общительным, в высшей степени благотворительным, самым добрым и снисходительным» (Н. А. Любимов)⁵.



Михаил Никифорович Катков

* * *

М. Н. Катков родился 1 ноября 1818 г. в Москве. Неразрывная связь с древней первопрестольной столицей Русского православного царства впоследствии отпечатлелась на мировоззрении мыслителя. Определяющим было и влияние глубоко верующей матери — Варвары Акимовны (1778–1850), которая, овдовев, вопреки материальным трудностям, сумела дать сыну не только твердое нравственное воспитание, но и самое лучшее классическое образование.

В годы учебы на словесном отделении Императорского Московского университета (1834–1838) Михаил Никифорович входил в знаменитый философский кружок Н. В. Станкевича, в котором также состояли К. С. Аксаков, В. Г. Белинский, В. П. Боткин, М. А. Бакунин и др. Участники кружка видели в нем «замечательное литературное дарование и большое расположение к философским занятиям»⁶.

В 1840 г., под влиянием немецкой философии, желая лучше познакомиться с учением Шеллинга, Катков совершил путешествие в Германию. Процесс становления религиозно-философских воззрений мыслителя отражен в его дневниковых записях и письмах берлинского периода: «Изучение логики не есть, стало быть, просто изучение: это сообщение с Творцом, высшее священнодействие; влияние его объемлет всего человека, и на каждом шагу он должен становиться чище и достойнее»⁷.

Пребывание за границей и основательное изучение религиозной философии Шеллинга оказали на молодого любознателя, в отличие от многих его современников, благотворное влияние — еще больше укрепили в вере и сблизили с родиной. «О России я думаю и мечтаю очень часто, — писал он, — и всякий раз более чувствую крепость

³ Леонтьев К. Н. Письма отшельника. Варианты и разночтения // Он же. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб., 2006. С. 438.

⁴ Он же. Переписка К. Н. Леонтьева и И. И. Фуделя (1888–1891) // Он же. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Приложение. Кн. 1. СПб., 2012. С. 281.

⁵ Любимов Н. А. Михаил Никифорович Катков (по личным воспоминаниям) // Воспоминания о Михаиле Каткове. С. 226.

⁶ Панаев И. И. Литературные воспоминания. М., 1950. С. 146.

⁷ Катков М. Н. Из писем к матери и брату // Русский вестник. М., 1897. № 8. С. 162–163.

связей, соединяющих меня с моим народом; знаю, знаю, но все же убежден — самую лучшую наградой за все мои труды, разумеется, в будущем, была бы хоть какая-нибудь польза, принесенная с моей стороны»⁸. По точному замечанию современной исследовательницы, «в лекциях Шеллинга по философии Откровения, соединявших идеализм и Священное Писание, он нашел созвучие своим собственным взглядам на мир, еще недостаточно сформированным, но в основе своей консервативным»⁹.

Знаменитое «замечательное десятилетие» — 1840-е гг. — явилось эпохой пробуждения русской философии, центральной темой которой становится вопрос национального призвания, «вопрос о месте России» в плане всемирной истории. Как отмечает прот. Г. Флоровский, тогда же происходило и окончательное размежевание двух непримиримых «партий» — западников и славянофилов¹⁰. Разделение это не обошло и М. Н. Каткова: по возвращении в Россию он резко порывает со своим бывшим приятелем В. Г. Белинским, который в то время страстно увлекся революционно-демократическими идеями и пришел к атеизму.



М. Н. Катков в молодости

В 1845 г. Белинский писал Герцену: «Истину я взял себе — и в словах „Бог“ и „религия“ вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова как следующие за ними четыре»¹¹. Катков же и в своих юношеских исканиях неизменно сохранял взращенную матерью глубокую религиозность¹².

В 1845 г. он был принят в университет адъюнктом по кафедре философии и читал лекции по истории философии, логике и психологии на словесном отделении. Однако успешная педагогическая карьера талантливого философа была прервана волной революций в Западной Европе. Опасаясь распространения революционных идей в России, император Николай I в 1850 г. издал Высочайшее повеление, согласно которому вводились значительные ограничения на преподавание политической философии в российских университетах: запрещалось читать лекции преподавателям, не имеющим духовного сана. Катков был вынужден покинуть кафедру.

В 1852 г. мыслитель женится на княжне Софье Петровне Шаликовой (1832–1913), младшей дочери известного русского писателя-сентименталиста, журналиста и издателя П. И. Шаликова (1768–1852). Семейная жизнь принесла ему счастье и многочадие: супруги имели девять детей¹³, многие из которых и их потомки оставили заметный след в истории

⁸ Цит. по: Катков М. Н. Имперское слово. М., 2002. С. 11.

⁹ Санькова С. М. Обучение М. Н. Каткова в Берлинском университете как переломный момент в становлении его мировоззрения // Вестник РГУ им. И. Канта. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 12. Калининград, 2008. С. 25.

¹⁰ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 247. Об атмосфере этого времени и специфике западничества и славянофильства см.: Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 254–258; Он же. Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.

¹¹ Белинский В. Г. Герцену А. И., 26 января 1845 г. // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12. М., 1956. С. 205.

¹² См.: Санькова С. М. Обучение М. Н. Каткова в Берлинском университете как переломный момент в становлении его мировоззрения. С. 21–26.

¹³ Согласно формулярному списку М. Н. Каткова и копиям метрик о рождении его детей, хранящимся в деле о дворянстве рода Катковых по фонду департамента герольдии Сената (РГИА. Ф. 1343. Оп. 23. Д. 2251).

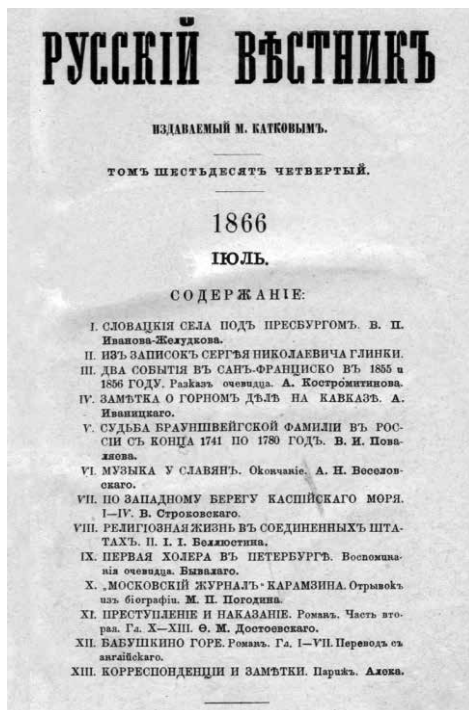
Отечества¹⁴. По свидетельству Н. П. Мещерского, «у Михаила Никифоровича... лучшие стороны его души являлись достоянием семьи и близких»¹⁵, «он был, если можно так сказать, страстный семьянин, с сердцем, отзывчивым на дружбу и на все доброе»¹⁶.

* * *

С воцарением императора Александра II и наступлением эпохи «оттепели» Катков в 1855 г. получает разрешение выпускать журнал «Русский вестник». Биографы отмечали, что с первых же номеров издание сосредоточило в себе лучшие силы русской интеллигенции, причем «взгляды редакции отличались необычайной широтой», соединяя вместе «корифеев славянофильства и западничества»¹⁷. Однако уже в 1858 г. временные либеральные союзники (Е. Ф. Корш, П. Н. Кудрявцев, А. В. Станкевич) покинули редакцию, и Михаил Никифорович полностью взял руководство журналом в свои руки.

Наиболее ярко патриотическая позиция главного редактора проявилась в полемике с революционно-демократическими изданиями. Так, его помощник в «Русском вестнике» Н. А. Любимов писал о трудах Каткова-просветителя по разоблачению лжепророков российской интеллигенции: «Деятели „Современника“, претендовавшие быть общественными учителями и вождями, изобличались в невежестве, сводились с пьедесталов; великаны обращались в размер ничтожеств»¹⁸.

Политика издателя была направлена на широкое освещение религиозной жизни русского народа, пробуждение в российском обществе интереса к церковной и духовно-нравственной проблематике. Это осуществлялось благодаря публикации произведений с положительными образами священников, монахов, старцев и в целом русского Православия (примеры — роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и роман-хроника Н. С. Лескова «Соборяне» с живыми и глубокими изображениями православных священнослужителей — старца Зосимы, протопопа Савелия Туберозова, священника Захарии Бенефактова и диакона Ахиллы Десницына¹⁹).



«Русский вестник»

¹⁴ Старший сын Каткова Павел дослужился до генерала, участвовал в Первой мировой и Гражданской войнах, умер в эмиграции. Внуки Михаил и Андрей погибли на фронте в Первую мировую войну. Внучка Ольга была замужем за одним из вождей Белого движения бароном П. Н. Врангелем.

¹⁵ Мещерский. Н. Воспоминания о Каткове (Письма в Тверитино). С. 76.

¹⁶ Там же. С. 97.

¹⁷ А—в С. Катков М. Н. // Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 8. Ибак — Ключарев. СПб., 1897. С. 551.

¹⁸ Любимов. Н. А. Михаил Никифорович Катков (по личным воспоминаниям). С. 317.

¹⁹ См.: Андреев М. А. Редакторская деятельность М. Н. Каткова и проблемы религиозной жизни в российском обществе второй половины XIX в. // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2013. № 4. С. 135–137.

Примечательно, что Ф. М. Достоевский, будучи редактором журнала «Время», сначала выступал оппонентом Каткова. Но позднее — уже в середине 1860-х гг. — он становится ведущим сотрудником «Русского вестника» и остается им до конца своей жизни. Автора «Преступления и наказания» привлекла бесстрашная борьба московского публициста с нигилизмом и защита национальных интересов России и русского народа, и в итоге два выдающихся охранителя стали ближайшими соратниками в консервативном стане.

Особое место в идейной концепции и содержании журнала отводилось так называемому антинигилистическому роману: «Взбаламученное море» (1863) А. Ф. Писемского (1820–1881); «Марево» (1864) В. П. Ключникова (1841–1892); «На ножах» (1870–1871) Н. С. Лескова (1831–1895); «Панургово стадо» (1870) и «Две силы» (1874) В. В. Крестовского (1840–1895); «Скрежет зубный» (1878) и «Злой дух» (1881) В. Г. Авсеенко (1842–1913); трилогия — «Четверть века назад» (1878), «Перелом» (1880), «Бездна» (1883) — Б. М. Маркевича и др.

Вершиной этого жанра стал роман-пророчество Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872), по поводу которого автор признавался: «То, что пишу, — вещь тенденциозная, хочется высказаться погорячее. (Вот завопят-то про меня нигилисты и западники, что ретроград!) Да черт с ними, а я до решительного слова выскажусь»²⁰. В другом письме Достоевский замечал: «Кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога. Ну, если хотите знать, — вот эта-то и есть тема моего романа»²¹.

Федор Михайлович показывает своего персонажа Петра Верховенского и его кружок идейными наследниками и прямыми последователями, с одной стороны, западников 1840-х гг. — Белинского, Грановского, Петрашевского, а с другой — Добролюбова, Чернышевского и прочих «властителей дум» молодежи. В посланном вместе

с отдельным изданием романа письме к наследнику престола, великому князю Александру Александровичу от 10 февраля 1873 г. писатель так говорит о подмеченной им преемственности поколений: «Это — почти исторический этюд, которым я желал объяснить возможность в нашем странном обществе таких чудовищных явлений, как нечаевское преступление. Взгляд мой состоит в том, что эти явления — не случайность, не единичны, а потому и в романе моем нет ни списанных событий, ни списанных лиц. Эти явления — прямое следствие вековой оторванности всего просвещения русского от родных и самобытных начал русской жизни... А между тем главнейшие проповедники нашей национальной самобытности с ужасом и первые отвернулись бы от нечаевского дела. Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они — прямые отцы Нечаева. Вот эту родственность и преемственность мысли, развившейся от отцов к детям, я и хотел выразить в произведении моем»²².



Федор Михайлович Достоевский

²⁰ Достоевский Ф. М. Майкову А. Н., 25 марта 1870 г. // *Он же*. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. Л., 1986. С. 116.

²¹ *Он же*. Майкову А. Н., 9 октября 1870 г. // *Он же*. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 145.

²² *Он же*. Романову А. А., 10 февраля 1873 г. // *Он же*. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 260.

В 1863 г. Катков берет в аренду газету «Московские ведомости», быстро превратив скромное университетское издание в самый влиятельный политический печатный орган Российской империи. Став главным редактором накануне своего 45-летия, «трибун Страстного бульвара» продолжал это просветительское служение на протяжении почти четверти века — до конца жизни.

Высоко ценил труды Михаила Никифоровича обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Особенно активным их сотрудничество стало в период общественно-политического кризиса рубежа 1870–1880-х гг. Победоносцев писал тогда Каткову: «Читаю с отрадой Ваши прекрасные статьи, которые бьют молотом в больное место. Дай Боже Вам подвизаться крепко на защиту правды русского чувства и русских интересов»²³.

Одно из центральных мест в авторской публицистике и в изданиях М. Н. Каткова в целом занимает тема православия. Сохранилось множество свидетельств о глубокой личной религиозности и твердой приверженности издателя Православной Церкви. Так, даже идейно неблизкий ему В. С. Соловьев вспоминал разговор с Катковым «о воскресении мертвых и о духовной телесности», после которого у него не осталось «никаких сомнений в искренности и глубине его личных религиозных убеждений»²⁴. Как замечает современная исследовательница, «Москва знала Каткова набожным человеком. Его уважали как храмоздателя и старосту лицейской церкви. Было общеизвестно, что в любой час он пешком ходит на Остоженку в церковь Лицея, чтобы помолиться уединенно, а в дни престольных праздников Катковы направляются туда всей семьей»²⁵. Кроме того, будучи человеком не просто верующим, но истовым сыном Церкви, просветитель участвовал в различных общественных церковных организациях — состоял членом Православного миссионерского общества, почетным членом Московской духовной академии (которую он в письмах даже называет «родным приютом, куда отныне, среди борьбы, могу я мысленно обращаться, ища освежения и укрепления сил в минуты их упадка»²⁶).

Как отмечено выше, в своих изданиях Катков стремился всесторонне осветить жизнь Церкви, имеющей «особо важное значение в объединении государства и единении нации» в силу приоритета «нравственных законов над всеми государственными и общественными институтами»²⁷. Он и сам неоднократно писал статьи на церковные темы, и привлекал к сотрудничеству известных церковных авторов, прежде всего — профессоров Московской духовной академии: профессора по кафедре истории и обличения русского раскола Н. И. Субботина, профессора по кафедре церковной истории А. П. Лебедева, протоиерея Д. Ф. Касицына, С. К. Смирнова, заслуженного экстраординарного профессора В. Н. Потапова, И. Н. Корсунского, В. Г. Назаревского и др. Также в журнале публиковались профессора Киевской духовной академии: историк религиозного искусства, археолог Н. И. Петров, профессор по кафедре общей церковной истории А. Д. Воронов, многие православные священнослужители. Михаил

²³ Цит. по: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М., 2010. С. 201.

²⁴ *Соловьев В. С.* Несколько личных воспоминаний // *Катков М. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. СПб., 2012. С. 554–555.

²⁵ *Изместьева Г. П.* Михаил Никифорович Катков // *Вопросы истории.* М., 2004. № 4. С. 89.

²⁶ *Перевалова Е. В.* Защита Православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости» // *Проблемы полиграфии и издательского дела.* М., 2016. № 4. С. 74.

²⁷ Там же. С. 73.



Дом № 10 на Страстном бульваре, где жил и трудился М. Н. Катков

Никифорович печатал публицистические и научные статьи, обзоры и рецензии на церковную литературу, воспоминания, письма и записки пастырей.

Нельзя не отметить то огромное внимание, которое уделялось Катковым проблеме сект и раскола. Будучи твердым сторонником Церкви, публицист, тем не менее, выступал против насильственных методов в отношении старообрядцев и указывал на их положительные качества — приверженность «охранительным началам старорусских устоев», несклонность к революционной деятельности и атеистическому нигилизму и материализму. Перечислим лишь некоторые принадлежащие его перу передовицы «Московских ведомостей» на тему раскола: «Веротерпимость, ее сущность и границы. Раскол» (1864), «Причина происхождения раскола и путь к его уничтожению» (1864), «Историческое обозрение старообрядческого раскола и о необходимости изучения различных раскольничьих сект» (1866), «Отношение Православия к единоверию» (1869), «Старообрядческий школьный вопрос» (1872), «Вопрос о раскольничьих браках» (1874), «Шаткость воззрения на единоверие и нужды единоверия» (1874), «Дарование льгот раскольникам» (1883) и т. д.

Достойны также внимания многочисленные публикации в «Русском вестнике» и «Московских ведомостях» по греко-болгарскому церковному конфликту, который в 1860–1870-е гг. превратился в одну из главных проблем для российской дипломатии в рамках Восточного вопроса. Официально в России было заявлено о нейтралитете в греко-болгарской распре, но по факту общественность и свободная пресса, в том числе и издания Каткова, поддерживали болгарскую сторону. Однако нужно подчеркнуть широту позиции издателя — он предоставлял авторам возможность высказывать и иные точки зрения. Так, известный православный богослов, церковный публицист и государственный деятель Т. И. Филиппов вместе с К. Н. Леонтьевым выступали с критикой проболгарских настроений власти и общественности.

Филиппов отдавал в этом споре предпочтение доводам Константинопольского Патриархата. В частности, в статье «Решение болгарского вопроса» (1870)

он предлагает впервые после 787 г. созвать церковный собор, чтобы урегулировать проблему в связи с созданием автокефальной Болгарской Церкви. Автор приводит многочисленные аргументы и исторические свидетельства, которые обращает в «подкрепление требования Патриарха Григория подвергнуть греко-болгарское дело рассмотрению и суду всей Церкви»²⁸. Он убежден, что «не только благо Православной Церкви вообще, но и благо самих болгар требует, чтобы они не домогались совершенного отделения от Вселенского Патриарха и полной церковной самостоятельности, которой искать им было бы естественно и безопасно, если бы они, подобно русским или жителям Эллады, составляли отдельное и самостоятельное политическое тело»²⁹.

Что же касается К. Н. Леонтьева, то именно с подачи редактора «Русского вестника» он и взялся за эту тему и начал писать «статьи Каткову в защиту Церкви»³⁰.

В своей статье мыслитель обвиняет обе стороны — и греков, и болгар — в филетизме, т. е. «во внесении племенных интересов в церковные вопросы, в употреблении религии политическим орудием». При этом он характеризует болгарский филетизм как оборонительный, стремящийся лишь «очертить пределы своего племени», а греческий — как «завоевательный», ищущий «перейти пределы эллинизма»³¹.

Размышляя об интересах «официальной России» в Восточном вопросе, Леонтьев видит ее задачу в том, чтобы «поддерживать и защищать гражданские права христиан и вместе с тем умерять по возможности пыл их политических стремлений», называя этот путь умеренным и отличая его от пути «неофициальной России», тяготеющей к «узкому славизму»³². По мнению философа, интересы России носят «какой-то нравственный характер поддержки слабейшего, угнетенного». В этом он находит ее политическую судьбу, — не политическое искусство, а некий «исторический фатум»³³.

Греко-болгарскую распрю Леонтьев называет «малым Восточным вопросом», частью большого Восточного вопроса, суть которого, по его мнению, состоит в неизбежном грядущем столкновении «грубой и неверующей рабочей республики», возникающей на месте прежней «великой и благородной христианской и классической Европы», с племенами и государствами Востока, несущими в себе «залог самобытной жизни», в котором весь Восток встанет «оплотом против безбожия, анархизма и всеобщего огрубения»³⁴. Таким образом, мыслитель рассматривал Восточный вопрос шире, чем споры греков с болгарскими или болгар с турками: он противопоставлял весь «Восток» (включая Россию, Грецию, славян и даже неправославные страны) как оплот традиции и религии — странам Западной Европы, охваченным революционным брожением.



Тертий Иванович Филиппов

²⁸ Филиппов Т. И. Решение болгарского вопроса // *Он же*. Русское воспитание. М., 2008. С. 164.

²⁹ Там же. С. 166.

³⁰ Леонтьев К. Н. Моя исповедь // *Он же*. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2006. С. 231.

³¹ *Он же*. Панславизм и греки // *Он же*. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. С. 187.

³² Там же. С. 195.

³³ Там же. С. 196.

³⁴ Там же. С. 208–209.



Константин Николаевич Леонтьев

Ф. М. Достоевский писал в 1873 г. по поводу мыслей Леонтьева М. П. Погодину: «Читали ли Вы... в „Русском вестнике“, февраль этого года, статью „Панславизм и греки“ Константинова (не Леонтьева ли, печатавшего уже кое-что и давно уже о Востоке)?.. Меня поразило особенно последний вывод о том, что, собственно, должен означать для России Восточный вопрос отныне? (Борьба со всей идеей Запада, т. е. с социализмом.) Страннее всего, что „Русский вестник“ это у себя напечатал, правда, с оговоркою»³⁵.

В целом же, как отмечает Е. В. Перевалова, публикации «Московских ведомостей» и «Русского вестника» по церковной тематике отличались «подлинно православным пониманием вопросов и неподдельной озабоченностью судьбами Православной Церкви в России и в мире»³⁶.

Нужно сказать и о том, что русские консерваторы в большинстве своем выступали против отделения Церкви от государства. Так, К. П. Победоносцев утверждал, что государство, «отрешенное от Церкви, становится бездуховным, равнодушным к верованию», а обособленная Церковь — повисшей в воздухе, «без почвы, без ограды, без органической связи с обществом»³⁷. Такую же позицию занимал и М. Н. Катков. Однако в критической литературе советского периода утвердился взгляд на публициста как на государственного идеолога, стремившегося подчинить Церковь государству, использовать ее для достижения чуждых ей политических целей. Обращение к текстам самого Михаила Никифоровича не подтверждает этот догмат современной «катковианы». Укажем названия только некоторых статей публициста: «Превращение христианской Церкви в бюрократический механизм» (1868), «Гнет, тяготеющий над русской церковной жизнью» (1871), «Огрубление нашего церковного быта. Польза допущения всенародного пения в церквах» (1873), «Новая выдумка: русский „клерикализм“» (1882), «Гонение на Православие в России» (1884).

Очевидно, что Катков последовательно выступал против «механического» и «полицейского» вмешательства государства в дела Церкви. Важное замечание о его воззрениях делает О. Л. Фетисенко: просветитель хотел не разрушить, а реформировать синодальный строй — предлагал ослабить государственный присмотр за Церковью, «полицейскую опеку», оживить церковную жизнь; мыслил Церковь как свободную, но не обособленную³⁸. Так, в 1868 г. он писал: «Ей (Церкви. — И. Г.) не может принадлежать государственная власть, но потому же самому она не может быть также и полицейским учреждением, не слабея в своем существе, не лишаясь своего духа. Ошибочно было бы думать, что Церковь, опираясь на силу, ей не свойственную, может в то же время сохранять в себе и ту силу, которая ей свойственна. Нет, одно

³⁵ Достоевский Ф. М. Погодину М. П., 26 февраля 1873 г. // *Он же*. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. Л., 1986. С. 263–264.

³⁶ Перевалова Е. В. Защита Православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости». С. 80.

³⁷ Победоносцев К. П. Церковь и государство // *Он же*. Pro et contra. Личность, общественно-политическая деятельность и мировоззрение Константина Победоносцева в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 1996. С. 83.

³⁸ См.: Фетисенко О. Л. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX в.). СПб., 2012. С. 301–302.

из двух. Чем более Церковь, как и всякое духовное дело, опирается на силу, ей внешнюю, тем более бездействует она внутренне. Дух, без которого люди начинают обходиться, отлетает от них, и дело, лишенное жизни, подпадает под закон механизма. Истина — только там, где есть убеждение в ней, где есть вера в ее силу. Если люди привыкают поддерживать свое дело механическими способами, то дело мертвеет в их руках, и они теряют веру в него»³⁹. В одной из поздних передовиц «Московских ведомостей» издатель провозглашает: «Церкви и с ней всему народу — свобода, а власть, полная и нераздельная, — Царю, — вот наша система»⁴⁰.

Воззрения Михаила Никифоровича на Православную Церковь и ее роль в обществе формировались под влиянием многих выдающихся церковных деятелей: митрополита Филарета (Дроздова), архиепископа Николая (Касаткина), епископа Игнатия (Рождественского), сербского митрополита Михаила (Йовановича), архиепископа Леонида (Краснопевкова), ректора Московской духовной академии (1878–1886) протоиерея С. К. Смирнова и др.

Особого внимания заслуживают взаимоотношения московского публициста с митрополитом Филаретом (Дроздовым). Катков неоднократно писал о владыке как о великом святителе и первым заговорил о необходимости публикации и изучения его литературного наследия: «Отныне он (свт. Филарет. — И. Г.) становится неистощимым предметом изучения, которое не преминет внести новые силы в наше сознание, в наше просвещение. Прошедшая жизнь великого ума, следившего за всем, на все отзывавшегося и во всем принимавшего участие, снова вступит в действие для созерцающей мысли и разумения»⁴¹. При жизни иерарх внимательно следил за литературной и общественной деятельностью просветителя, особенно с 1863 г., когда тот возглавил «Московские ведомости» и получил от него на свои труды архиерейское благословение. Патриотическая позиция Каткова «не могла не привлечь на его сторону святителя.., который и сам же держался тех же воззрений... и издавна руководился теми же началами русской государственной жизни»⁴².



Святитель Филарет Московский

* * *

Активно участвуя в обсуждении реформ императора Александра II, Михаил Никифорович стремился соединить социальное реформаторство с верностью традиционным русским началам — православию и самодержавию. Он так или иначе направлял движение государственных преобразований во многих областях — судебной,

³⁹ Катков М. Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовенстве // Московские ведомости. М., 1868. № 40. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_neobhodimost_unichtojeniya.html (дата обращения: 15.05.2018).

⁴⁰ Он же. Величие власти русского Царя // Московские ведомости. М., 1883. № 129. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_velichie_vlasti_russkogo_carya.html (дата обращения: 15.05.2018).

⁴¹ Катков М. Н. По поводу погребения митрополита Филарета // Он же. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1867 г. № 262. М., 1897. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pogrebeniya_mitr_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).

⁴² [Некролог.] Сергиев Посад. Письменные заявления. Памяти М. Н. Каткова. С. 119.



Московский Императорский лицей в память Цесаревича Николая

крестьянской, военной и т. д. Но, пожалуй, главным его достижением стала грандиозная реформа системы российского образования — от начального и гимназического до университетского. Именно в усовершенствовании образования бывший университетский профессор видел основу для борьбы с нигилизмом и усиления положительных элементов в общественной жизни. В 1884 г. он писал: «Если с прямого пути собьются лишь некоторые классы общества, так называемая интеллигенция, то в благоприятное время сама жизнь еще как-нибудь исправит зло и создаст новую интеллигенцию. Но если помутятся здравый смысл народа и народная совесть, если поколеблется материк, то исправление трудно и тяжкие катастрофы станут неизбежными»⁴³.

Говоря о народной школе в пореформенной России, мыслитель связывал ее развитие с Православной Церковью: «Ни к чему иному не может примыкать народная школа, как к Церкви. Только священнослужитель может быть по преимуществу призванным народным учителем. Итак, Церковь — вот истинная опора народной школы»⁴⁴.

Катков выступал сторонником системы классического образования и старался доказать ее преимущества и практически. 13 июля 1868 г. вместе со своим ближайшим другом и соратником П. М. Леонтьевым он создает Лицей цесаревича Николая (в честь рано умершего старшего сына Александра II), получивший покровительство наследника престола цесаревича Александра Александровича, будущего императора. Спецификой заведения была теснейшая связь с Православной Церковью и опора на классические языки, а также особая работа с одаренными детьми: в специально созданную при нем Ломоносовскую семинарию со всей страны отбирались самые талантливые ученики — выходцы из крестьян и мещан. Лицей имел свои домовую церковь, баню, больницу. Назовем лишь некоторые знаменитые имена выпускников: Ю. А. Кулаковский (1855–1919, выдающийся византолог), И. Ф. Романов-Рцы

⁴³ Катков М. Н. Церковно-приходские школы // Московские ведомости. М., 1884. № 347, 348. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_cerk_prih_shkol.html (дата обращения: 1.02.2019).

⁴⁴ Он же. Церковь и народная школа // Московские ведомости. М., 1882. № 290. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_cerkov_i_narodnaya_shkola.html (дата обращения: 1.02.2019).

(1859–1913, публицист и литературный критик), А. Н. Волжин (1860–1933, предпоследний обер-прокурор Святейшего Синода), князь А. Н. Лобанов-Ростовский (1862–1921, председатель Совета «Русского Собрания»), С. В. Симанский (1877–1970, будущий Патриарх Московский и всея Руси Алексий I), Н. С. Арсеньев (1888–1977, религиозный философ-эмигрант) и др.

* * *

В своей политической философии М. Н. Катков придерживался «разумного консерватизма», согласно которому какое-либо улучшение возможно лишь при сохранении естественно-органических основ. Эту закономерность он находил не только в природных явлениях, но и в историческом процессе: «Всякое преобразование, всякое усовершенствование может происходить только на основании существующего с сохранением всех его сил, всех его значительных элементов. Общественное устройство не может по произволу отказываться от того или другого начала, которое требуется его нормой»⁴⁵. Исходя из этого убеждения, одной из главных тем в поздней публицистике Каткова становится защита исторического самодержавия, на протяжении многих веков выступавшего волевым двигателем всех деяний русского государства.

Идейной почвой противостояния мыслителя в 1870–1880-е гг. попыткам проведения либеральных политических реформ, направленных на ограничение в России самодержавия, служило православное учение о монархии, занимавшее видное место в русской богословской и консервативной мысли второй половины XIX в.

Так, почитаемый московским публицистом митрополит Филарет (Дроздов) писал: «Благо народу и государству, в котором единым, всеобщим и вседвижущим средоточием, как солнце во вселенной, стоит Царь, свободно ограничивающий свое неограниченное самодержавие волею Царя Небесного, мудростию, яже от Бога... Бог по образу Своего Небесного единоначалия утвердил на земле Царя; по образу Своего Небесного вседержительства устроил на земле Царя самодержавного; по образу Своего Царствия непреходящего... поставил на земле Царя наследственного... Народ, чтущий Царя, тем самым благоугождает Богу, потому что Царь есть устройство Божие»⁴⁶. Другой святой современник Каткова, епископ Феофан Затворник (Говоров) предупреждал: «Издавна охарактеризовались у нас коренные стихии жизни русской, и так сильно и полно выражаются привычными словами: Православие, самодержавие и народность. Вот что и надобно сохранять! Когда ослабеют или изменятся сии начала, русский народ перестанет быть русским. Он потеряет тогда свое священное трехцветное знамя!»⁴⁷

По мнению современных исследователей, Катков оставался верным духу и букве знаменитой Уваровской триады, выражавшей собой сущность русского консерватизма XIX в., а с годами его позиция становилась все более промонархической и «хранительной»⁴⁸.

Согласно этой позиции, монарх, стоящий выше любых частных интересов, связывает «воедино все сословия народа», а монархия наилучшим образом разрешает социальные противоречия, давая возможность развития широкого народного самоуправления и обеспечивая народную свободу больше, чем «конституционализм» и «представительство». Самодержавная монархия, «органически связанная

⁴⁵ *Он же*. К какой принадлежим мы партии? // Русский вестник. М., 1862. № 2. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_k_kakou_partii.html (дата обращения: 1.02.2019).

⁴⁶ *Филарет (Дроздов), митр.* Христианское учение о Царской власти и об обязанностях верноподданных. Мысли, вкратце извлеченные из проповедей Филарета, митрополита Московского. Изд. 4-е. М., 1906. С. 16–17, 14, 32.

⁴⁷ *Феофан Затворник, свт.* Слово на Рождество Пресвятой Богородицы и день рождения Наследника Цесаревича Николая Александровича // *Он же*. Любовью назидая. Слова и проповеди. М., 2008. С. 393.

⁴⁸ *Ширинянц А. А.* Катков Михаил Никифорович // *Он же*. Нигилизм или консерватизм? (Русская интеллигенция в истории политики и мысли). М., 2011. С. 510–511.

с национальной почвой страны», ее историей, прошлым и будущим, представляется Каткову-консерватору единственно возможной формой правления в России⁴⁹. По точному замечанию С. М. Саньковой, мыслитель «относился к приверженцам монархии как институту, выступаая за единовластие, предполагающее взаимную ответственность. В данном случае самодержавие воспринималось не как часть бюрократической машины, а как стоящий над ней гарант законности, являясь не синонимом произвола, а его антитезой»⁵⁰.

В статье 1863 г. «Самодержавие Царя и единство Руси» Катков писал: «Все разное в общем составе России, все, что, может быть, исключает друг друга и враждует друг с другом, сливается в одно целое, как только заговорит чувство государственного единства. Благодаря этому чувству Русская земля есть живая сила повсюду, где имеет силу Царь Русской земли. Никакие изменения в нашем политическом быте не могут умалить или ослабить значение этой идеи»⁵¹.

Царская власть рассматривается публицистом как великая созидательная сила, удерживающая государственный и народный организм от распада и гибели: «В России есть только одна воля, которая имеет право сказать „я — закон“. Перед нею 70 миллионов преклоняются как один человек. Она есть источник всякого права, всякой власти и всякого движения в государственной жизни. Она есть народная святыня... Народ верит, что сердце Царево в руке Божией. Оно заколеблется — колеблется и падает все»⁵².

В драматичный и переломный момент российской истории, когда остро встал вопрос, останется ли Россия самодержавной монархией или пустится в неизведанные преобразования, чреватые народнической революцией под социалистическими лозунгами, М. Н. Катков громко провозгласил необходимость для государства «царского пути»: «Предлагаю много планов... Но есть один царский путь. Это — не путь либерализма или консерватизма, новизны или старины, прогресса или регресса. Это и не путь золотой середины между двумя крайностями. С высоты царского трона открывается стомиллионное царство. Благо этих ста миллионов и есть тот идеал и вместе тот компас, которым определяется и управляется истинный царский путь»⁵³.

Будучи убежденным монархистом, мыслитель глубоко осмыслил значение монархического начала в русской истории. По его мнению, монархия создала православную Россию и является главным источником русской свободы и суверенитета. «Только по недоразумению, — пишет Катков, — думают, что монархия и самодержавие исключают „народную свободу“, — на самом же деле она обеспечивает ее более, чем всякий шаблонный конституционализм. Только самодержавный Царь мог без всякой революции одним своим манифестом освободить 20 миллионов рабов»⁵⁴. В этом московский публицист был един со своим постоянным автором, Ф. М. Достоевским, который также писал «о самодержавии как о причине всех свобод России. Тут-то разница во взглядах русских иностранцев и русских — русских, по-иностранному — тирания, по-русски — источник всех свобод»⁵⁵.

Как разъясняет Л. А. Тихомиров, хотя Катков нигде «систематически» не изложил своего учения о самодержавии, его взгляды по этому вопросу свободны от разноречия

⁴⁹ Там же. С. 512.

⁵⁰ Санькова С. М. Проблема различных подходов к определению понятия «самодержавие» применительно к политическим взглядам М. Н. Каткова // Герценовские чтения-2006. Актуальные проблемы социальных наук. СПб., 2006. С. 50.

⁵¹ Катков М. Н. Самодержавие Царя и единство Руси // Он же. Имперское слово. С. 111.

⁵² Он же. Исключительное господство бюрократии и Верховная власть // Он же. Имперское слово. С. 200.

⁵³ Катков М. Н. Единственный царский путь // Московские ведомости. М., 1881. № 114. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_edinstvenniy.html (дата обращения: 1.02.2019).

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Достоевский Ф. М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Он же. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. С. 278.

и представляют собой стройную картину. Царь, по учению Каткова, — «это некоторое воплощенное в едином лице единство и сила России... „В России множество племен, но все эти разнородные племена великого русского мира составляют его живые части и чувствуют свое единство с ним в единстве государства, в единстве Верховной власти — в Царе, в живом олицетворении этого единства“ (Моск. Вед. № 9 за 1863 г.). Это единство царя и России, царя и Верховной власти, царя и государства Катков излагал много раз. „Где же могут заключаться права и интересы Государя, как не в его государстве? Россия сильна именно тем, что народ ее не отделяет себя от своего Государя. Не в этом ли единственно заключается то священное значение, которое русский Царь имеет для русского народа?“ (1867 г. № 88)»⁵⁶.

В формировании русского самодержавия Михаил Никифорович видит тысячулетнюю работу отечественной истории: «Монархическое начало росло одновременно с русским народом. Оно собирало землю, оно собирало власть, которая в первобытном состоянии бывает разлита повсюду, где только есть разница между слабым и сильным, большим и меньшим. В отобрании власти у всякого над всяким, в истреблении многовластия состоял весь труд и вся борьба русской истории»⁵⁷. В этом многовековом историческом делании Катков выделяет и особенное участие Православной Церкви: «Борьба эта, которая в разных видах и при разных условиях совершалась в истории всех великих народов, была у нас тяжкая, но успешная благодаря особенному характеру Православной Церкви, которая отрелась от земной власти и никогда не вступала в соперничество с государством»⁵⁸.

В передовице от 7 сентября 1882 г. публицист подчеркивает церковное значение власти русского царя как служения по защите, распространению и укреплению православия, какое несли и византийские императоры, начиная со св. Константина Великого: «Всякая власть от Бога, учит наша Церковь. Но русскому Царю дано особое значение, отличающее его от других властителей мира. Он — не только Государь своей страны и вождь своего народа, — он Богом поставленный блюститель и охранитель Православной Церкви, которая не знает над собой земного наместника Христова и отрелась от всякого действия, кроме духовного, предоставляя все заботы о своем земном благосостоянии и порядке освященному ею вождю великого православного народа. Русский Царь есть более чем наследник своих предков; он — преемник кесарей восточного Рима, строителей Церкви и ее Соборов, установивших самый Символ христианской веры. С падением Византии поднялась Москва и началось величие России. Вот где тайна той глубокой особенности, которой Россия отличается среди других народов мира. Высоко призвание Государя России, но и обязательно — более обязательно, чем всякая другая власть на земле. Носить этот сан требуется не только с достоинством, но с благоговением. Его обязанности выше всех его прав. Для народа, составляющего Православную Церковь, русский Царь — предмет не просто почтения, на которое имеет право всякая законная власть, но — священного чувства, — в силу его значения в домостроительстве Церкви»⁵⁹.

В своей критической оценке политической философии М. Н. Каткова Л. А. Тихомиров отмечает ее некоторую практическую неразработанность, в частности, в вопросе о том, какими путями может осуществляться «причастие русских к „политическим обязанностям“ своим»: «Ясностью и разработанностью способов действия оказывается снабжена только именно бюрократия, а Верховная власть и подданные не имеют этого блага. Катков не делал такого печального вывода, но должен бы был его сделать, если бы рассуждал как мыслитель, а не как публицист, человек партии. Очень возможно,

⁵⁶ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 2010. С. 332–333.

⁵⁷ Катков М. Н. Наши аномалии и судебная республика // Московские ведомости. М., 1884. № 12. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_nachi_anomalii.html (дата обращения: 1.02.2019).

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Он же. По поводу прибытия в Москву Государя и Государыни // Московские ведомости. М., 1882. № 249. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pribytiya.html (дата обращения: 1.02.2019).

что он вполне понимал недоделанность нашей монархической „конституции“ и неизбежное при этом всесилие бюрократии, которая еще при императоре Николае Павловиче остряла, что „самодержцев самих держит“⁶⁰. Но это упущение объясняется тем, что «Катков был весь век не мыслителем, даже не пропагандистом, а вечным бойцом, ультрапрактическим адвокатом и прокурором»; «о своей деятельности Катков говорит: „Право публичного обсуждения государственных вопросов мы поняли как служение государственное во всей силе этого слова“ (1866 г. № 151). И это вовсе не взгляд „первого периода“ жизни. Он у Каткова не изменился никогда»⁶¹.

* * *

Жизненный путь Михаила Никифоровича завершился 20 июля 1887 г., в его подмосковной усадьбе Знаменское Подольского уезда Московской губернии. Кончина выдающегося просветителя была истинно христианской: во все время предсмертной болезни он неоднократно приобщался Святых Таин и был напутствован елеосвящением. Коренной москвич, Катков упокоился в любимой им первопрестольной столице на кладбище Алексеевского монастыря.

Приведем здесь некоторые отклики церковной и светской прессы на кончину публициста, хорошо отражающие его положительную роль как защитника традиционных русских начал. Так, автор церковной газеты свидетельствует, что Катков беспощадно громил «злокозненно переданные нам извне затеи „правового порядка“ и как бы грудью целого русского народа отстаивал драгоценное наследие его истории — Православную веру и самодержавную власть... Раскрывал всю глубину

обуявшего нас зла и заглушал собою бесстыдное рукоплескание убийцам и разрушителям веками сплотившейся жизни Русского Царства»⁶². Причем он «смотрел на русского человека не только как на гражданина, но и как на христианина, которого высшие идеалы есть Бог и вечность»⁶³. В памяти многих своих современников М. Н. Катков остался «образцом христианина и гражданина», «охранявшим духовно историческую личность русского народа», «представителем и выразителем» народных мыслей⁶⁴. В нем справедливо усматривали «явление небывалое, беспремерное, положение исключительное... Постоянное соединение государственного деятеля и публициста в одном лице, самое понимание обязанностей публициста как стража государственных интересов»⁶⁵.

Михаил Никифорович оставил после себя не только благодарную память православной России, но и множество верных учеников — «птенцов гнезда Каткова»,



Михаил Никифорович Катков

⁶⁰ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 336.

⁶¹ Там же. 335.

⁶² [Некролог.] Московские церковные ведомости. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова. С. 147.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Аверкиев Д. О значении М. Н. Каткова. Памяти М. Н. Каткова. С. 131–141.

⁶⁵ [Гиляров-Платонов Н. П.] Современные известия. № 202. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова. С. 150.

продолжателей его дела. К его ближайшим сотрудникам в той или иной мере могут быть отнесены Д. В. Аверкиев, Ю. С. Карцов, П. А. Кулаковский, Н. А. Любимов, С. С. Татищев, П. К. Щебальский, а также ряд выдающихся мыслителей и публицистов национально-консервативного направления: В. А. Грингмут, Ю. Н. Говоруха-Отрок, Л. А. Тихомиров и др.⁶⁶

К. Н. Леонтьев предлагал еще при жизни знаменитого издателя поставить ему памятник на Страстном бульваре, напротив редакции «Русского вестника». Однако этот призыв не был услышан русским обществом и, к сожалению, Россия до сих пор ни в каком проявлении так и не воздала должное заслугам своего верного сына, наследие которого сохраняет актуальность и в наши дни.

Завершим статью словами одного из наиболее верных и преданных последователей мыслителя, Владимира Андреевича Грингмута, ставшего после смерти своего учителя директором Катковского лицея и редактором «Московских ведомостей»: «Блестящие статьи Михаила Никифоровича, которые казались такими меткими по отношению лишь к тем специальным инцидентам нашей государственной жизни, которыми они были вызваны, окажутся теперь — на расстоянии... лет — проявлениями не минутной, а вечной истины, так как они, по существу своему, столь же применимы к настоящему времени, как и к прошедшему, а следовательно, и к будущему»⁶⁷.

Источники и литература

1. А-в С. Катков М. Н. // Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 8. Ибак — Ключарев / Издан под наблюдением председателя Императорского Русского исторического общества А. А. Половцова. СПб.: Императорское Русское историческое общество, 1897. С. 548–560.

2. Андреев М. А. Редакторская деятельность М. Н. Каткова и проблемы религиозной жизни в российском обществе второй половины XIX в. // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2013. № 4. С. 135–137.

3. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12: Письма: 1841–1848 / Подгот. текста и примеч. К. П. Богаевской; ред. Ю. Г. Оксман. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. 596 с.

4. Воспоминания о Михаиле Каткове / Сост., предисл. и коммент. Г. Н. Лебедевой. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 616 с.

5. Гаврилов И. Б. Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.

6. Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 254–258.

7. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. Дневник писателя за 1876 г. Ноябрь–декабрь / Подгот. текста, примеч. В. Е. Ветловской и др.; ред. Е. И. Кийко, Г. М. Фридендер. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1982. 518 с.

8. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 1. Письма, 1869–1874 / Подгот. текста, примеч. А. В. Архиповой и др. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986. 573, [1] с.

9. Измestьева Г. П. Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории. М., 2004. № 4. С. 71–92.

⁶⁶ См.: Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова: Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. СПб., 2016.

⁶⁷ Грингмут В. А. М. Н. Катков как государственный деятель // Катков М. Н. Собрание сочинений. Т. 6. С. 481.

10. Катков М. Н. Величие власти русского Царя // Московские ведомости. М., 1883. № 129. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_velichie_vlasti_russkogo_carya.html (дата обращения: 15.05.2018).
11. Катков М. Н. Единственный царский путь // Московские ведомости. М., 1881. № 114. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_edinstvenniy.html (дата обращения: 1.02.2019).
12. Катков М. Н. Из писем к матери и брату // Русский вестник. М., 1897. № 8. С. 132–177.
13. Катков М. Н. Имперское слово. М.: Журнал «Москва», 2002. 502 с.
14. Катков М. Н. К какой принадлежим мы партии? // Русский вестник. М., 1862. № 2. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_k_kakoy_partii.html (дата обращения: 1.02.2019).
15. Катков М. Н. Наши аномалии и судебная республика // Московские ведомости. М., 1884. № 12. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_nachi_anomalii.html (дата обращения: 1.02.2019).
16. Катков М. Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовенстве // Московские ведомости. М., 1868. № 40. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_neobhodimost_unichtojeniya.html (дата обращения: 15.05.2018).
17. Катков М. Н. По поводу погребения митрополита Филарета // Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1867 г. № 262. М., 1897. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pogrebenia_mitr_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).
18. Катков М. Н. По поводу прибытия в Москву Государя и Государыни // Московские ведомости. М., 1882. № 249. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pribytiya.html (дата обращения: 1.02.2019).
19. Катков М. Н. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: Pro et contra / Сост., подгот. текста, коммент., указ. имен А. Н. Николоюкина и Т. Ф. Прокопова; вступ. ст. Т. Ф. Прокопова; под общ. ред. А. Н. Николоюкина. СПб.: Росток, 2012. 863 с.
20. Катков М. Н. Церковно-приходские школы // Московские ведомости. М., 1884. № 347, 348. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_cerk_prih_shkol.html (дата обращения: 1.02.2019).
21. Катков М. Н. Церковь и народная школа // Московские ведомости. М., 1882. № 290. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_cerkov_i_narodnaya_shkola.html (дата обращения: 1.02.2019).
22. Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова: Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016. 486, [1] с.
23. Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. Воспоминания, очерки, автобиографические произведения 1869–1891 гг. Кн. 1 / Редкол.: В. А. Котельников (гл. ред.) и др. СПб.: Владимир Даль, 2003. 817, [1] с.
24. Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 гг. / Редкол.: В. А. Котельников (гл. ред.) и др. СПб.: Владимир Даль, 2005. 558, [2] с.
25. Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. Приложение. Кн. 1. «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: переписка, статьи, воспоминания / Сост., вступ. ст. и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 749, [1] с.
26. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. М.: Университетская типография (М. Катков), 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. 209 с.
27. Панаев И. И. Литературные воспоминания. М.: Гослитиздат, 1950. 472 с.
28. Перевалова Е. В. Защита Православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости» // Проблемы полиграфии и издательского дела. М., 2016. № 4. С. 71–81.
29. Победоносцев К. П. Pro et contra. Личность, общественно-политическая деятельность и мировоззрение Константина Победоносцева в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. / Вступ. ст., сост. и примеч. С. Л. Фирсова; ред. Д. К. Бурлака. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 575 с.
30. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России: монография. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 374 с.
31. РГИА, ф. 1343, оп. 23, д. 2251. Дело о дворянстве рода Катковых.

32. *Санькова С. М.* Обучение М. Н. Каткова в Берлинском университете как переломный момент в становлении его мировоззрения // Вестник РГУ им. И. Канта. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 12. Калининград, 2008. С. 21–26.
33. *Санькова С. М.* Проблема различных подходов к определению понятия «самодержавие» применительно к политическим взглядам М. Н. Каткова // Герценовские чтения-2006. Актуальные проблемы социальных наук. СПб., 2006. С. 48–54.
34. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность / Сост., автор вступ. ст. и коммент. А. В. Репников. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 752 с.
35. *Феофан Затворник, свт.* Любовью назидая. Слова и проповеди. М.: Правило веры, 2008. 668, [1] с.
36. *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX в.). СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2012. 784 с.
37. *Филарет (Дроздов), митр.* Христианское учение о Царской власти и об обязанностях верноподданных. Мысли, вкратце извлеченные из проповедей Филарета, митрополита Московского / Собрал Порфирий Кременецкий. 4-е изд. М.: Афонский русский Пантелеймонов монастырь, 1906 (тип. И. Ефимова). 57 с.
38. *Филиппов Т. И.* Русское воспитание / Сост., предисл. и коммент. С. В. Лебедева. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 445 с.
39. *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия / Предисл. прот. И. Мейендорфа. Киев: Христианская благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 599, [1] с.
40. *Шириняц А. А.* Нигилизм или консерватизм? (Русская интеллигенция в истории политики и мысли). М.: Изд-во Московского университета, 2011. 563 с.

Igor Gavrilov. Mikhail Nikiforovich Katkov as a Guardian of Russian Traditional Origins.

Abstract: The article is dedicated to the preservation of Russian origins in the works of a public figure, thinker, publisher and publicist Mikhail Nikiforovich Katkov (1818–1887), whose 200th anniversary of birth was celebrated in 2018. It is shown, that consecutive protection of the interests of the church, the state and the Russian nation was the basic of his religious and philosophical worldview as a thinker and practical activity, as an enlightener. The main attention is paid to the disclosure of Katkov's conservative worldview as the editor of the magazine «The Russian Messenger» (1856–1887) and the newspaper «Moscow News» (1863–1887). Particularly, there was a review and brief analysis of publications devoted to the protection and research of the Orthodox Church. It is noted that in his author's journalism and editorial work M. N. Katkov sought to illuminate the religious life of the Russian people as widely as possible, contributing to the awakening of interest in church and spiritual and moral issues in Russian society. Also in the context of the study of the political philosophy of the thinker is being considered his understanding of the figure of the Orthodox monarch as a keeper and guardian of the Orthodox Church.

Keywords: M. N. Katkov, Orthodoxy, defense of Orthodoxy, Orthodox Church, Conservatism, Russian religious philosophy, Russian classical literature, antinihilistic novel, «Russian Messenger», «Moscow News», Old Belief, split, religious tolerance, Church and State, monarchy, autocracy, «Russian origins».

Igor Borisovich Gavrilov – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

К 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова (1818–1887)

А. Э. Котов

**«ЗЕВСА В АКРОПОЛЕ СЛЕПОК»:
РУССКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА
НАД МОГИЛОЙ М. Н. КАТКОВА***

Посмертная полемика 1887 г. о значении М. Н. Каткова оказала серьезное влияние на последующее «каткововедение». Пост своеобразных часовых над гробом Каткова заняли «Московские ведомости» и «Свет». Их поддерживали региональные газеты катковского направления — «Варшавский дневник», «Киевлянин», харьковский «Южный край», а также примкнувшее к ним суворинское «Новое время». Впрочем, эти издания не идеализировали Каткова, находя в его деятельности определенные «перегибы». Их оценки лишь некоторыми акцентами отличались от оценок умеренно-либеральных изданий: «Санкт-Петербургских ведомостей», «Сына отечества» и гайдебуровской «Недели». Попытался сохранить объективность и либеральный «Русский курьер» — однако вскоре втянулся в полемику с «катковцами». Проигнорировали смерть Каткова традиционно враждебные ему «Русские ведомости». С резкой критикой в адрес умершего выступили «Новости» О. К. Нотовича. Но самым неожиданным для непосвященного в закулисные противоречия читателя оказался отклик, появившийся на страницах консервативного «Гражданина».

Ключевые слова: Консерватизм, национализм, славянофильство, журналистика, М. Н. Катков, А. С. Суворин, В. П. Мещерский, С. Ф. Шарапов, Н. П. Гиляров-Платонов, П. А. Гайдебуров, П. А. Кулаковский.

«Классицизм» М. Н. Каткова был неизменным предметом иронии со стороны как врагов, так и друзей московского публициста. «Олимпиец», «московский громовец», «обуянный гневом Ахилл», — эти прозвища сопровождали Михаила Никифоровича на протяжении всей его жизни и во многом свидетельствовали о признании обществом роли, которую взял на себя сам публицист: отчасти классического, отчасти романтического героя, возглавляющего борьбу обитателей своего «полиса» и с «приносящим дары» Бисмарком, и с «презрительными Терситами» отечественного либерализма. Не удивительно, что после того, как 21 июля 1887 г. газеты оповестили публику о смерти Каткова, над гробом покойного развернулась настоящая литературная «битва над телом Патрокла».

По доброй русской традиции, похороны крупного общественного деятеля стали очередным поводом для сведения счетов, а также личных и партийных размежеваний. История этой посмертной полемики представляет несомненный интерес хотя бы потому, что грань между ней и последующим «научным» каткововедением далеко не так прочна и герметична, как убеждения и тогдашних, и нынешних полемистов. Пост своеобразных часовых над гробом Каткова заняли «Московские ведомости» и «Свет» В. В. Комарова — где сотрудничал бывший alter ego Каткова, переехавший в Петербург профессор Н. А. Любимов. Их поддерживали региональные газеты катковского направления — «Варшавский дневник», «Киевлянин», харьковский «Южный

Александр Эдуардович Котов — доктор исторических наук, доцент Института истории СПбГУ (a.kotov@spbu.ru).

* Исследование подготовлено при поддержке гранта президента Российской Федерации № МД-5387.2018.6. «Российская консервативная печать 1860–1890-х гг. в борьбе с революционным и национальным радикализмом».

край», а также примкнувшее к ним суворинское «Новое время». Впрочем, эти издания не идеализировали Каткова, находя в его деятельности определенные «перегибы». Их оценки лишь некоторыми акцентами отличались от оценок умеренно-либеральных изданий: «Санкт-Петербургских ведомостей», «Сына отечества» и гайдебуровской «Недели». Попытался сохранить объективность и либеральный «Русский курьер» — однако вскоре втянулся в полемику с «катковцами». Проигнорировали смерть Каткова традиционно враждебные ему «Русские ведомости». С резкой критикой в адрес умершего выступили «Новости» О. К. Нотовича. Но самым неожиданным для непосвященного в закулисные противоречия читателя оказался отклик, появившийся на страницах консервативного «Гражданина».

Многие газеты в эти дни перепечатавали бесчисленные телеграммы с соболезнованиями, направленные в редакцию на Страстном бульваре и лично С. П. Катковой — в том числе, и слова самого Государя: «Сильное слово покойного мужа вашего, одушевленное горячей любовью к отечеству, возбуждало русское чувство и укрепляло здравую мысль в смутные времена. Россия не забудет его заслуги, и все соединяются с вами в единодушную молитву об упокоении души его»¹.

Но куда больше интересовали русскую публику иностранные отклики. Так, «Новое время» отмечало, что во Франции «газеты всех партий сходятся в одном общем мнении о том, что Россия лишилась одной из своих слав, а Франция потеряла одного из своих преданнейших и вернейших друзей, тогда как Германия изгубилась от своего самого ярого, систематического и убежденного противника». Русская газета обращала внимание на строки «Matin»: «Профессор либеральной философии стал во главе русского движения, того естественного движения, которое приводит юные народы к освобождению от их опеки, чтоб жить самостоятельно, чтоб летать на своих собственных крыльях. И вся последующая карьера Каткова выражалась в двух лозунгах: вера в живучесть России и вера в Царя»².

В рубриках, посвященных откликам враждебной Каткову немецкой и австро-венгерской печати, цитировалась «Post»: «После реакции 1863 г. Катков стал ревнителем всего коренного русского и любовался восходившим светилом Бисмарка, как достойным подражания примером автократического гения. Затем ему показалось, что гений этот препятствует исключительному господству обруселого славянства и тогда он наполнился непримиримой ненавистью к Бисмарку и немцам. В лице его ясно обозначились характеристические черты славянского темперамента». Еще более льстили покойному строки из «Kolnische Zeitung», утверждавшей, что в 1880-е гг. «почти в каждом правительственном распоряжении можно разыскать следы наущений



Распятие на могиле М. Н. Каткова в Алексеевском монастыре. Фотография из «Собрания передовых статей „Московских ведомостей“» за 1887 г.

¹ Гражданин. 1887. 26 июля. № 60.

² Новое время. 1887. 25 июля. № 4095.

Каткова. В замене военных мундиров европейского образца бараньими шапками, широкими шароварами и кафтанами без пуговиц, в отречении ли кавалерии от общепармейского идеала конницы и подражании ею казацкому типу, в стеснении ли немцев и их производительной деятельности, во всем делалось так, как указывалось московским профессором»³.

«Варшавский дневник» приводил отрывки из статьи «молодого французского публициста» Л. Мильвуа: «Могила, история, бессмертие в один и тот же миг открываются для этого человека, которого сопровождают народная вера, горесть, преданность. На его похоронах будет две отчизны. Трехцветное знамя считает за честь перед ним преклониться...Мы оплакиваем его как учителя. Он будет чтиться у нас как дед. Катков — имя отныне заветное; дети наши и внуки научатся читать его в книге отечества и чести»⁴.

«Русский курьер» в числе прочих зарубежных откликов приводил и такой: «Ирландцы, проживающие в Париже, устроили митинг, для обсуждения вопроса о том, в какой форме выразить семье М. Н. Каткова свое соболезнование о кончине его. После непродолжительных дебатов, была принята единогласно следующая резолюция: „В виду того, что национальное горе постигло Россию со смертью Каткова, предводителя славянской партии в этой стране, и что Катков во все время своей долголетней и честной карьеры государственного человека и журналиста никогда не отказывал в симпатиях ирландскому делу, защищая безбоязненным голосом и пером наши неотъемлемые права на национальную независимость и поощряя тайно и явно стремления наших сограждан, что Катков был проникнут благородной ненавистью к британской империи, врагу Ирландии, и был одним из лучших друзей Франции, крайне дружественно расположенной к Ирландии, решено нами, что мы не можем не выразить нашего сожаления об утрате, постигшей Россию со смертью одного из ее самых благородных сынов“»⁵.

«Московские ведомости», наоборот, с гордостью цитировали британскую "Pall Mall Gazette": «Есть нечто феноменальное в положении, занятом этим журналистом, имевшим влияние в сердце самодержавной России, на которое не может даже претендовать ни один печатный орган демократических государств Старого и Нового света»⁶. Впрочем, знающий читатель при желании мог связать восхищение английского издания с влиянием печатавшейся там О. А. Новиковой.

Куда интереснее реакция катковской газеты на немецкие и французские отклики. Редакция объявляла недоразумением в равной степени и данное Каткову немецкими газетами прозвище «пожиратель немцев», и утверждения французской печати «о его фанатической любви к Франции». В передовице «Московских ведомостей» в очередной раз разъяснялась концепция национального эгоизма и утверждалось, что покойный редактор любил только Россию: «иностранным государствам мы можем только симпатизировать, насколько и они симпатизируют нашему отечеству и насколько эта обоюдная симпатия оправдывается нашими обоюдными с ним интересами... Отвлеченной, предвзятой сентиментальности у государственного деятеля быть не может; он лично, как христианин, может жертвовать своими собственными интересами на благо своих ближних, к какой бы народности они ни принадлежали; но в политике ближними его являются только его соотечественники, и он не имеет права жертвовать их интересами в пользу интересов чужеземных... Этою неизменно стойкою и прозорливою защитой русских интересов объясняются, между прочим, и те мнимые "противоречия", в которых тщатся обвинить М. Н. Каткова некоторые из наиболее близоруких представителей нашей отечественной печати». В передовице отмечалось, что Катков ценил прежних немцев за «их усидчивость, трудолюбие, аккуратность и добродушие», однако «с тех пор как гегемония в Германии... перешла в руки

³ Там же.

⁴ Варшавский дневник. 1887. 27 июля. № 161.

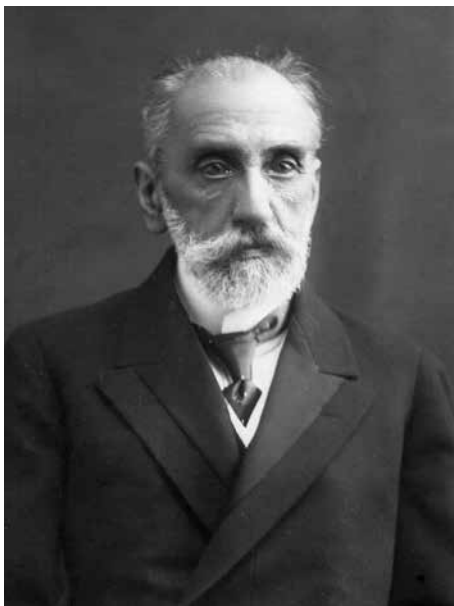
⁵ Русский курьер. 1887. 27 июля. № 204.

⁶ Московские ведомости. 1887. 28 июля. № 206.

прусского юнкерства... с тех пор в характере немцев, как в общественной, так и в политической жизни, явилась надменная гордость, напыщенная заносчивость, цинический эгоизм и безмерное властолюбие, — качества, которые во всяком случае симпатичными назваться не могут». В заключение добавлялась и небольшая шпилька в адрес традиционно критиковавшегося Катковым Министерства иностранных дел: «Не в Германии, не в князе Бисмарке разочаровался М. Н. Катков, а в способности наших дипломатии поддерживать дружбу с Германией без явного ущерба для достоинства и интересов России»⁷.

«Московские ведомости», разумеется, писали о своем умершем редакторе исключительно в панегирическом тоне. Под пером своих эпигонов Михаил Никифорович представлял воплощением даже не общественного мнения, но «народной совести, которая может быть не всегда и не везде ясно, но всегда и везде незыблемо таится в душе многомиллионного русского народа»: «Не М. Н. Катков выдумал ту идею православия и самодержавия, которую он начертал на своем знамени и защищал до последней минуты жизни: он нашел ее сложившейся веками в духовном мировоззрении русского народа; не он изобрел идею единства и целостности русского государства: эта идея проходит яркою чертою чрез всю историю России. Бессмертная заслуга усопшего состоит в том, что он эти две великие русские идеи довел до полного, ясного и определенного сознания той части русского народа, которая под влиянием западных доктрин и иных обстоятельств временно отшатнулась от вековых преданий Русского государства. Не он создал Русскую идею, а Русская идея создала его... А если так, может ли идея, существовавшая и до него в неясно выраженной форме, прекратить свое существование теперь, когда он придал ей тот законченный образ, который обеспечивает за нею еще большую силу, распространенность и живучесть?»⁸

Более мрачно смотрел в будущее «Варшавский дневник», выходявший под редакцией П. А. Кулаковского — считавшего себя учеником одновременно Каткова и Аксакова. В траурной передовице редактор провинциального официоза восклицал: «Умер Катков! Не раздается больше могучего, полного мысли, полного силы, преданности к государю, любви к родине, ума, таланта русского слова из уст Каткова! Не услышит более русский человек поучения и не получит более указаний, как ему думать и быть, от этого великого русского патриота и публициста!» Вслед за «Московскими ведомостями» Кулаковский заявлял, что «Катков был не только великий сын русской земли — это был деятель европейский, мировой. Его слово было взвешиваемо, ценимо как в старом, так и в новом свете... Удивительная сила логики, замечательная сила выражения, глубина знания поражали всякого в статьях Михаила Никифоровича Каткова». Однако акцент публицист-«западнорус» делал на региональную специфику — напоминая, что именно Катков в 1863 г. «прямо, резко, решительно, резко, восстал на защиту западно-русской земли и русской правды»: «Кто, как не Катков, ясно понял тогда, что Западной Европе, ополчавшейся в то время на Россию, нет дела



Платон Андреевич Кулаковский

⁷ Там же. 5 августа. № 214.

⁸ Там же. 28 июля. № 206.



Никита Петрович Гиляров-Платонов

бах своего Отечества... Катков был полный жизни и силы боец за русскую правду, и он показал, как до конца неубоянно можно служить печатным словом государю и Отечеству»¹⁰.

Не обошлось и без поэзии: в одном из последующих номеров варшавской газеты появилось стихотворение одного из ее сотрудников, А. Наумова, внесившее свой вклад в формирование «классицистского» образа «московского громовержца»:

*С хорузью священною всех впереди
Стоял он, незыблем и крепок,
В броне и доспехах на мощной груди,
Как Зевса в Акрополе слепок*¹¹.

Весьма критически относившийся к Каткову при жизни, в 1887 г. Н. П. Гиляров-Платонов выпустил серьезный и взвешенный некролог. Редактор «Современных известий» отметил в своем могущественном сопернике «явление небывалое, беспримерное, положение исключительное... Постоянное соединение государственного деятеля и публициста в одном лице, самое понимание обязанностей публициста как стража государственных интересов, — это явилось с Катковым и, должно полагать, с ним прекратится». Называя покойного «человеком борьбы», Гиляров констатировал: «Чем бы вышел в спокойное время автор замечательной филологической диссертации, мы не знаем. Но во времена государственного и общественного шатания приходилось тратить силы на то, чтобы отбивать разрушительные нашествия... Отсюда нередкие противоречия в его частных положениях: их должно судить с точки зрения общей идеи, которой они подчинялись. А идея эта одна: *Единство Русского государства и его мощь*; частные факты, теоретические права и интересы преклонялись пред ней, исчезали в ней»¹². Уход Каткова Гиляров-Платонов воспринимал

⁹ Варшавский дневник. 1887. 21 июля. № 157.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. 27 июля. № 161.

¹² Современные известия. 1887. 25 июля. № 202.

ни до русских, ни до поляков, что дело идет лишь о том, чтобы воспользоваться „спором славян между собою“, для целей эгоистических, для ослабления Русской державы? Он ясно в ту пору провидел, что польское восстание есть дело польского безумия, что притязания поляков на русские земли никогда и ничем не могут быть оправданы»⁹.

По мнению Кулаковского, «не было области, в которой Катков своим могучим словом не содействовал упорядочению и развитию русской жизни». В этом отношении автор считал возможным сравнить Каткова с Карамзиным, причем даже «с некоторым преимуществом» в пользу первого: «Карамзин положил начало русской словесности, был первым русским историком, создал русский литературный язык, был тоже советником у трона: Катков создал русскую газету, он положил начало той русской публицистике, которая служит выражением мнений и мыслей всего русского общества, он умел раскрыть в могучем своем слове тайники русской души, думающей о судь-

как невосполнимую потерю, «отшествование сдерживающей силы»: «Если кому казался Катков силою, задерживающею движение вперед, то не покатымся ли мы назад с неудержимою быстротою... Если в государственных сферах порадуются некоторые, что исчезла помеха административному механизму отправлять свое ординарное течение, то радующимися окажутся не те ли именно, кого почивший наш передовой собрат... обзывал „изменниками“?»¹³

Схожей была позиция «Нового времени». В 1870-х гг. А. С. Суворин обращался к уже могущественному Каткову с издевательскими вопросами: «Итак, это вы, великан, потушили пожары в Петербурге, умилили в Польше мятеж, уничтожили внутренние недоразумения и обманы и воспрепятствовали наводнению наших городов и сел прокламациями. Так это вы, почтенный собрат, были столь деятельным брандмейстером, столь храбрым военачальником и столь неподкупным следователем? А! Все это вы!.. Но я позволил бы спросить у вас: что делало правительство, что дело русское общество в то время, когда вы тушили, усмиряли, открывали обманы и прокламации? Они бездействовали, они сидели сложа руки и не знали, что начать?»¹⁴ Однако в июле 1887 г. Суворин отказался печатать¹⁵ крайне резкий некролог, написанный Н. С. Лесковым — в котором Катков предстал «московским Талейраном, забывшим как раз основное правило последнего: *toujours pas trop de zèle* (всегда без лишнего усердия)», «грамотным наследником Ивана Яковлевича Корейши на Шеллинговой подкладке»¹⁶.

Однако ко второй половине 1880-х и в общественно-политической жизни страны, и во взглядах и положении самого Суворина произошли серьезные изменения. В его газете давно сотрудничали последователи Каткова: П. А. Кулаковский, Ю. С. Карцов, С. С. Татищев. Как и многие другие русские издания, «Новое время» поддерживало и агитацию Каткова в пользу союза с Францией, и борьбу «московского трибунала» с «нашей вземельной дипломатией». Ю. С. Карцов вспоминал реакцию своего окружения на известие о смертельной болезни «вождя»: «Потребовав перо и бумагу, тут же по поводу болезни Каткова набросали мы краткую прочувствованную заметку. Пассек повез ее в редакцию, а мы с Сорокиным потолкались немного в пубlike и затем вернулись домой. Появившаяся на следующее утро заметка наша министерству иностранных дел пришлось весьма не по вкусу. Зиновьев посылал даже чиновника, между департаментом и редакциею „Нового времени“ служившего звеном, с поручением разведать — кто автор заметки»¹⁷.

Уже 21 июля 1887 г. на первой странице суворинского издания появился обширный некролог, в котором утверждалось: «скончался русский публицист, поднявший на небывалую у нас высоту общественное значение печатного слова, которое под его пером приобрело общеевропейский вес. Европа прислушивалась к голосу Каткова и многие из передовых статей „Московских ведомостей“ имели значение политических событий. Это был публицист высокопросвещенный, государственный ум которого обнимал с поразительной точностью наиболее сложные вопросы политической жизни; обсуждая их со смелостью и доблестью гражданина и горячего патриота, он мог иногда заблуждаться, но никогда и никому не льстил. Классическая ясность и зрелость мысли сочеталась у М. Н. Каткова с образцовой, ему одному свойственной силой и выразительностью языка». «Новое время» указывало на то, что покойный первым «заговорил языком русского гражданина во всеоружии исторического знания», благодаря чему «поставил русскую политическую печать на высоту руководительницы общества», оказал «великие услуги нашему политическому сознанию» и содействовал «разрешению польского вопроса в русском духе и смысле», а также

¹³ Там же.

¹⁴ Суворин А. С. Очерки и картинки. Т. 2. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1875. С. 270.

¹⁵ Соколов Н. И. Неизвестная статья Н. Лескова о М. Н. Каткове // Русская литература. 1960. № 3. С. 161–165.

¹⁶ Лесков Н. С. На смерть М. Н. Каткова // Он же. Собрание сочинений в 11 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 11. С. 159–163.

¹⁷ ДРЗ. Ф. 1. М-76(2). Л. 10.

«энергически и смело стал разить все, что не русское, не боясь административных как и преследований»¹⁸.

Указывалось в некрологе и на определенные разногласия с покойным — однако при этом оговаривалось, что «патриотические побуждения его были всегда вне сомнения. Вот почему самые ошибки его казались увлекательными и статьи его вызывали похвалы не в одних только единомышленниках, а во всех, кто знает, что значит писать с горячим убеждением». Поэтому «в числе... врагов не было ни одного, который осмеливался бы открыто предъявить публицисту какой бы то ни было упрек личного свойства. Вражда против него никогда не сходилась с почвы политических взглядов и мнений. Так, за содействие крестьянской реформе Катков нажил себе врагов-крепостников; разоблачение антирусских начал, введившихся в русскую жизнь в начале 60-х годов, доставило ему неприязненность в среде тогдашнего правительства; раскрытие польской крамолы вызвало против него укоры в фанатизме; за оставление классического образования его объявили ретроградом. Но в действительности во всей своей публицистической деятельности Катков никогда не плыл по течению, а был и оставался убежденным апостолом национально-русской политики во всех вопросах внутренних и внешних»¹⁹.

На следующий день «Новое время» поместило еще один некролог, написанный знаменитым генералом и публицистом М. Г. Черняевым. Отставной главнокомандующий сербской армией утверждал, что М. Н. Катков и И. С. Аксаков «были первыми представителями и двигателями той начавшейся складываться, вследствие реформ прошедшего царствования, русской самостоятельной общественной силы, дотоле проявлявшейся только урывками в отчаянные эпохи государственной жизни. Катков и Аксаков обратили ее в непрерывно действовавшую, пока были живы»²⁰.

Другой номер газеты украшал подготовленный К. К. Случевским поэтический реферат катковских взглядов:

*Две мысли мощные схоронены с тобою...
Так к сроку сыплется, чтоб возрасти зерно!
Дитя, рожденное родимую землю,
Для новых, лучших дней сыпается оно.*

* * *

*И первой мысли мысль, основа всем свершеньям, —
Любовь к своей земле, для многих смех иль срам,
Любовь ко всем ее великим исключениям,
В укор бесчисленным, мучительным скорбям;
Любовь ко всем ее непреходящим славам,
В честь православного, древнейшего Креста,
В честь особничества ко всем другим державам...
И та любовь его была звучна, чиста;
Он воспитал ее в себе со дня рожденья,
Носил ее в себе сквозь много, много лет,
Без унижительных уступок в час сомненья
И без отчаянья в години всяких бед!*

* * *

*Другая мысль его — единоличность власти,
С которой жили мы и стройно возросли,
Сложивши в целое разрозненные части,
Еще не сплоченной в окраинах земли.*

¹⁸ Новое время. 1887. 21 июля. № 4091.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. 22 июля. № 4092.

*Он ясно понимал, учил детей и внуков,
что верноподданный неправ, когда молчит,
Что силен речью стал к Петру — князь Долгоруков,
К Ивану Грозному — Филипп-митрополит!
В нем эта мысль возросла воспитана годами,
Она сказала в нем, во времени, сполна,
Он ей принадлежал всей явью, всеми снами,
До завершительного в этой жизни сна.²¹*

В последующих публикациях «Нового времени» все более отчетливо звучала тема неоднозначности деятельности Каткова и непостоянства его политических взглядов. Уже спустя неделю после кончины публициста в передовице газеты говорилось: «Как Вольтер, Катков изображал из себя не человека только, но целое направление, целую партию. Он характеризует именно эпоху нового „смутного“ времени на Руси». Подводя общий итог деятельности покойного, Суворин приходил к выводу, что «она была главным образом критическая. Катков был даровитый полемист, проникательный, но не чуждый увлечений. Очень заблуждаются те иностранцы, которые в Каткове видят носителя определенных доктрин и предсказывают, что у власти из него вышел бы замечательный министр. Из всей массы статей Каткова, которые составляют наверное десятки томов, нельзя извлечь какого-либо положительного политического учения. Он пытался иногда сформулировать свои воззрения, но в этом случае воззрения его не выходили из области красноречивой софистики. Сила Каткова была именно в полемике и отрицании... Для полемике Катков обладал замечательными свойствами. Классическое воспитание давало его мыслям логическое и последовательное течение, ясность и полноту, речь правильную и богатую. При этом он метко владел словом... Некоторые речения Каткова сделались поговорками, вроде знаменитых „разбойников пера и мошенников печати“, приложенных им в виде клейма к двуличной и увертливой редакции покойного „Голоса“... Катков, в сущности, был самым ярким представителем оппозиции. Вся карьера его прошла в оппозиции и не было почти случая, когда он был вполне доволен Петербургом, как еще реже, мы думаем, были случаи, когда Катковым были довольны в Петербурге!» Ставились под сомнение Сувориним и результаты катковской пропаганды последних десятилетий: если университетская реформа 1884 г. была к моменту смерти публициста реализована, то в судебной части и местном самоуправлении «все остается по-старому и клич Каткова „правительство идет!“ остался без применения»²².

Схожими красками рисовали посмертный портрет Каткова региональные националистические газеты. Харьковский «Южный край» подчеркивал свою солидарность с внешнеполитическими взглядами Каткова и указывал, что из-за складывающейся международной обстановки «Катков особенно был нужен именно в настоящую



Алексей Сергеевич Суворин

²¹ Там же. 27 июля. № 4097.

²² Там же. 28 июля. № 4098.

минуту». Однако наряду со стандартными дифирамбами оговаривалось, что «нельзя принять целиком мирозерцание Каткова, нельзя согласиться со многими и из его частных взглядов, как, например, со многими его взглядами на высшее и среднее образование. Но ведь это уже давно сказано: „не ошибается тот, кто ничего не делает“; а Катков так много делал, что сравнительно с огромностью его работы, его ошибки являются ничтожными». В итоге автор передовицы приходил к выводу, что «к Каткову не приложима мерка шаблонной „благонамеренности“ — и если даже и его друзья часто оскорбляли его этим эпитетом, то единственно по недоразумению и по неумению понять смысл и значению деятельности знаменитого публициста. Повторяем, Катков вовсе не был шаблонно-благонамеренный публицист; он был „истинно-верноподданный“ и как таковой во многих случаях имел право повторять знаменитые слова шекспировского Кента... Эта черта высокого благородства и духовного мужества»²³.

В одном из следующих номеров редакция подчеркивала свою классовую солидарность с покойным, который — в противоположность аристократам — был «просто русский мецанин», а также сочувственно цитировала некролог примыкавшего к «русскому направлению» «Киевлянина»: «Катков не был публицист принципа, и его противники совершенно справедливо указывали, что его убеждения изменялись радикально. Действительно, в Каткове 70-х и 80-х гг. трудно узнать либерала-англомана 50-х гг. Но Катков не менял своих убеждений, а переживал их: одни взгляды отпадали, а другие вырастали у него под могучим влиянием жизни... Но если он впадал в заблуждения, то это были заблуждения крупного таланта»²⁴.

Сдержанной (отчасти из цензурных соображений) была позиция большинства либеральных изданий. Так, «Сын отечества», не соглашаясь со многими катковскими взглядами, подчеркивал его заслуги во внешней политике: «Особенно огромную услугу для русского общества и государства он оказал своими блестящими и весьма умными разоблачениями тех махинаций, которые проявляли в области своих отношений к России наши ближайшие заграничные соседи — германцы и австро-венгерцы»²⁵. «Санкт-Петербургские ведомости» отмечали, что «ныне еще не настало время для беспристрастной оценки тех отношений, в какие за этот долгий период времени руководимая М. Н. Каткова газета становилась к лицам и событиям, выдвигавшимся на сцену жизни... Даже враги не отрицали яркого и сильного таланта М<ихаила> Н<икифоровича> и его блестящей пронизательности, преимущественно в вопросах внешней политики». Газета подчеркивала, что публицист «никогда не угождал публике», но и писал не для нее: «его лучшие, самые обдуманые и обработанные статьи всегда были обращены к властным правительственным сферам. Это был публицист не столько газетный, сколько государственный»²⁶.

Редактор либерально-народнической «Недели» П. А. Гайдебуров признавал: «Первоначальные воззрения М. Н. Каткова и в особенности приемы его публицистической деятельности с течением времени постепенно изменялись, доходя порой до крайних форм исключительности и нетерпимости, что привело его к разрыву даже с одним из самых видных и искренних его сторонников, И. С. Аксаковым. Но с какой бы точки зрения ни смотреть на его деятельность, во всяком случае нельзя не признать, что она носила отпечаток яркого и сильного таланта»²⁷.

Более подробный очерк деятельности Каткова «Неделя» поместила уже после его похорон. Гайдебуров не без зависти писал: «Никогда никто в России не чувствовал себя так независимо и удобно в роли редактора, никто не третирует так свободно самых высших государственных лиц и самые высшие государственные должности, и ни к кому из русских журналистов не прислушивались с таким вниманием как в России, так и за границей, как к Каткову. Словом, это была сила — не идейная

²³ Южный край. 1887. 22 июля. № 2253.

²⁴ Там же. № 2255.

²⁵ Сын отечества. 1887. 21 июля. № 187.

²⁶ Санкт-Петербургские ведомости. 1887. 21 июля. № 198.

²⁷ Неделя. 1887. 26 июля. № 30.

или фиктивная, но материальная, практическая, подробно которой не имел еще ни один публицист в России». При этом, в защите внешнеполитических интересов страны, а также «в воззрениях на польский вопрос с Катковым сходились даже многие из тех, кто были его противниками в других отношениях». Однако во внутренней политике дело обстояло иначе: «Всю силу своего таланта употребил на борьбу с реформами предыдущего царствования. Откуда бы ни явилась в нем такая систематическая оппозиция, во всяком случае несомненно, что источником ее не был *опыт* этих реформ. Как умный человек, Катков не мог не понимать, что для такого опыта нужны десятилетия, а не годы».

Гайдебуров соглашался с тем, что серьезная оппозиция реформаторскому курсу была уместна и даже необходима — «но оппозиция Каткова имела совсем особенный характер: благодаря его выдающимся качествам, занятой им позиции и обстоятельствам самой эпохи, она получила преобладающее, а вскоре и почти решающее значение. Дело в том, что в среде противников Каткова не успело сложиться и ясно выразиться такое направление, которое, соответствуя духу реформ, вместе с тем находилось бы в согласии с историческими основами русской жизни. Все, что выступало на почве реформ — радикализм, либерализм, аристократизм, славянофильство — все это страдало или неопределенностью, или неприменимостью к русскому быту, а кое-что грозило даже опасностью государству. Катков все свое внимание сосредоточил на опасности; но указывая ее там, где она имелась действительно, он стал открывать ее и во всем, что только противоречило его взглядам... мало-помалу сам Катков стал смотреть на себя и действовать так, как может действовать только диктатор... Между тем, насколько Катков был силен как критик-отрицатель, настолько же он был слаб как созидатель, и в этом отношении он уступал даже Аксакову, у которого при всей неопределенности его практических идеалов, все-таки было больше положительного содержания, чем у Каткова».

Именно то, что Катков был «чистый государственный», «решительный и последовательный до радикализма», придавало его внешнеполитическим статьям такой блеск; в делах же внутренних, по мнению Гайдебурова, подобная позиция была уместна «только в смутные моменты, когда, как и в военное время, всякие частные и вообще гражданские интересы отступают на последний план; при нормальных же условиях она оказывается несостоятельной, ибо ведет к отрицанию всего, на чем зиждется и из чего состоит общественный строй». Впрочем, Гайдебуров не считал Каткова безыдейным оппортунистом: «В газетном смысле „Московские ведомости“ страдали большими недостатками и мало кого могли удовлетворить; но как политический орган известного направления они представляли собой образцовое издание. В них не только не было противоречий одних статей или отделов с другими, но господствовало единство, можно сказать, изумительное, точно всю газету писал один человек»²⁸.

Враждебные Каткову либеральные «Русские ведомости» и «Новости» 21 июля ограничились лишь краткими сообщениями о его смерти. Однако последнее издание охотно поддалось на провокацию «Нового времени», связавшего молчание либеральной газеты с этническим происхождением ее редактора²⁹. Газета О. К. Нотовича приняла вызов, напечатав в конце июля своеобразный манифест под названием «Теперь поговоримте». Начиналась заметка крайне эмоционально: «Теперь, когда могила М. Н. Каткова закрылась и как деятельность, так и личность покойного вступили в область истории; теперь, когда „величайшего или, вернее, единственного русского публициста не стало“ и „родное слово осиротело“; теперь, когда русская печать, еще вчера представлявшая „могучую силу“... вдруг, со смертью „единственного ее публициста“, превратилась в сплошную пустыню, так что в ней, пожалуй, и разговаривать более не с кем, — теперь поговоримте...» Многочисленных авторов некрологов и соболезнований издание Нотовича характеризовало термином, в свое время

²⁸ Там же. 2 августа. № 31.

²⁹ Новое время. 1887. 23 июля. № 4093.

неоднократно употреблявшимся и самим Катковым — «Панургово стадо»: «Мы скорбели о позорнейшей в летописях слова картине лицемерия, которую представляла печать, превозносившая сегодня то, что она еще вчера топтала в грязь или осыпала насмешками и даже проклятиями... Мы душевно скорбели о том обществе, которое благодаря своему равнодушию к истинно-государственным интересам, удостоилось очутиться под руководством такой беспринципной, лицемерной и чуждой всяких идеалов печати».

По мнению либерального издания, сторонники Каткова требовали «полной нивелировки всех идей, мнений и суждений, сведения всех понятий и взглядов к одним и тем же выводам, подчинения мыслительной работы целого общества одним и тем же принципам! Где же, в какой истории почерпнули вы представление о таком удивительном государстве? И зачем — государство! Покажите нам хотя одну супружескую пару с подобным нивелированным образом мыслей! Если же вы постигли этот идеал путем собственного опыта, если смерть одного только публициста, хотя и очень почтенного, талантливого, даже гениального, могла привести вас к такому радостному заключению, то теперь ваша очередь добровольно упразднить себя с арены публичного слова. Раз борьбы мнений не полагается, то вам на этой арене делать нечего, кроме повторения задов из „Московских ведомостей“, о продолжении которых, по вашему общему признанию, и мечтать не позволительно».

Цитируя рассуждения «Нового времени» об отсутствии у Каткова собственной политической доктрины, его непоследовательности и отрицательно-полемиическом характере его публицистики, «Новости» задавались целой серией риторических вопросов: «Какого же сорта „признанием заслуг покойного“ должны были в день его смерти, проникнуться мы, „мошенники пера“, „разбойники печати“ и „государственные воры“, не удовлетворяющиеся в вопросах государственной важности „воззрениями, не выходящими из области красноречивой софистики“..?»³⁰

Несколько более милосердно обошлось «Новое время» с другим либеральным изданием — «Русским курьером», которому «разница взглядов не помешала воздать полную справедливость заслугам Каткова и верно оценить различные стороны его деятельности»³¹. Эта газета в самом деле признавала смерть московского редактора «фактом, имеющим серьезное общественное значение», и подобно большинству либеральных изданий подчеркивала свою солидарность с внешнеполитическими воззрениями покойного: «Справедливо сравнение Каткова с Гамбеттой, по его значению для Франции и с Скобелевым для России... С грустью и со скорбью смотрим мы на то время, когда английские и немецкие политические кружки не будут с тревогою читать энергическую отповедь Каткова, когда не будут смущаться и тревожиться ею русские немцы».

Однако критическая часть некролога «Русского курьера» оказалась даже более суровой, чем упреки Гайдебурова: «Западные и преимущественно немецкие писатели и публицисты давным уже давно причислили и причисляют М. Н. Каткова к славянофилам и, как выражаются они, панславистам. Это совершенно не верно. М. Н. к кружку славянофилов никогда не принадлежал и во все время существования кружка относился к нему даже более или менее враждебно, как англоман того времени. Не своим считали его славянофилы и не скорбели о его отсутствии, как скорбели они об отсутствии Грановского. Даже о славянах и славянских интересах заговорил он только тогда, когда заговорила о них уже все Россия. Не стоял он никогда и за предания русского народа, за святость старины, не перешагивал за грань петербургского периода русской истории, не требовал исторического преемства в нововведениях. Нет! И в качестве англомана, и в позднейший период он стоял всегда на стороне абстрактных и потому необходимо абсолютных мероприятий. Очевидно, он никогда не был славянофилом. Но он в некотором смысле всегда, даже и в костюме англомана

³⁰ Новости. 1887. 29 июля. № 205.

³¹ Новое время. 1887. 24 июля. № 4094.

был своего рода демагогом... Этот многозначительный характер демагога точно так же хорошо объясняет многое в его позднейшей публицистической деятельности, как и классическое прозвание Олимпийца. И Цезарь, и Марий, и Катилина были в свое время демагогами. Катков признавал численное, нумерическое значение русского народа, гордился в душе этим значением, и бил им Европу...»³²

Еще более строгой оказалась опубликованная «Русским курьером» осенью статья О. Ф. Миллера «Славянофилы и Катков». Придерживавшийся лево-славянофильских взглядов профессор петербургского университета отказывал бывшему профессору университета московского в принадлежности к «народно-русскому направлению»: «Хомяков, Самарин, Аксаков утверждали, что государство почерпает свою настоящую силу в постоянном общении с землею... Катков предоставлял государству его собственным средствам, той самодовлеющей власти, которая, выдаваемая за сильную, часто оказывается прямо слабою, потому что опирается только на служилых людей... Понятие Каткова о государстве было не то русское понятие, которое исповедовал... Посошков... Тот государственный тип, к которому от прежнего своего увлечения западным конституционализмом, был старый, по преимуществу немецкий тип полицейского государства... Из-за него отчасти выглядывал у Каткова и тот византийский государственный тип, который являлся для нас соблазном в ту древнюю пору, когда... греки играли у нас роль, впоследствии перешедшую к немцам...» Миллер намекал на то, что Катков не щадил памяти Александра II и «чем далее, тем решительнее преследовал... великую эпоху нашего возрождения». Агитируя за устаревший тип государства, Катков, по мнению Миллера, подрывал мощь России, «действовал на руку нашим врагам»³³.

За эту статью О. Ф. Миллер был уволен из университета. Впрочем, «Новое время» подвело итог своей полемике с либеральной журналистикой еще 1 августа. В этот день на страницах газеты появился «Московский фельетон», повествовавший о похоронах Каткова. Автор насчитал семь речей, две из которых принадлежали представителям духовенства, остальные же — по преимуществу, выпускникам и служащим катковского лица: «Университет, пресса, прокуратура, дума безмолвствовали, внимая лицейским „незнакомцам“, которые говорили может быть очень хорошие и трезвенные слова, но слова без значения для общества, — у гроба сильного человека мы имели право слышать сильных людей, представителей общественных интересов, каким служил Катков, а не его получастного учреждения... Отчего отсохли языки эти как раз в ту минуту, когда можно и должно было „глаголом жечь сердца людей“ во имя человека, спалившего свою жизнь в вешем служении пророческого этого глагола? Признаемся, мы увидели в этом некрасивом с лица молчании некрасивую изнанку: трусость».

По мнению автора фельетона, «москвич-интеллигент — самое бесхарактерное из политических существ. Убеждений у него немного: „Что ему книжка последняя скажет, то ему в душу сверху и ляжет“. Книжку пишут и „обскуранты-консерваторы“, и „интеллигенты-либералы“. Все политическое мышление москвича заключается в ловком, по мере сил и возможностей, балансировании между теми и другими. Заповедный идеал московского деятеля — стяжание популярности у либералов, не вызывая и мести со стороны консерваторов. Во имя дешевой, безжертвенной популярности он продает любое из общественных чувств; страх за ее потерю удержит его от любого порыва. Так и теперь. Повинуясь чувству благоговения к титанической жертве, взятой у России смертью, Москва сошла к могиле Каткова, молилась, плакала, но высказаться за него *словом* не решилась: помешал ложный страх попасть в ряды „обскурантов“, главою каких „интеллигенты“ именовали Михаила Никифоровича — этот светоч всестороннего знания, отдавший все свое духовное сокровище делу родного просвещения! Как видите, — „княгиня Марья Алексеевна“ жива еще

³² Русский курьер. 1887. 23 июля. № 200.

³³ Там же. 2 октября. № 267.



Владимир Петрович Мещерский

в Москве и по-прежнему судит „Фамусовых“, но на старости лет она вдалась в тон жиденького бабьего либерализма и горе Фамусовым, если они не поддакивают ехидной старухе: без зубов зарызет. Не потворствовать салопнице-княгине, сказать несколько слезных слов на могиле ненавистного человека и на сей раз решились только те, кому и без того нечего терять в глазах гг. либералов: г. Назаревский — цензор, Шарпов — издатель „Русского дела“ и наставники непопулярного лица». Досталось от фельетониста и промолчавшим изданиям — таким, как «Русские ведомости»: «О, партия! Партия! А как шумят эти господа, когда надо создать дутую популярность для лица своей среды!»³⁴

Впрочем, либеральная печать давно уже не была серьезным оппонентом печати консервативной. И куда более серьезный удар по «катковцам» и «нововременцам» был нанесен именно из консервативного лагеря.

Князь В. П. Мещерский в своем «Дневнике» назвал смерть Каткова «печальным событием, наталкивающим на бесконечное множество размышлений». Подобно остальным консерваторам, редактор «Гражданина» отвергал возводимые на Каткова обви-

нения в непоследовательности: «Богатая плодами духовная жизнь Каткова прошла в Москве, видевшей его и философом-деистом, и англоманом-парламентаристом, и противником славянофилов, и фритредером в политической экономии, и твердо убежденным защитником старого русского самодержавия, и другом германского союза, и мечтателем за свободу славян, и союзником славянофилов, и врагом германизма, и служителем православия... Все это были ясные, резкие и глубокие перемены в его духовном мире, — да; но все это было живыми явлениями его восприимчивой души, его общения со всеми жизненными вопросами в России»³⁵.

Однако от апологии князь немедленно переходил к обвинению, вполне совпадавшему с ненапечатанным обвинением Лескова — предупреждавшего об опасности «общения неограниченного монарха с самым открытым и победным воплощением республиканской власти»³⁶. Эту же мысль Мещерский излагал более развернуто: «Смерть... застала его в минуту увлечения идеею, по-моему, неверною, в том историческом смысле, коего чутье у Каткова было сильнее, чем у кого-либо очень долго, — идеею, что Россия православная и самодержавная может, кроме помощи от Бога и от своего по-божески живущего народа, дорожить помощью отвергнувшего Бога народа; не впадал ли он тут в двойное противоречие: историческое, мечтая о призвании России на Востоке с помощью французской анархии, и в противоречие с самим собою, мечтая про союз с Францией в ту минуту, когда он, по поводу страха Германо-австрийского трояственного союза, так верно требовал от России свободы от всяких союзов...»

Из этого редактор «Гражданина» делал вывод о том, что «Россия, пока она есть то, чем создал ее Бог, государством-народом, в коем душа есть — неиссякаемый

³⁴ Новое время. 1887. 1 августа. № 4102.

³⁵ Гражданин 1887. 23 июля. № 59.

³⁶ Лесков Н. С. На смерть М. Н. Каткова. С. 162.

источник жизни и неисчерпаемая сокровищница духовных сил, доблестей и дарований, — то есть Православная Церковь — не может быть научаема одним публицистом, как бы он силен и одинок по своему таланту и уму ни был...» Единственное, в чем Мещерский соглашался с Катковым, было убеждение в том, «что русское государство есть отождествление лучшего из народов мира с самодержавным своим Государем и уметь понимать — кто его враги и где его враги: вот что составляло главный дар и главную силу Каткова в лучшие годы его доблестной государственной службы. Здесь, паря как орел, над людскими плоскостями, он прозревал века и стихии своего народа, и слушал откровения вековой правды, он был неуязвим и непобедим в мощи своего слова... И повторяю, вот этот Катков, увы, незаменим!»³⁷ В следующем номере князь обрушивался уже на «Новое время», заявив, что предпочитает либеральные «Новости» с их кратким формальным сообщением (заметка «Теперь поговоримте» на тот момент еще не вышла) «тем, например, петербуржцам, которые потому говорят о величии Каткова сегодня, что они внутри себя очень довольны тем, что Каткова уже нет... Не менее фальши в этих похвалах и хвалебных статьях французской печати, расточаемых над гробом Каткова и столь по-видимому *льстящих* нашим газетам... Это антигерманская демонстрация — и больше ничего, разыгрываемая у гроба Каткова, и не надо давать Европе зрелища нашего простодушия и казаться перед нею осчастливленными французскими комплиментами в честь Каткова, цена которым — грош».

Но куда больший эффект вызвал помещенный в том же номере некролог, написанный влиятельным союзником Мещерского и покровителем К. Н. Леонтьева — государственным контролером Т. И. Филипповым. Этот соперник К. П. Победоносцева признавал за покойным немалые, хоть и вторичные заслуги: «Самые основы его исповедания, которые, после первоначальных скитаний мысли, он принял из готового, правда, источника, но придал им своеобразную окраску, почти вполне совпадают с теми началами, на которых созидалась наша история, на коих стоит и — если Бог не отвратит от нас лица своего — будет до конца стоять Русская земля и Русское государство». Наряду с ритуальными фразами о «важных заслугах родной земле и родному слову», Филиппов не преминул отметить, что в отношении «правительственных учреждений разных степеней» Катков «нередко забывал меру, обобщая частности и придавая иным явлениям такое значение, которого они не имели». И даже заключительные прощальные слова были восприняты катковскими наследниками как двусмысленный намек: «Глубокая признательность, которою покроются все прискорбные эпизоды, подобные тем, коими омрачены были последние эпизоды его жизни. Почти неизбежные при спешной, напряженной работе и при бесперывном страстном созидании, они были искуплены им ценою предсмертных душевных мук»³⁸.

«Московские ведомости» встретили это «краткое поминанье» в штыки. Начав с дежурных колкостей по поводу «Новостей» и их заметки «Теперь поговоримте», автор передовицы от 30 июля (по всей вероятности, последний оставшийся в живых член катковского «триумвирата» Н. А. Любимов) отметил, что у либеральных врагов покойного хотя бы хватило такта на девять дней «воздержаться от проявления своих восторгов». Однако теперь «перед нами другой факт, действительно возмутительный, не статья, а поступок, которому мы не находим имени». Катковскую редакцию возмутило как упоминание о «немаловажных ошибках» и «прискорбных эпизодах» последних дней жизни своего вождя, так и сомнительное великодушие Филиппова, заявившего, что «они были искуплены им ценою предсмертных душевных мук». Осудив «заглядыванье в совесть усопших со стороны лиц, не состоявших при нем духовниками», «Московские ведомости» заключали: «Не с прямым, ясным, хотя бы суровым обвинением имеем мы тут дело, а с темною, злостною фанариотскою инсинуацией». Некролог Филиппова «оставлял читателей в полном неведении, что это за эпизоды,

³⁷ Гражданин. 1887. 23 июля. № 59.

³⁸ Там же. 26 июля. № 60.

но под впечатлением, что покойным было перед его кончиной было совершено нечто ужасное, если не позорное — нечто такое, что могло быть искуплено разве лишь ценою долгих и тяжких предсмертных душевных мук!». Досталось и В. П. Мещерскому, ставшему с этих пор постоянным объектом выпадов «Московских ведомостей»: «Редактор-издатель „Гражданина“... отвел филипповскому поминанью, — помеченному тем же 21 июля, которым помечена и Высочайшая телеграмма, самое почетное место в № 60 своей газеты, вышедшем на другой день по погребении М. Н. Каткова. Он поместил этот пасквиль на умершего непосредственно вслед за высочайшею телеграммой и воспроизведением тех строк, которые вылились из-под нашего пера по прочтении многозначительного царского слова. Истинно-русские люди сумеют оценить по достоинству и заслуженно заклеить это „поминанье“ с его клеветническим наветом на почившего»³⁹.

Разумеется, филипповское «поминанье» появилось не на пустом месте. Как известно, смерти московского редактора в 1887 г. предшествовал скандал, связанный с недовольством Государя по поводу антигерманских выступлений Каткова. Т. И. Филиппов злорадствовал по этому поводу в письме К. Н. Леонтьеву: «Анархическая выходка Каткова меня не удивила: мне очень хорошо известно притворство его охранительного исповедания, которое он принял как *parties pris*, и потом построил на нем свое *position sociale*. Он проповедует самодержавие только своим ближним, а сам признает его лишь до той поры, пока Власть идет с ним по одному пути. Лживая изворотливость, с которою он проводил раздельную черту между Правительством и ведомством, достойна омерзения»⁴⁰.

Враждебность Т. И. Филиппова к Каткову носила не личный, но принципиальный характер. Государственный контролер был сторонником независимой и самостоятельной Церкви, московский публицист был последовательным противником любого *status in statu*, в том числе церковного. Поэтому в частной переписке Филиппов утверждал: «если что в нем пленяло читателей, то это соображение его оному змио (Феофану Прокоповичу), от которого прияло начало предательство Церкви ее епископами»⁴¹. Отрицал государственный деятель и самостоятельность катковских воззрений: «Он никогда не торговал своим товаром, но был гениальным справщиком чужих понятий, с цыганскою наглостию бравшим их за себя»⁴².

В свою очередь, К. Н. Леонтьев, почтительно отзываясь о Каткове в печати и эпатируя либеральную публику своими требованиями поставить московскому редактору посмертный памятник, считал Михаила Никифоровича опасным либералом в церковных делах. Мыслитель смеялся над стремлением одного из своих учеников доказать, что «...что Катков не был только практиком-дельцом, что у него во всем одна руководящая идея, идея истинно русская и гораздо более справедливая, чем аксаковская». Сомневаясь в наличии у московского редактора «теоретической нити», Леонтьев вслед за многими оппонентами Каткова утверждал, что «...он с 56 года до конца жизни только и делал, что «сжигал то, чему прежде поклонялся, и поклонялся тому, что сжигал!»⁴³ Леонтьеву же, пожалуй, лучше всех удалось сформулировать реакцию консервативных кругов на смерть Каткова: «...пуговку-то электрическую на Страстном бульваре сам Господь вовремя прижал!.. Теперь надо собирать на памятник, на который и я с радостью пожертвую по мере сил. — *Suum cuique!* Надо бы представить его как бы в виде трибуна с поднятой десницей и угрожающим перстом, а кругом худых и злых псов, змей и т. п. гадов, отступающих в бессильном ожесточении перед его гением. — Великий был все-таки человек М<ихаил> Н<икифорович>!»⁴⁴

³⁹ Московские ведомости. 1887. 30 июля. № 209.

⁴⁰ Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб.: Пушкинский дом, 2012. С. 412.

⁴¹ Там же. С. 67.

⁴² Там же. С. 512.

⁴³ Леонтьев К. Н. Письма Николаю Уманову (1888–1889) // Самопознание. 2015. № 3. С. 36.

⁴⁴ Он же. Полное собрание сочинений и писем в 12 т. Т. 7(2). СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 890.

В. П. Мещерский вернулся к посмертной полемике с Катковым год спустя. Поводом стала публикация одного из постоянных оппонентов «Гражданина» — неославнофильского «Русского дела». Редактор последнего, С. Ф. Шарапов, в 1887 г. не мог высказаться печатно: выпуск его газеты в тот период был приостановлен. На похоронах Каткова Шарапов выступил с речью, отрывок из которой привел десять лет спустя на страницах «Русского труда»: «В русской печати не остается никого, кто бы взял катковское знамя, в русской государственной машине нет более независимого и открыто творящего свой совет Государева слуги, пустым остается место, которое в самодержавном государстве стало важнее нескольких министерств»⁴⁵. Речь Шарапова, впрочем, не имела широкого резонанса. Печатно Сергей Федорович высказался год спустя. 16 июля 1888 г. на страницах «Русского дела» появилась его передовица, посвященная приближавшейся годовщине смерти «московского трибуна». Шарапов утверждал, что «не будучи представителем никакой философской системы или учений, как Аксаков, Катков был в строгом смысле слова стражем русских интересов, *каковыми они представлялись его сознанию в данную минуту*». «Противоречия, быющие иногда в глаза при сопоставлении его статей», Шарапов объяснял принадлежностью последних к «разным эпохам русской жизни».

Аксакова публицист называл «учителем, провозвестником известного мировоззрения», а Каткова — «настоящим русским трибуном», «первым проложившим дорогу и создавшим русскую независимую публицистику». Если Аксаков оценивал любое явление «с точки зрения принципа», то Катков — «с точки зрения его непосредственного вреда или пользы»: «Возникла интрига, или угрожало что-нибудь России, Катков ополчался всеми своими громами; интрига обнаруживалась, зло устранялось, и громы более не имели значения». «Капитальной ошибкой» в деятельности Михаила Никифоровича Шарапов, вслед за многими либералами, называл «проповедь строгости бюрократического режима и недоверия к живой деятельности общества». Эта ошибка особенно ярко проявилась после кончины Каткова — когда оставшиеся под управлением прежних сотрудников катковской редакции «Московские ведомости» «сразу и бесповоротно упали во мнении публики»: «Оказывается, что газета держалась только личным талантом покойного, и с его смертью упала потому, что сама по себе проповедь реакции не имеет почвы в русском обществе»⁴⁶.

Как бы защищая память Каткова и его воззрения от шараповских упреков в несостоятельности, Мещерский постулировал, что «главнейшей заслугой Каткова была именно его проповедь власти, строгого административного управления и недоверие к „живой“, но вконец несостоятельной деятельности „общества“ в смысле неорганизованного и недисциплинированного стада обывателей, в котором достоинства, добродетели и доблести должны по силе вещей тонуть в пучине грязи. Вся жизнь этого деятельно живущего общества являлась и продолжает являться блистательным подтверждением недоверия истинных консерваторов, которых Катков был вожаком». Все прочее — в том числе внешнеполитическая агитация, — представлялось Мещерскому второстепенным. Но особенно возмутило его упоминание о заслугах покойного перед русской экономикой: «Говорить же, что Катков „горячо отстаивал русский *народный* труд“ — значит забывать, что и в последнее время и всегда ни кто как Катков мирволил еврейству и не единым словом не заступался никогда *за русский народный труд*»⁴⁷.

Еще одним критиком Каткова выступил знаменитый историк-консерватор Д. И. Иловайский. Начиная с 1870-х гг. он выступал последовательным критиком главного катковского детища — системы классического образования. Свои впечатления от провинциальных классических гимназий он описывал следующим образом: «Во время своих поездок... я имел возможность, между прочим, наблюдать за постепенным упадком интереса к отечественной истории и древностям, по преимуществу

⁴⁵ Русский труд. 1897. 26 июля. № 30.

⁴⁶ Русское дело. 1888. 16 июля. № 29.

⁴⁷ Гражданин. 1888. 26 июля. № 206.

там, где инспекторские и директорские места перешли в руки славян-классиков или где являлось сочетание западного славянина с немцем... В некоторых... чисто русских или даже древнерусских городах, известных своими замечательными памятниками, имевших в прежнее время в своем педагогическом составе людей, научно занимающихся этими памятниками, теперь я не встретил никакого к ним интереса. От заведений веяло каким-то иным, чуждым духом». Догматическому катковскому «классицизму» историк противопоставлял практический западный опыт: «После наполеоновского погрома Германии немцы начали свое национальное возрождение главным образом с того, что принялись усердно изучать свое прошлое и в самых школах сильно подняли историческое преподавание. Каких результатов они достигли, всем известно»⁴⁸.

Однако статью Иловайского о Каткове цензура не пропустила дважды — признав его рассуждения «странными и неуместными». Посылая в начале 1888 г. И. П. Корнилову сборник своих «мелких сочинений», историк жаловался: «Известную Вам статью мою о Каткове, не допущенную цензурою..., я хотел было поместить в конце настоящей книги с некоторыми пропусками и переменами в редакции. Но московская цензура воспретила мне ее помещение... Цензурное ведомство как бы не признает пожалованный мне монархом чин действительного статского советника за учено-литературные заслуги и, наверное, к писателям нигилистическим относится с большим уважением, судя по тому, что у нас печатается. Много предлагают напечатать статью в переводе в каком-нибудь крупном французском журнале, или в газете чешской или в сербской. Но я этого не сделаю: государственная дисциплина должна быть прежде всего. При том, крайне неприятно было бы показывать перед иностранною публикой, до какой степени русские патриоты стеснены в выражении своих мнений в русской печати; хотя бы это мнения не только не заключали в себе ничего противуправительственного, но прямо имели бы свою задачу указание на строго национальную политику как на единственный якорь спасения от внешних и внутренних зол и хотя бы они проникнуты были самою искренною преданностью отечеству и государю. А между тем... украинофилы, нигилисты, грязные романисты и тенденциозные драматурги свободно заполняют русскую печать, и строгой цензуры для них, по-видимому, не существует»⁴⁹.

Одним из главных литературных событий 1888 г. стала книга С. Г. Щегловитова «Катков и его время». Книга вышла под псевдонимом «С. Неведенский» в типографии А. С. Суворина. Отдельные фрагменты этого труда появлялись в 1887 г. на страницах «Нового времени» — и во многом книга транслировала оценки суворинского окружения. Заслугу Каткова автор видел в том, что «он остался чужд обеих крайностей: критического отношения к жизни западников и искусственной идеализации прошлого, в которую ударились славянофилы». Однако Катков и «не сделался тою центральною в умственном отношении натурою, которая могла бы осветить надлежащий путь современникам и грядущим поколениям... Он был неровен и неустойчив»⁵⁰.

Щегловитов последовательно отстаивал мысль об оппортунизме главного героя своего труда: «Катков не придерживался последовательно никакой системы; тем менее можно признавать его основателем какого-либо нового направления. Он иногда называл взгляды последнего периода своей деятельности *русскими*. Однако же, весьма трудно понять, как можно применить ту или другую национальную характеристику к внутренней политике... Уважение к национальному укладу и бытовым особенностям само собою предполагает в каждом разумном деятеле. Нельзя из этого делать особой школы, особого течения... Он, впрочем, сам признавал свою неспособность поставить себя навсегда под известное знамя. Но если не следует быть доктринером, то нельзя, с другой стороны, ставить случайные впечатления выше общих

⁴⁸ Иловайский Д. И. По вопросам преподавания истории // Он же. Мелкие сочинения, статьи и письма. 1857–1887 гг. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1888. С. 55–56.

⁴⁹ ОР РНБ. Ф. 377. Ед. 736. Л. 6–10 об.

⁵⁰ Неведенский С. [Щегловитов С. Г.] Катков и его время. СПб.: А. С. Суворин, 1888. С. 555–556.

норм рассудка, а ведь к этому приводит недостаток твердых убеждений. Последнее не мешало, однако же, Каткову быть чрезвычайно нетерпимым и вносить излишнюю страстность в полемику с противниками. Он не уважал чужих убеждений. Противник его казался ему достойным не только критики, но поругания и даже казни. Много личной струи всегда слышалось в его нападках»⁵¹.

В целом, — вполне в русле «нововременского» подхода 1880-х гг., — роль Каткова Щегловитов оценивал положительно: «В уме его, правда, преобладала критическая струя. Он обладал редкою способностью подмечать и выводить наружу слабые стороны и недостатки. Но как бы мало ни указал он положительного... в его нравственном складе был все-таки символ веры. Отечество и государство, Россия и царь, — вот идейная сторона его политической проповеди, популярность которой обусловливается принадлежностью ее идеалов народному сознанию... Он путался в способах, которыми надлежит утвердить это знамя, но через всю его литературную проповедь проходит, во всяком случае, мотив: „Не растратьте среди всех шатаний мысли, по крайней мере, того, что вы получили от истории в виде национальной и политической силы“»⁵².

В объективности Неведенского-Щегловитова усомнился известный либеральный публицист и критик К. К. Арсеньев. Охарактеризовав автора книги как «компилятора катковских изречений», Арсеньев обвинил его в «неверном освещении некоторых фактов»⁵³, игнорировании раннего периода и самого позднего периода деятельности Каткова, а также его неоднозначного вклада в дело отечественного образования. Таким образом, по мнению критика, книга «производит впечатление пьедестала, не увенчанного статуей или бюстом»⁵⁴.

Но главное, рецензия стала поводом высказаться по поводу самого М. Н. Каткова. Арсеньев ставил под сомнение заслуги публициста в мобилизации общества во время мятежа 1863 г.: «Неужели несколько статей, ничем особенно не замечательных... было достаточно для возбуждения движения, так или иначе охватившего всю Россию? Не естественно ли предположить, что статьи Каткова были скорее результатом, чем причиной этого движения?..». Негативно оценивая последнее, Арсеньев осторожно замечал, что выдвигая на первый план заслуги Каткова в отстаивании территориального единства России, Щегловитов «вплел в венец Каткова такие листья, которые, при ближайшей проверке, оказались бы, быть может, вовсе не лавровыми». Сомневался критик «Вестника Европы» и в литературном таланте «московского громовержца» — в чьей публицистике «однообразию аргументов соответствует крайнее однообразие литературных приемов. Одна и та же мысль повторяется сначала в целом ряде фраз, потом в целом ряде статей; преувеличенная резкость формы заслуживает собою бедность содержания»⁵⁵.

Наконец, не устроила Арсеньева и характеристика Каткова как оппортуниста. Оппортунизм, по его мнению, подразумевал неразборчивость в выборе средств — однако предполагал все же наличие некой цели. В случае же Каткова «менялись взгляды... не на средства к осуществлению целей, менялись именно самые его цели, менялись, другими словами, его идеи». Таким образом, покойный редактор «Московских ведомостей» представал «силой, которая не только ничего не создала... но постоянно меняла направление и предметы своего отрицания»⁵⁶. Подобная трактовка была и в дальнейшем характерна для либеральной историографии — в частности, для знаменитой книги Р. И. Сементковского. Отошла от нее лишь историография советская.

В консервативной же среде в это время начинает формироваться и своеобразный культ «московского громовержца». Ему в немалой степени способствовали

⁵¹ Там же. С. 566–567.

⁵² Там же. С. 567.

⁵³ Арсеньев К. К. Мнимое беспристрастие // Вестник Европы. 1888. № 9. С. 253–254.

⁵⁴ Там же. С. 260–261.

⁵⁵ Там же. С. 264–266.

⁵⁶ Там же. С. 266–268.



Сергей Федорович Шарапов

и выход апологетической книги Н. А. Любимова, и статьи посвященного памяти Каткова номера «Русского вестника» (№ 8, 1897). В 1889 г. «Московские ведомости» поминали своего покойного редактора следующими словами: «Все, что он создал, все, чему он посвящал самые горячие заботы свои, все, за что он ратовал своим пламенным словом, — все это растет, цветет, развивается вокруг нас и уже приносит те чудные плоды, которые покойный предвидел своим зорким оком и предвещал своим мощным глаголом... Мы все окружены идеями Каткова, мы живем и дышим ими, — одного только Каткова нет!»⁵⁷ Слава Каткова не давала покоя последующему поколению консерваторов. Многие из них стремились подражать «московскому громовержцу». «Я со своим славяно-русским направлением шел один своею стезею, глядел на старших, на Аксакова, да на Каткова», — вспоминал в письме к А. А. Кирееву П. А. Кулаковский⁵⁸. «Занять общественное положение умершего Каткова» мечтал Л. А. Тихомиров⁵⁹. «Своего Тулона» ждал и С. Ф. Шарапов: «Мне до Кат-

кова совсем не так далеко, как это представляется со стороны, но я еще дальше смотрю. Я попытаюсь дать нечто оригинальное: попробую в роли Каткова не ходить к Полякову и не строить Ликеев. Попробую совсем не иметь никакой партии, а дать голос всем честным и порядочным людям, которые что-нибудь могут сделать для России, не деля их на „наших“ и „чужих“, и не ища никакой поддержки, кроме абсолютного доверия читателей. При нынешнем печальном положении правительства, я совершенно уверен, что ему и в голову не придет „конструировать“ нового Каткова; оно само за ним пойдет»⁶⁰.

Впрочем, чем дальше, тем в большей степени почитателей привлекала именно роль, но не взгляды Каткова. С. Ф. Шарапов в статье, посвященной десятилетию кончины «трибуна со Страстного бульвара» иронизировал: «Статьи „Московских ведомостей“, „Русского вестника“, „Русского обозрения“, „Русского слова“ и других органов этого лагеря представляют собою одно сплошное славословие, один бесконечный акафист. Преподобный Феодосий Углицкий не удостоился стольких прославлений во время открытия его мощей, сколько вознесено по адресу тени Каткова его духовными детьми и наследниками, подлинными и лицедействующими». Разумеется, за самим «юбиларом» признавались «блестящий публицистический талант, солидные знания, великий здравый смысл, горячая любовь к России и непреклонная, ничем не сокрушимая воля. Эта воля и была характерной чертой Каткова». Однако влияние «московского громовержца» было следствием не только его таланта: «Слабость национальной мысли в обществе и правительстве создала ему диктатуру в печати, отсутствие подлинного, свободного и разностороннего общественного мнения олицетворило это мнение в одном человеке, который монополизировал надолго все творческие течения общественной мысли, один заслонив собою и общество, и правительство»⁶¹.

⁵⁷ Московские ведомости. 1889. 20 июля. № 198.

⁵⁸ ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 50. Л. 2.

⁵⁹ Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М.: Academia, 2011. С. 213/

⁶⁰ РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. 4682. Л. 76 об.

⁶¹ Русский труд. 1897. 26 июля. № 30.

Далее Шарапов утверждал: «*Время изменило Каткову*. Россия или уже свернула, или должна будет непременно свернуть с того пути, на который, казалось, он ее бесповоротно направил, история переживает по-своему почти все вопросы, практические решенные Катковым... Великий работник *данного момента* не всегда стоял на почве народного духа, народной совести, не всегда предугадывал истинные судьбы России. Текущая злоба дня, отвлекая его на борьбу, заслоняла иногда перед ним великие принципы русской истории, не давала распознать истинные чаяния народного духа, заставляла строить без фундамента...» По мнению публициста, польский вопрос и вопрос о местном самоуправлении «поднимаются вновь и готовятся к перерешению»; классическая система в образовании «привела к совершенно неожиданным результатам, нимало не отвечающим идеям своего творца»⁶².

С годами образ Каткова все больше мумифицируется: «черносотенцев» реальный Катков не устраивал из-за недостаточной «церковности» своих политических воззрений⁶³; националистов начала XX столетия — из-за своего пренебрежения к биологической составляющей «народности». Для либералов он оставался символом оппортунизма, «борьбы власти с народом», «самоценности сосредоточения всей власти в руках правительственного аппарата»⁶⁴. Своеобразная «реабилитация» Каткова — заслуга уже советской историографии. Еще А. Е. Пресняков замечал, что «ни Катков, ни Феокистов в собственном своем сознании ничему не изменили, ничего не сжигали и уж конечно, никому не продавались»⁶⁵. В. А. Твардовская оспаривала утверждения Р. И. Сементковского о «продажности и изменчивости» Каткова, считая, что «такая точка зрения не способна объяснить влияние катковских изданий»⁶⁶. Дочери редактора «Нового мира» принадлежит и первая научная реконструкция идеологии редактора «Русского вестника» — однако это тема отдельного историографического исследования.

Источники и литература

1. *Арсеньев К. К.* Мнимое беспристрастие // Вестник Европы. 1888. № 9. С. 252–270.
2. Варшавский дневник. 1887. 21 июля. № 157.
3. Варшавский дневник. 1887. 27 июля. № 161.
4. Гражданин 1887. 23 июля. № 59.
5. Гражданин. 1887. 26 июля. № 60.
6. Гражданин. 1888. 26 июля. № 206.
7. ДРЗ. Ф. 1. М-76(2). Л. 10.
8. *Иловайский Д. И.* По вопросам преподавания истории // *Он же.* Мелкие сочинения, статьи и письма. 1857–1887 гг. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1888. С. 3–93.
9. *Котов А. Э.* «Русское латинство» 1860-х годов как элемент идеологии бюрократического национализма // Новое литературное обозрение. 2017. № 1. С. 428–435.
10. *Леонтьев К. Н.* Письма Николаю Уманову (1888–1889) // Самопознание. 2015. № 3. С. 35–36.
11. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в 12 т. Т. 7(2). СПб.: Владимир Даль, 2006. 1022 с.

⁶² Русский труд. 1897. 26 июля. № 30.

⁶³ *Котов А. Э.* «Русское латинство» 1860-х годов как элемент идеологии бюрократического национализма // Новое литературное обозрение. 2017. № 1. С. 428–435.

⁶⁴ Спор о России: В. А. Маклаков — В. В. Шульгин. Переписка 1919–1939 гг. М.: РОССПЭН, 2012. С. 217.

⁶⁵ *Пресняков А. Е.* Воспоминания Е. М. Феокистова и их значение // *Феокистов Е. М.* Записки о политике и литературы. М.: Новости, 1991. С. 7.

⁶⁶ *Твардовская В. А.* Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). М.: Наука, 1978. С. 7.

12. Лесков Н. С. На смерть М. Н. Каткова // *Он же. Собрание сочинений*: в 11 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 11. С. 159–163.
13. Московские ведомости. 1887. 28 июля. № 206.
14. Московские ведомости. 1887. 30 июля. № 209.
15. Московские ведомости. 1887. 5 августа. № 214.
16. Московские ведомости. 1889. 20 июля. № 198.
17. *Неведенский С. [Щегловитов С. Г.] Катков и его время*. СПб.: А. С. Суворин, 1888. 570 с.
18. Неделя. 1887. 26 июля. № 30.
19. Неделя. 1887. 2 августа. № 31.
20. Новое время. 1887. 1 августа. № 4102.
21. Новое время. 1887. 21 июля. № 4091.
22. Новое время. 1887. 22 июля. № 4092.
23. Новое время. 1887. 23 июля. № 4093.
24. Новое время. 1887. 24 июля. № 4094.
25. Новое время. 1887. 25 июля. № 4095.
26. Новое время. 1887. 27 июля. № 4097.
27. Новое время. 1887. 28 июля. № 4098.
28. Новости. 1887. 29 июля. № 205.
29. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. 50.
30. ОР РНБ. Ф. 377. Ед. 736.
31. *Пресняков А. Е. Воспоминания Е. М. Феоктистова и их значение // Феоктистов Е. М. За кулисами политики и литературы*. М.: Новости, 1991. С. 7.
32. *Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891)*. СПб.: Пушкинский дом, 2012.
33. РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. 4682.
34. *Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова*. М.: Academia, 2011. 558 с.
35. Русский курьер. 1887. 2 октября. № 267.
36. Русский курьер. 1887. 23 июля. № 200.
37. Русский курьер. 1887. 27 июля. № 204.
38. Русский труд. 1897. 26 июля. № 30.
39. Русское дело. 1888. 16 июля. № 29.
40. Санкт-Петербургские ведомости. 1887. 21 июля. № 198.
41. Современные известия. 1887. 25 июля. № 202.
42. *Соколов Н. И. Неизвестная статья Н. Лескова о М. Н. Каткове // Русская литература*. 1960. № 3. С. 161–165.
43. Спор о России: В. А. Маклаков — В. В. Шульгин. Переписка 1919–1939 гг. М.: РОССПЭН, 2012. 438 с.
44. *Суворин А. С. Очерки и картинки*. Т. 2. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1875. С. 270.
45. Сын отечества. 1887. 21 июля. № 187.
46. *Твардовская В. А. Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания)*. М.: Наука, 1978. 279 с.
47. Южный край. 1887. 22 июля. № 2253.
48. Южный край. 1887. 25 июля. № 2255.

Alexander Kotov. “Zeus’ Cast in the Acropolis”: Russian Journalism over the M. N. Katkov’s Grave.

Abstract: The 1887 post-mortem controversy on the significance of M. N. Katkov had a serious influence on the subsequent “Katkovology”. The post of peculiar sentries over the Katkov’s coffin was occupied by the “Moscow News” and “Svet” [“Light”]. They were supported by the regional newspapers of the Katkov direction such as “Warsaw Diary”, “Kievyanin”, Kharkov “Yuzhnyy kray” [“Southern Territory”], and also Suvorin’s “New Time” that joined them. However, these publications did not idealize Katkov, finding certain “excesses” in his work. Their assessments differed in only a few accents from the assessments

of the moderately liberal publications: “St. Petersburg News”, “Syn Otechestva” [“Son of the Fatherland”], and the “Week” of the Guidel. The liberal “Russian courier” tried to preserve the objectivity but soon it became involved in controversy with the “Katkovets”. “Russian News” ignored Katkov’s death being traditionally hostile towards him. A sharp criticism concerning the deceased was made by the “News” of O. K. Notovich. But the most unexpected for the uninitiated in the backstage contradictions of the reader was the response, which appeared on the pages of the conservative “Grazhdanin” [“Citizen”].

Keywords: Conservatism, nationalism, Slavophilism, journalism, M. N. Katkov, A. S. Suvorin, V. P. Meshchersky, S. F. Sharapov, N. P. Gilyarov-Platonov, P. A. Gaideburov, P. A. Kulakovsky.

Alexander Eduardovich Kotov — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor at the Institute of History, St. Petersburg State University (a.kotov@spbu.ru).

В. А. Воропаев

«ЕЙ, ГРЯДИ, ГОСПОДИ ИИСУСЕ»: ТАЙНА СМЕРТИ Н. В. ГОГОЛЯ В СВЕТЕ ЕГО ЦЕРКОВНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В статье предпринята попытка на основании достоверных документальных фактов восстановить картину последних дней жизни Н. В. Гоголя, дать ответ на вопросы, без решения которых создание научной биографии писателя невозможно. В них концентрируются духовные, мировоззренческие, творческие проблемы. Реконструированы события предсмертных дней Гоголя (26 января — 21 февраля 1852 г.: кончина Е. М. Хомяковой, Масленица, первая и начало второй седмицы Великого поста), рассмотрены обстоятельства сожжения рукописей, а также версии о причинах смерти писателя, в частности, распространенное убеждение, что он уморил себя голодом. Только в свете церковного мировоззрения Гоголя становится понятным его поведение в предсмертные дни. Разъясняется церковнославянская семантика слова «требование» на полях принадлежавшей Гоголю Библии против слов святого апостола Павла: «...имею желание разрешиться и быть со Христом...» (Флп 1:23). Слова «Ей, гряди, Господи Иисусе» (Откр. 22:20), выбитые на надгробном камне Гоголя, выражают, без сомнения, самое главное в его жизни и творчестве: стремление к стяжанию Духа Святого и приготовление души к встрече с Господом.

Ключевые слова: Гоголь, религиозное мировоззрение, аскетика, святоотеческое наследие, предсмертные дни, сожжение рукописей, праведная кончина, Священное Писание, Откровение.



Гоголь. Художник Ф. А. Москвитин.
2007 г.

Предсмертная болезнь, сожжение рукописей и кончина Гоголя донныне являются предметом размышлений для биографов. Внезапная, без видимых причин смерть Гоголя потрясла современников, воспринявших ее как завершение трагедии его жизни и творчества. 3 марта 1852 г. Иван Тургенев писал Ивану Аксакову из Санкт-Петербурга: «...скажу Вам без преувеличения, с тех пор, как я себя помню, ничего не произвело на меня такого впечатления, как смерть Гоголя <...> Эта страшная смерть — историческое событие — понятна не сразу: это тайна, тяжелая, грозная тайна — надо стараться ее разгадать... но ничего отрадного не найдет в ней тот, кто ее разгадает... все мы в этом согласны. Трагическая судьба России отражается на тех из русских, кои ближе других стоят к ее недрам, — ни одному человеку, самому сильному духом, не выдержать в себе борьбу целого народа — и Гоголь погиб! Мне, право,

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (voropaevvl@bk.ru).

кажется, что он умер, потому что решился, захотел умереть...» (Гоголь в письмах и воспоминаниях И. С. Тургенева, его друзей и знакомых)¹.

Задача исследователя на основании достоверных документальных фактов восстановить картину последних дней жизни Гоголя, дать ответ на вопросы, без решения которых создание научной биографии писателя невозможно. В них концентрируются духовные, мировоззренческие, творческие проблемы. И, как представляется, разгадка тайны смерти Гоголя не так безотраднa, как думали некоторые его современники.

<1>

Последние четыре года Гоголь прожил в Москве в доме графа Александра Петровича Толстого на Никитском бульваре. Граф Толстой был единственным человеком, который мог бы подробно — по дням — рассказать о том, что происходило с Гоголем в последний месяц жизни. Но он не оставил письменных воспоминаний. Естественно, что к нему сразу после смерти Гоголя обратились с вопросами. Устные рассказы графа Толстого стали основным источником сведений о последних днях Гоголя, сообщенных М. П. Погодиным в некрологической статье, опубликованной в журнале «Москвитянин» через две недели после кончины писателя, Н. В. Бергом в его воспоминаниях, С. П. Шевыревым в его письме к сестре Гоголя Марии Николаевне Синельниковой, доктором А. Т. Тарасенковым в его записках.

Гоголь жил в доме графа Толстого на всем обеспечении, ни в чем не нуждаясь. Он занимал переднюю часть нижнего этажа: две комнаты окнами на улицу (покои графа располагались наверху). Поэт и переводчик Николай Васильевич Берг вспоминал: «Здесь за Гоголем ухаживали как за ребенком, предоставив ему полную свободу во всем. Он не заботился ровно ни о чем. Обед, завтрак, чай, ужин подавались там, где он прикажет. Белье его мылось и укладывалось в комоды невидимыми духами, если только не надевалось на него тоже невидимыми духами. Кроме многочисленной прислуги дома служил ему, в его комнатах, собственный его человек, из Малороссии, именем Семен, парень очень молодой, смиренный и чрезвычайно преданный своему барину. Тишина во флигеле была необыкновенная» (Гоголь в воспоминаниях и письмах Н. В. Берга)².

В начале 1852 года Гоголь еще готовит к печати собрание своих сочинений. Намеков на болезнь в это время не было. За девять дней до Масленицы, то есть 25 января, Гоголя посетил земляк и старый приятель, историк-славист Осип Максимович Бодянский. Он застал его за столом, на котором были разложены бумаги и корректурные листы. Гоголь пригласил Бодянского на воскресенье (27 января) к Ольге Федоровне Кошелевой (жившей неподалеку, на Поварской) слушать малороссийские песни. Однако встреча не состоялась.



Граф Александр Петрович Толстой.
Рисунок неизвестного художника.
Первая половина XIX в.

¹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников: В 3 т. Т. 3. М., 2013. С. 822–823.

² Там же. С. 649.



Дом графа А. П. Толстого в Москве на Никитском бульваре, где жил последние годы Гоголь.
Фотография. Начало XX в.

26 января умерла после непродолжительной болезни Екатерина Михайловна Хомякова, тридцати пяти лет от роду, оставив семерых детей, человек Гоголю близкий и дорогой: она была женой Алексея Степановича Хомякова (Гоголь был крестным отцом их сына Николая) и сестрой одного из ближайших друзей Гоголя, поэта Николая Языкова³.

Кончина Екатерины Михайловны Хомяковой в январе 1852 г. явилась трагической вехой в истории русской культуры. Для тесного круга московского просвещенного дворянства, с его родственными и дружескими связями, эта смерть стала тяжелой утратой. Можно предположить, что Екатерина Михайловна была незримым средоточием духовной жизни кружка московских славянофилов. Это подтверждает и поведение Гоголя во время ее болезни и кончины.

27 января на первой панихиде по Екатерине Михайловне Гоголь «насилу мог остаться до конца» (из письма В. С. Аксаковой к М. И. Гоголю-Яновской от 11 мая 1852 г.)⁴ и сказал Хомякову: «Все для меня кончено» (из письма А. С. Хомякова к А. Н. Попову от конца февраля 1852 г.)⁵. Тогда же, по свидетельству Степана Петровича Шевырева, друга и душеприказчика Гоголя, он произнес перед гробом покойной и другие слова: «Ничего не может быть торжественнее смерти. Жизнь не была бы так прекрасна, если бы не было бы смерти» (из письма к М. Н. Синельниковой от 2 апреля 1852 г.)⁶.

³ Екатерина Михайловна заболела тифом на седьмом месяце беременности и скончалась «на третий день по разрешении от бремени» (Дневник Елизаветы Ивановны Поповой. 1847–1852. М., 2013. С. 284). Родившийся мальчик прожил несколько часов.

⁴ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 887.

⁵ Там же. Т. 3. С. 198.

⁶ Там же. Т. 2. С. 111.

На следующий день, 28 января, Гоголь зашел к сестрам Аксаковым, жившим в ту зиму на Арбате, в Николо-Песковском переулке, — спросил, где похоронят Екатерину Михайловну. Получив ответ, что в Даниловском монастыре, возле брата Николая Михайловича, он, вспоминая Вера Сергеевна Аксакова, «покачал головой, сказал что-то об Языкове и задумался так, что нам страшно стало: он, казалось, совершенно перенесся мыслями туда и так долго оставался в том же положении, что мы нарочно заговорили о другом, чтоб прервать его мысли» (Гоголь в письмах и записных книжках В. С. Аксаковой)⁷.

29 января, во вторник, состоялись похороны Хомяковой, на которые Гоголь не явился. Существует предположение, что в этот день он ездил в Преображенскую больницу для умалишенных, находившуюся в Сокольниках, к знаменитому московскому блаженному Ивану Яковлевичу Корейше⁸. В записках доктора Алексея Терентьевича Тарасенкова (и только в них) упоминается об этой загадочной поездке, которую он относит ко времени после 7 февраля: «В один из следующих дней он поехал в Преображенскую больницу на извозчике. Подъехав к воротам больничного дома, он слез с санок, долго ходил взад и вперед у ворот, потом отошел от них, долгое время оставался в поле, на ветру, в снегу, стоя на одном месте, и, наконец, не входя во двор, опять сел в сани и велел ехать домой»⁹.

Тарасенков не сообщает источника этих сведений. Вероятнее всего предположить, что он получил их от графа А. П. Толстого. Об Иване Яковлевиче Корейше Гоголь мог узнать от многих лиц. В частности, 10 мая 1849 г. (на другой день после празднования именин Гоголя) у Корейши побывал историк Михаил Петрович Погодин, который записал в своем дневнике: «Ездил в Преобр<аженское> смотреть Иван<а> Яковл<евича>». — Примечатель<ное> явление. Как интересны приходящие. Напишу особо. Я не спрашивал, но, может быть, он говорил что-то и на мой счет, впрочем, не ясно» (Гоголь в письмах, дневниках и воспоминаниях М. П. Погодина)¹⁰; и на следующий день, 11 мая: «Обед<ал> <с> Гогол<ем> и гов<орил> с ним об обеде, Хом<якове>, Ив<ане> Як<овлевиче> и пр.»¹¹.

Иван Яковлевич Корейша (1783–1861) родился в семье священника Смоленской губернии Якова Корейши (похоронен в Спасо-Преображенском Авраамиевом монастыре в Смоленске). Будучи одаренным ребенком, в возрасте десяти лет Иван поступил сразу во второй класс уездного училища. Из училища в 1796 г. переведен в Смоленскую духовную семинарию, в которой обучался по 1803 г. Сорок четыре года (с 1817 по 6 сентября 1861 г.) находился в Преображенской психиатрической больнице, куда непрерывным потоком стекались его почитатели. В конце 1820-х гг., благодаря тому что в Преображенскую больницу был назначен доктор Василий Федорович Саблер,



Иван Яковлевич Корейша.
Рисунок А. Ф. Киреева. 1850-е гг.

⁷ Там же. С. 887.

⁸ «В пользу указанного дня поездки говорит тот факт, что в это время Гоголь, пораженный смертью Хомяковой, находился в смятении и страшных предчувствиях, не имея духовной поддержки, и стремление встретиться с юродивым было для него, возможно, более важным, чем похороны Хомяковой» (Уракова Н. «...Прошу вас выслушать сердцем мою „Прощальную повесть“...» (О духовных причинах смерти Н. В. Гоголя) // Лепта. М., 1996. № 28. С. 169).

⁹ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. Изд. 2-е, доп. по рукописи. М., 1902. С. 17.

¹⁰ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 497.

¹¹ Там же.



Протоиерей Матфей
Константиновский. Неизвестный
художник. Середина XIX в.

Ивана Яковлевича перевели в светлое и большое помещение, однако он, ища тесноты, занимал всего лишь уголок большой комнаты. Он устроился у печки и никогда не протягивал ноги за однажды проведенную черту. Вся комната оставалась в распоряжении посетителей, число которых постоянно росло. К Ивану Яковлевичу стала ходить вся Москва. Люди задавали самые разные вопросы — духовные и житейские. Многим он вернул здоровье и самую жизнь, многих наставил на путь покаяния и спасения.

Корейша упомянут или непосредственно выведен на страницах художественных произведений Л. Н. Толстого (автобиографическая повесть «Юность», глава «Задумывный разговор с моим другом»), Ф. М. Достоевского («Бесы»), А. Н. Островского («На всякого мудреца довольно простоты»), Н. С. Лескова («Маленькая ошибка»). У Толстого и Островского Иван Яковлевич остается за пределами сюжета, о нем лишь говорят персонажи; у Достоевского и Лескова он выведен как действующее лицо. Причем у Лескова — под истин-

ным именем, а у Достоевского — под прозрачным псевдонимом Семен Яковлевич.

Биографам Гоголя остался неизвестным факт посещения Корейши духовным отцом писателя протоиереем Матфеем Константиновским (на основании косвенных данных можно предполагать, что этот факт имел место в конце января или начале февраля 1852 г. и был известен Гоголю). Об этом посещении рассказывает со слов самого отца Матфея схиархимандрит Михаил (Макарий Космич Козлов, в рясофоре Мелетий), духовный писатель (ему приписывали авторство известной книги «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»¹²).

«В 1853 году мне пришлось быть в городе Ржеве (Тверской губернии), — вспоминал отец Михаил, — и беседовать с известным целой России по добродетельной жизни отцом-протоиереем Матфеем¹³ Александровичем, который между прочими духовными разговорами говорил о предсказании ему юродивым Иваном Яковлевичем, проживавшим несколько десятков лет в Москве при доме умалишенных: „Года два тому назад вздумал я, — говорил отец Матфей, — устроить придел во имя преподобного Дионисия, архимандрита Св<ято>-Троицкой Сергиевой лавры, в нашем Ржевском соборе, но средств к этому никаких не было. В это время по неожиданному случаю я вызван был в Москву, где по окончании своих дел вздумал посетить Ивана Яковлевича, о котором много слышал хорошего. На вопрос мой, — будет ли успех в моем намерении устроить придел в соборе? — он вместо ответа позвал к себе слугителя и приказал ему принести маленький рассыпавшийся бочонок, что слугитель немедленно исполнил. Иван Яковлевич начал прилежно исправлять бочонок, который через несколько минут и был готов, так что как будто нисколько не был поврежден: дощечки, доньшки и обручи были все на своем месте, ни одной щелочки было не видно. Исправленный бочонок он передал мне с сими словами: ‘На-ка, посмотри, ведь, кажется, хорош будет, не потечет’“».

«„После этого, — продолжил свой рассказ отец Матфей, — я ничего не слышал от Ивана Яковлевича и возвратился в свой город Ржев. Находясь дома, при разговоре с одним благотворительным лицом, я объяснил ему свое намерение устроить новый придел. ‘Что же, это дело хорошее, начинайте, Бог вам поможет’, — так мне

¹² См.: Пентковский А. М. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. Вып. 47–48. М., 2018.

¹³ Отец Михаил ошибочно пишет «Матфий» вместо «Матфей».

ответил благотворительный собеседник и ушел из моего дома. Через несколько дней после этого разговора начали являться ко мне один по одному из богатых граждан, каждый со своим заявлением помогать доброму задуманному мною делу материальными средствами: один обещался пожертвовать кирпичи, другой — лесу, третий — написать иконы, четвертый — устроить иконостас, а пятый — заплатить за работу. И таким образом, без дальних хлопот с моей стороны, при Божией помощи и помощи благотворительных граждан наших, которых я и не просил о пособии, придел устроен был в прекрасном виде, как вы видите, через непродолжительное время. Значит, предсказание Ивана Яковлевича посредством собранного им рассыпанного бочонка сбылось со мною на самом деле“, — заключил покойный отец Матфей» (Записки и письма обратившегося из раскола Афонского инока Мелетия, в схиме Михаила, 1850-х годов. Воспоминание о сбывшихся предсказаниях, <данных> двумя юродивыми)¹⁴.

Доктор Тарасенков к рассказу о поездке Гоголя сделал примечание: «По случаю дурной погоды, он мог в такую прогулку простудиться; впрочем, начало и течение болезни не показывали простудного (острого) характера. <...> В Преображенской больнице находится один больной (Иван Яковлевич), признанный за помешанного; его весьма многие навещают, приносят ему подарки, испрашивают у него советов в трудных обстоятельствах жизни, берегут его письменные замечания и проч. Некоторые радуются, если он входит с ними в разговор; другие стыдятся признаться, что у него были... Зачем ездил Гоголь в Преображенскую больницу — Бог весть»¹⁵.

У Ивана Яковлевича Корейши бывали и люди высшего света, — их привлекала к нему его прозорливость. Не пришло ли и Гоголю желание узнать волю Божию о себе через Божьего человека? И вот он поехал, а в последнюю минуту убоился (страшная могла оказаться правда).

30 января Гоголь в своем приходе заказал панихиду по Екатерине Михайловне. Дом графа А. П. Толстого относился к приходу церкви Преподобного Симеона Столпника, что на Поварской. После панихиды он зашел к Аксаковым, сказал, что ему стало легче. «Но страшная минута смерти!», — добавил он. «Почему же страшна? — возразил кто-то из Аксаковых. — Только бы быть уверену в милости Божией к страждущему человеку, и тогда отрадно думать, что он умрет». — «Ну, об этом надобно спросить тех, кто перешел через эту минуту», — ответил он¹⁶.

На вопрос, почему его не видели на похоронах Хомяковой, Гоголь ответил: «Я не был в состоянии». «Вполне помню, — рассказывает Вера Сергеевна Аксакова, — он тут же сказал, что в это время ездил далеко. — „Куда?“ — „В Сокольников“. — „Зачем?“ — спросили мы с удивлением. — „Я отыскивал своего знакомого, которого, однако же, не видал“»¹⁷.

В Сокольниках жил близкий знакомый Гоголя Московский гражданский губернатор Иван Васильевич Капнист и находилась также дача С. П. Шевырева. По всей



Алексей Терентьевич Тарасенков.
Литография.
Вторая половина XIX в.

¹⁴ Расев А. И. <прот.>. Очерк жизни в Бозе почившего Ржевского протоиерея о. Матфея Александровича Константиновского: Сводная редакция (1860–1890–1915). Тверь, 2017. С. 258. См. также: Михаил (Козлов), архим. Записки и письма. М., 1996. С. 11–12.

¹⁵ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 17–18.

¹⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 887.

¹⁷ Там же. С. 890.

видимости, упоминанием о «знакомом» Гоголь просто скрыл свое намерение посетить Корейшу. К тому же Степан Петрович тогда был на погребении Хомяковой. Все мысли и чувства Гоголя в те скорбные дни заняты трагической смертью Екатерины Михайловны, и потому можно предположить, что цель поездки связана с событиями последних дней, и она была для Гоголя важнее похорон Хомяковой.

<2>



Екатерина Михайловна Хомякова
(рожденная Языкова).
Неизвестный художник. 1840-е гг.



Алексей Степанович Хомяков.
Художник Э. А. Дмитриев-
Мамонов. Эскиз портрета.
Первая половина XIX в.

Екатерина Михайловна Хомякова была весьма примечательной личностью в кругу московских славянофилов. Происходила она из старинного рода симбирских дворян Языковых. Рано оставшись без отца, она жила с матерью, которая вела уединенный образ жизни. Сергей Нилус в книге «Великое в малом» рассказывает, что Екатериной Михайловной в молодости был увлечен Николай Александрович Мотовилов («служба Божией Матери и Серафимов», как он впоследствии себя называл). Она привлекла его прежде всего свойствами своей высокорелигиозной души. На вопрос о ней преподобного Серафима, Саровского чудотворца, Мотовилов отвечал: «Она хоть и не красавица в полном смысле этого слова, но очень милостива. Но более всего меня в ней прельщает что-то благодатное, божественное, что просвечивается в лице ее»¹⁸.

И далее, в ответ на расспросы старца, он рассказал: «Отец ее, Михаил Петрович Языков, рано оставил ее сиротой, пяти или шести лет, и она росла в уединении при большой своей матери, Екатерине Александровне, как в монастыре, — всегда читывала ей утренние и вечерние молитвы, и так как мать ее была очень религиозна и богомольна, то у одра ее часто бывали и молебны, и всенощные. Воспитываясь более десяти лет при такой боголюбивой матери, и сама она стала как монастырка. Вот это-то мне в ней более всего и в особенностях нравится»¹⁹.

Надежда видеть Екатерину Михайловну своей женой не покидала Мотовилова вплоть до мая 1832 г., когда он сделал предложение (и получил окончательный отказ), — и это несмотря на предсказание преподобного Серафима, что он женится на крестьянке.

В июле 1836 г. Екатерина Михайловна вышла замуж за Алексея Степановича Хомякова²⁰ и вошла в круг его друзей. Среди них был и Гоголь, который вскоре стал с ней особенно дружен. Издатель журнала «Русский Архив» Петр Иванович

¹⁸ Нилус С. Великое в малом. Новосибирск, 1992. С. 142.

¹⁹ Там же.

²⁰ По свидетельству биографа, «после матери этой женщине <...> суждено было иметь огромное влияние на выработку внутреннего мира Хомякова» (Ромашков И. И. А. С. Хомяков, его жизнь и поэзия (По поводу сорокалетия со дня его кончины). М., 1900. С. 5).

Бартенев, не раз встречавший его у Хомяковых, свидетельствует, что «по большей части он уходил беседовать с Екатериною Михайловною, достоинства которой необыкновенно ценил» (Воспоминания П. И. Бартенева в записи его дочери Т. П. Бартеневой)²¹.

Дочь Алексея Степановича Мария со слов отца передавала, что Гоголь, не любивший много говорить о своем пребывании в Святой Земле, одной Екатерине Михайловне рассказывал, «что он там почувствовал»²².

Едва ли когда-нибудь можно будет до конца понять, почему смерть Екатерины Михайловны произвела такое сильное впечатление на Гоголя. Несомненно, что это было потрясение духовное. Нечто подобное произошло и в жизни Хомякова. Об этом мы можем судить по запискам Юрия Федоровича Самарина, которые священник отец Павел Флоренский называл документом величайшей биографической важности: «Это чуть ли не единственное свидетельство о внутренней жизни Хомякова, притом о наиболее тонких движениях его души, записанное другом и учеником и вовсе не предназначавшееся для печати»²³. Остановимся на данном свидетельстве, чтобы уяснить, какое значение смерть жены имела для Хомякова.

«Узнав о кончине Екатерины Михайловны, — рассказывает Самарин, — я взял отпуск и, приехав в Москву, поспешил к нему (Хомякову. — В. В.). Когда я вошел в его кабинет, он встал, взял меня за обе руки и несколько времени не мог произнести ни одного слова. Скоро, однако, он овладел собою и рассказал мне подробно весь ход болезни и лечения. Смысл рассказа его был тот, что Екатерина Михайловна скончалась вопреки всем вероятностям вследствие необходимого стечения обстоятельств: он сам ясно понимал корень болезни и, зная твердо, какие средства должны были помочь, вопреки своей обыкновенной решительности усомнился употребить их. Два доктора, не узнав болезни, которой признаки, по его словам, были очевидны, впали в грубую ошибку и превратным лечением произвели болезнь новую, истощив все силы организма. Он все это видел и уступил им <...> Выслушав его, я заметил, что все кажется ему очевидным теперь, потому что несчастный исход болезни оправдал его опасения и вместе с тем изгладил из его памяти все остальные признаки, на которых он сам, вероятно, основывал надежду на выздоровление. <...>

Тут он остановил меня, взяв меня за руку: „Вы меня не поняли: я вовсе не хотел сказать, что легко было спасти ее. Напротив, я вижу с сокрушительной ясностью, что она должна была умереть для меня, именно потому, что не было причины умереть. Удар был направлен не на нее, а на меня. Я знаю, что ей теперь лучше, чем было здесь, да я-то забывался в полноте своего счастья. Первым ударом я пренебрег; второй — такой, что его забыть нельзя“. Голос его задрожал, и он опустил голову; через несколько минут он продолжал: „Я хочу вам рассказать, что со мною было. Тому назад несколько лет я пришел домой из церкви после причастия и, развернув Евангелие от Иоанна, я напал на последнюю беседу Спасителя с учениками после Тайной вечери. По мере того как я читал, эти слова, из которых бьет живым ключом струя безграничной любви, доходили до меня все сильнее и сильнее, как будто кто-то приносил их рядом со мною. Дойдя до слов: *‘вы друзи мои есте’* <Ин. 15: 14>, я перестал читать и долго вслушивался в них. Они проникали меня насквозь. На этом я заснул.

На душе сделалось необыкновенно легко и светло. Какая-то сила подымала меня все выше и выше, потоки света лились сверху и обдавали меня; я чувствовал, что скоро раздастся голос. Трепет проникал по всем жилам. Но в одну минуту все прекратилось; я не могу передать вам, что со мною сделалось. Это было не привидение, а какая-то темная непроницаемая завеса, которая вдруг опустилась передо мною и разлучила меня с областью света. Что на ней было, я не мог разобрать; но в то же мгновение каким-то вихрем пронеслись в моей памяти все праздные минуты моей жизни, все мои бесплодные разговоры, мое суетное тщеславие, моя лень, мои привязанности

²¹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 699.

²² Там же. Т. 2. С. 203.

²³ Флоренский П. А., свящ. Около Хомякова (Критические заметки) // Он же. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 321–322.

к житейским дрызгам. Чего тут не было! Знакомые лица, с которыми Бог знает почему сходилась и расходился, вкусные обеды, карты, бильярдная игра, множество таких вещей, о которых, по-видимому, никогда я не думаю и которыми, казалось мне, я нисколько не дорожу. Все это вместе слилось в какую-то безобразную массу, налегло на грудь и придавило меня к земле.

Я проснулся с чувством сокрушительного стыда. В первый раз почувствовал я себя с головы до ног рабом жизненной суеты. Помните, в отрывках, кажется, Иоанна Лествичника эти слова: 'Блажен, кто видел ангела; стократ блаженнее, кто видел самого себя'²⁴. Долго я не мог оправиться после этого урока, но потом жизнь взяла свое. Трудно было не забыться в той полноте невозмутимого счастья, которым я пользовался. Вы не можете понять, что значит эта жизнь вдвоем. Вы слишком молоды, чтобы оценить ее". Тут он остановился и несколько времени молчал, потом прибавил: „Накануне ее кончины, когда уже доктора повесили головы и не оставалось никакой надежды на спасение, я бросился на колени перед образом в состоянии, близком к иступлению, и стал не то что молиться, а спрашивать ее от Бога. Мы все повторяем, что молитва всесильна, но сами не знаем ее силы, потому что редко случается молиться всею душой. Я почувствовал такую силу молитвы, которая могла бы растопить все, что кажется твердым и непроходимым препятствием: я почувствовал, что Божие всемогущество, как будто вызванное мною, идет навстречу моей молитве и что жизнь жены может быть мне дана. В эту минуту черная завеса опять на меня опустилась, повторилось, что уже было со мною в первый раз, и моя бессильная молитва упала на землю! Теперь вся прелесть жизни для меня утрачена. Радоваться жизни я не могу. <...> Остается исполнить мой урок. Теперь, благодаря Богу, не нужно будет самому себе напоминать о смерти, она пойдет со мной неразлучно до конца“.

«Я записал, — продолжает Самарин, — этот рассказ от слова до слова, как он сохранился в моей памяти; но, перечитав его, я чувствую, что не в состоянии передать того спокойно сосредоточенного тона, которым он говорил со мной. Слова его произвели на меня глубокое впечатление именно потому, что именно в нем одном нельзя было предположить ни тени самообольщения. Не было в мире человека, которому до такой степени было противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, — это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее опять направить на дела. Что с ним действительно происходило все что он мне рассказывал, что в эти две минуты его жизни самопознание его озарилось откровением свыше, — в этом я так же уверен, как и в том, что он сидел против меня, что он, а не кто другой, говорил со мною.

Вся последующая его жизнь объясняется этим рассказом. Кончина Екатерины Михайловны произвела в ней решительный перелом. Даже те, которые не знали его очень близко, могли заметить, что с сей минуты у него остыла способность увлекаться чем бы то ни было, что прямо не относилось к его призванию. Он уже не давал себе воли ни в чем. По-видимому он сохранял свою прежнюю веселость и общительность, но память о жене и мысль о смерти не покидали его. <...> Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улеглось и умолкало, начиналась для него другая пора. <...>

Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили

²⁴ Точнее, не у преподобного Иоанна Лествичника, а у святого Исаака Сирина: «Кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть ангелов» (Слово 41) (Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 175).

свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь...»²⁵.

Внутренняя жизнь Хомякова была скрыта от современников. Доктор А. Т. Тарасенков писал, что смерть Екатерины Михайловны не столько поразила ее мужа, как Гоголя. Известно, что тот внимательно следил за ходом болезни Хомяковой и полагал, что ее неправильно лечат. «Он часто навещал ее, — свидетельствует Тарасенков, — и, когда она была уже в опасности, при нем спросили у доктора Альфонского, в каком положении он ее находит». Тот отвечал вопросом: „Надеюсь, что ей не давали каломель, который может ее погубить?“ Но Гоголю было известно, что каломель уже был дан. Он вбежал к графу А. П. Толстому и воскликнул: „Все кончено, она погибнет, ей дали ядовитое лекарство!“²⁶.

Мемуаристы отмечали, что в кончине Екатерины Михайловны Гоголь увидел некое предвестие для себя. «Он еще имел дух утешать овдовевшего мужа, — писал доктор Тарасенков, — но с этих пор сделалась приметна его склонность к уединению; он стал дольше молиться, читал у себя Псалтирь по покойнице»²⁷. «Смерть моей жены и мое горе сильно его потрясли, — вспоминал Хомяков, — он говорил, что в ней для него снова умирают многие, которых он любил всей душой, особенно же Н. М. Языков»²⁸.

После кончины Екатерины Михайловны Гоголь постоянно молился. «Между тем, как узнали мы после, — рассказывал С. П. Шевырев, — большую часть ночей проводил он в молитве, без сна»²⁹. По словам биографа Гоголя П. А. Кулиша, «во все время говенья и прежде того — может быть, со дня смерти г-жи Хомяковой — он проводил большую часть ночей без сна, в молитве»³⁰.

²⁵ Флоренский П. А., *святц.* Около Хомякова. С. 322–325.

²⁶ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 14. Уже в наше время была предложена новая версия причины смерти Гоголя: он якобы был отравлен каломелем. «Особенность каломели заключается в том, — пишет Константин Смирнов, — что он не причиняет вреда лишь в том случае, если сравнительно быстро выводится из организма через кишечник. Если же он задерживается в желудке, то через некоторое время начинает действовать как сильнейший ртутный яд сулема. Именно это, по-видимому, и произошло с Гоголем: значительные дозы принятого им каломеля не вывелись из желудка, так как писатель в это время постился и в его желудке просто не было пищи. Постепенно увеличивающееся в его желудке количество каломеля вызвало хроническое отравление...» (Смирнов К. Тайна гения. Автор «Мертвых душ» не уморил себя голодом, не сошел с ума, не умер от менингита. Не исключено, что он просто был отравлен врачами // Труд — 7. М., 1996. 1 марта. № 7. С. 8; см. также: *Он же.* «Самосожжение Гоголя» — результат врачебной ошибки. Гоголь не уморил себя голодом, не сошел с ума, не умер от менингита, он был отравлен врачами! // Чудеса и приключения. М., 1995. № 11). Однако из записок Тарасенкова следует, что каломель Гоголю давал доктор С. И. Клименков в ночь на 21 февраля, за несколько часов до кончины писателя, когда тот был уже в беспамятстве. Утверждение, что каломелем «пичкал Гоголя каждый приступавший к лечению эскулап» — произвольно и не подтверждается фактами. Невероятно предположить, что Гоголь стал бы принимать это «ядовитое лекарство» после случая с Хомяковой. Тот же Тарасенков свидетельствует: «О лекарствах аптечных он (Гоголь. — В. В.) имел понятие как о ядах и решительно отказывался от них; если же и принимал какое-либо лекарство, то скорее по совету тех, которые утверждали о его испытанной на себе пользе, нежели по назначению самих врачей» (Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 6).

²⁷ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 14.

²⁸ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 198.

²⁹ Там же. Т. 2. С. 108.

³⁰ <Кулиш П. А.> Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем: В 2 т. Т. 2. СПб., 1856. С. 261.

Незадолго до своей кончины Гоголь на отдельном листке начертил крупным, как бы детским почерком: «Как поступить, чтобы признательно, благодарно и вечно помнить в сердце моем полученный урок? И страшная История Всех событий Евангельских...»³¹. Биографы гадают, что может означать данная запись. «К чему относились эти слова, — замечал Шевырев, — осталось тайной»³². Ю. Ф. Самарин говорил, что строки, написанные Гоголем перед кончиной, указывают на «какое-то полученное им свыше откровение» (из письма к Н. Ф. Самарину от 16 марта 1852 г.)³³. Как знать, не идет ли здесь речь об уроке, сродни тому, который получил Хомяков?..

<3>

Кончина Екатерины Михайловны Хомяковой стала трагическим рубежом в жизни Гоголя: им овладевает мысль о смерти; он почти ежедневно бывает в церкви.

1 февраля, в пятницу, Гоголь — у обедни в своей приходской церкви (Родительская суббота мясопустной недели в том году приходилась на 2 февраля — праздник Сретения Господня, поэтому поминовение усопших было перенесено на пятницу). После обедни он заходит к Аксаковым, хвалит свой приход и священника (отца Алексия Соколова, впоследствии протопресвитера Храма Христа Спасителя). «Видно было, что он находился под впечатлением этой службы, — вспоминала Вера Сергеевна Аксакова, — мысли его были все обращены к тому миру...»³⁴.

Разговор зашел о Хомякове. Вера Сергеевна заметила, что Алексей Степанович напрасно выезжает, потому что многие скажут, что он не любил своей жены. «Нет, не потому, — возразил Гоголь, а потому, что эти дни он должен был бы употребить на другое; это говорю не я, а люди опытные. Он должен был бы читать теперь Псалтирь, это было бы утешением для него и для души жены его. Чтение Псалтири имеет значение, когда читают его близкие, это не то, что раздавать читать его другим»³⁵. Гоголь говорил также о впечатлении, которое смерть производит на окружающих, о том, возможно ли с малых лет воспитать ребенка так, чтоб он всегда понимал настоящее значение жизни, чтобы смерть не была для него нечаянностью... (при этом полагал, что это возможно).

На следующий день, 2 февраля, в праздник Сретения, Гоголь, как можно предположить, был в храме у обедни, а накануне — на всенощной. Днем он пишет письма разным лицам, в том числе матери и Василию Андреевичу Жуковскому, у которых просит молитв. «Мне все кажется, что здоровье мое только тогда может совершенно как следует во мне восстановиться с надлежащей свежестью, — обращается он к матери и сестрам, — когда вы все помолитесь обо мне как следует, то есть соединенно, во взаимной между собой любви, крепкой, крепкой, без которой не приемлется от нас молитва. <...> Подчас мне бывает очень трудно, но Бог милостив. О, если б Он хоть сколько-нибудь ниспослал нам помощь в том, чтобы жить сколько-нибудь в Его заповедях!»³⁶.

В письме к Жуковскому Гоголь в последний раз говорит о своем главном труде — «Мертвых душах»: «О себе что сказать? Сижу по-прежнему над тем же, занимаюсь тем же. Помолись обо мне, чтобы работа моя была истинно добросовестна и чтобы я хоть сколько-нибудь был удостоен пропеть гимн красоте небесной»³⁷.

В этих словах Гоголя, сказанных за три недели до кончины, писатель Русского зарубежья Константин Мочульский видит вершину той духовной лестницы, по которой

³¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. Т. 6. М., 2009. С. 414.

³² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 110.

³³ Там же. Т. 3. С. 217.

³⁴ Там же. Т. 2. С. 888.

³⁵ Там же. С. 891.

³⁶ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 464.

³⁷ Там же. С. 465.

писатель поднимался всю свою жизнь. «В этот день, 2 февраля 1852 года Гоголь достиг вершины своего духовного пути, — пишет исследователь. — В его торжественных словах — увенчание дела всей жизни: „пропеть гимн Красоте Небесной...“»³⁸.

Позволим себе не согласиться с подобным заключением. В письме к Жуковскому Гоголь не сказал ничего нового, чего бы он не говорил и раньше. Так, еще в феврале 1843 г. он писал Надежде Николаевне Шереметевой из Рима: «Чем глубже взгляну на жизнь свою и на все доселе ниспосланные мне случаи, тем глубже вижу чудное участие высших сил во всем, что ни касается меня, и не достает у меня ни слов, ни слез, ни молитв для излияния душевных моих благодарений. И вся бы хотела превратиться в один благодарный вечный гимн душа моя!»³⁹. А отцу Матфею Константиновскому Гоголь признавался: «Видит Бог, ничего бы не хотелось сказать, кроме того, что служит к прославлению Его святого имени» (из письма от конца апреля 1850 г.)⁴⁰; «Молюсь, чтобы Бог превратил меня всего в один благодарный гимн Ему, которым бы должно быть всякое творенье, а тем более словесное, чтобы, очистивши меня от всех моих скверн, не помянувши всего недостойнства моего, сподобил бы Он меня, недостойного и грешного, превратиться в одну благодарную песнь Ему» (из письма от 30 декабря 1850 г.)⁴¹.

3 февраля, в воскресенье, Гоголь опять у обедни в своем приходе, оттуда пешком идет к Аксаковым, снова хвалит священника и всю службу, жалуется на усталость. «В его лице, — вспоминала Вера Сергеевна Аксакова, — точно было видно утомление, хотя и светлое, почти веселое выражение»⁴². Гоголь снова заговорил о Псалтири. «Всякой раз как иду к вам, — сказал он, — прохожу мимо Хомякова дома и всякий раз, и днем и вечером, вижу в окне свечу, теплящуюся в комнате Кате<рины> Мих<айловны>, — там читают Псалт<ирь>». На вопрос, был ли он у Хомякова, отвечал, что не был. «Мне кажется, — заметила Вера Сергеевна, — ему слишком было тяжело к нему ходить...»⁴³.

Гоголь еще занимается чтением корректур, но в начале Масленицы в нем замечают нечто тревожное. В понедельник, 4 февраля он снова заходит к Аксаковым. По словам Веры Сергеевны, в лице его видно было какое-то утомление. Он сказал, что скоро уйдет, что должен лечь пораньше, потому что чувствовал какой-то холод ночью. «Это нервный», — заметили сестры Аксаковы. — «Да, нервное», — ответил он совершенно спокойно. Видно было, что сам он не придавал этому значения. Сказал, что пойдет к Хомякову, но к нему не заходил⁴⁴. Это было последнее свидание Гоголя с Аксаковыми.

Вечером того же дня он заехал к С. П. Шевыреву, чтобы сказать, что «некогда ему теперь заниматься корректурами». Степан Петрович и его жена, Софья Борисовна, заметили перемену в его лице и спросили, что с ним. Он отвечал, что «дурно себя чувствовал и к стати решился попоститься и поговорить» (11 февраля начинался Великий пост). «Зачем же на Масленой?» — спросил его Шевырев. — «Так случилось, — отвечал он, — ведь и теперь Церковь читает уже: „Господи, Владыко живота моего!“ и поклоны творятся»⁴⁵.

Масленица (или неделя мясопустная) по церковному уставу является преддверием Великого поста: в это время уже не вкушается мясная пища. Службы по постовому чину с молитвой преподобного Ефрема Сирина и поклонами совершаются в среду и пятницу. Вероятно, слова Гоголя «ведь и теперь...» относятся ко всей Масленой неделе, а не только к понедельнику; и если Гоголь собирался говеть,

³⁸ Мочульский К. Духовный путь Гоголя. Париж: YMCA-PRESS, 1976. С. 135.

³⁹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 12. С. 173.

⁴⁰ Там же. Т. 15. С. 318.

⁴¹ Там же. С. 386.

⁴² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 891.

⁴³ Там же. С. 892.

⁴⁴ Там же. С. 888, 892–893.

⁴⁵ Там же. С. 107.



Степан Петрович Шевырев.
Литография В. Бахмана
с фотографии К. А. Бергнера.
1840-е гг.

то за богослужением среды он как раз должен был услышать молитву святого Ефрема Сирина: «Господи и Владыко живота моего...»⁴⁶.

5 февраля, утром, Гоголь проводил на станцию железной дороги гостившего у графа Толстого ржевского священника Матфея Константиновского. Днем он пожаловался посетившему его Шевыреву на «расстройство желудка и на слишком сильное действие лекарства, которое ему дали»⁴⁷. В тот же день Гоголь едет к своему духовнику, отцу Иоанну Никольскому, с которым познакомился еще в 1842 г., когда по приезде из-за границы жил у М. П. Погодина, в приходскую церковь Преподобного Саввы Освященного на Девичьем поле известить, что гонет, и с просьбой назначить день, когда можно приобщиться. Тот поначалу советовал дождаться первой недели поста, но потом согласился и назначил четверг, то есть ближайшую Божественную Литургию, так как в среду на Масленой ее служить не положено. С этих пор Гоголь прекратил всякие литературные занятия.

Начиная с 5 февраля он почти ничего не ест, большую часть ночей проводит в молитве. Доктор Алексей Терентьевич Тарасенков пишет в своих записках: «Масленицу он посвятил говенью; ходил в церковь, молился весьма много и необыкновенно тепло; от пищи воздерживался до чрезмерности;

за обедом употреблял несколько ложек капустного рассола или овсяного супа на воде. Когда ему предлагали кушать что-нибудь другое, он отказывался болезнью, объясняя, что чувствует что-то в животе, что кишки у него перевертываются, что это болезнь его отца, умершего в такие же лета, и притом оттого, что его лечили. Трудно решить, сколько правды было в его словах; однако легко можно себе представить, что при такой внезапной перемене образа жизни он действительно становился болен. Впрочем, в это время болезнь его выражалась только одною слабостью, и в ней не было заметно ничего важного...»⁴⁸.

Тарасенков едва ли прав, говоря о том, что Гоголь резко изменил образ жизни (с его слов об этом писали потом и другие). Гоголь был православным христианином, исполняющим церковные обряды, и это было далеко не первое его говенье. Сомнение вызывает также следующее место из записок Тарасенкова: «Переменять свойство и количество пищи он не мог без вреда для своего здоровья: по собственному его уверению, при постной пище он чувствовал себя слабым и нездоровым. „Нередко

⁴⁶ По уставу в храме молитва преподобного Ефрема Сирина первый раз читается в среду на Масленой неделе, но, разумеется, эту молитву можно произносить в любое другое время, что Гоголь, судя по всему, и делал. Ольга Николаевна Смирнова, дочь Александры Осиповны, приводит его слова, сказанные за границей: «...я читаю эту молитву утром и вечером и советую вам поступать так же» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 351). В 1845 г. Н. Н. Шереметева послала Гоголю книгу святителя Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, «Молитва св. Ефрема Сирина. Беседы на Святую Четыредесятницу» (Харьков, 1844). По словам святителя, «при всей краткости сей молитвы в ней сокрыто великое богатство святых мыслей и чувств и весьма ясно изображены наши нужды духовные» (Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический. Поучения на Св. Четыредесятницу на молитву св. Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего». М., 1995. С. 3–4).

⁴⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 107.

⁴⁸ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 16–17.

я начинал есть постное по постам (говорил он мне), но никогда не выдерживал: после нескольких дней пощения я всякий раз чувствовал себя дурно и убеждался, что мне нужна пища питательная“. (Эти слова были ответом на мое признание, что я делаюсь неспособным к хорошему исполнению своих обязанностей, если некоторое время употребляю постную пищу)»⁴⁹.

Из слов Тарасенкова с несомненностью следует только то, что сам он не постился в дни, определенные для этого Церковью. В отношении Гоголя его суждение принять за правду никак нельзя. Лев Иванович Арнольди, сводный брат Александры Осиповны Смирновой, свидетельствует, что Гоголь был необыкновенно строг к себе и боролся со своими слабостями. Так, в Италии он «сам бегал на кухню и учился готовить макароны. А между тем очень редко позволял себе такие увлечения и был в состоянии довольствоваться самою скудною пищею и постился иногда как самый строгий отшельник, а во время говенья почти ничего не ел» (Гоголь в воспоминаниях Л. И. Арнольди)⁵⁰.

Всеволод Андреевич Чаговец, наиболее авторитетный специалист начала XX века по семейным делам Гоголя, пишет, что Николай Васильевич не превосходил набожностью своих родных, «проникнутых с самых младенческих лет религиозным настроением и идеалами христианской жизни». И только в отношении соблюдения поста он держался несколько иного взгляда, нежели окружающие: «...в постные дни, когда в деревнях готовились разнообразные постные блюда, различные винегреты и т. п., он даже иногда бывал недоволен. „Какой же это пост, когда все объедаются еще хуже, чем в обыкновенные дни?“ — говорил он, отодвигая подальше блюдо с какою-нибудь заманчивой постной пищею...»⁵¹.

Несмотря на общую слабость, Гоголь продолжает выезжать из дома. 6 февраля, в среду, он посетил Шевырева. «Казалось, ему лучше: лицо было спокойнее, хотя следы усталости какой-то были видны на нем», — свидетельствует тот⁵².

В один из этих дней Гоголя навестил Михаил Семенович Щепкин. «Видя его в хандре и желая его развеселить, — пишет Тарасенков, — рассказал он ему много смешного и, когда тот оживился, он напомнил, что у него нынче отличнейшие блины, самая лучшая икра и так далее, расписал ему обед так, что у Гоголя, как говорится, слюнки потекли. Гоголь обещался приехать обедать; условились во времени; но он приехал к Щепкину за час до обеда и, не застав его, приказал сказать, что извиняется и обедать не будет, оттого что вспомнил о прежде данном обещании обедать в другом месте. От Щепкина он возвратился домой и обедать не поехал никуда»⁵³.

Об этом эпизоде вспоминает в своих записках и Владимир Осипович Шервуд, в ту пору молодой художник, которому покровительствовал Гоголь, а впоследствии известный архитектор и академик живописи: «Когда Н^{иколай} В^{асильевич} ле^{жал} больной, приехал Мих^{аил} Семен^{ович} Щепкин и з^{вал} его на блины: б^{ыла} Масленица, и т^{ак} рассказал а^ппетитно о св^{оих} блинах, что у Гоголя невольно загорелись глаза: „Отойди от меня, сатана, ты меня искушаешь“»⁵⁴. Напомним, что в это время Гоголь держал строгий пост и готовился к причастию.

⁴⁹ Там же. С. 9.

⁵⁰ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 384.

⁵¹ Там же. Т. 1. С. 224.

⁵² Там же. Т. 2. С. 108.

⁵³ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 16.

⁵⁴ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 715. Ср. в воспоминаниях А. О. Смирновой: «Нащокин и Щепкин позвали Гоголя на блины в пятницу в трактир Бубнова. Когда они за ним пришли, он наотрез отказался. Щепкин начал кощунствовать; он его взял за ушко: „Ты когда-нибудь будешь за эти слова раскаиваться, смотри, чтобы не было позд^но,“» (Там же. Т. 2. С. 269). По словам Смирновой, это событие произошло в пятницу, то есть 8 февраля, но, по-видимому, она ошибается. Скорее всего, данный эпизод имел место во время говенья Гоголя. Этому есть подтверждения и у других мемуаристов. В 1852 г. А. Н. Афанасьев со слов М. С. Щепкина записал: «На Масленой (незадолго перед смертью Гоголя) Щепкин

7 февраля, в четверг, рано поутру Гоголь едет в свою бывшую приходскую церковь, исповедуется и причащается там. Погодин со слов священника свидетельствует, что перед принятием Святых Даров, за обедней, он «пал ниц и много плакал. Был уже слаб и почти шатался»⁵⁵.

Доктор Тарасенков мимоходом заметил, что духовник Гоголя, по-видимому, вовсе не понимал его. Но фактов, подтверждающих это свое суждение, не приводит. Погодин, однако, свидетельствует, что «старика Гоголь очень любил»⁵⁶. Об этом же говорит и дочь Погодина Александра Михайловна Зедергольм. По ее словам, Гоголь в последние два года своей жизни часто присылал к ним с просьбой прийти к нему местного священника, настоятеля Саввинской церкви, возле которой жили Погодины: «К престарелому священнику этому Гоголь относился с глубочайшим уважением и любовью, этот священник часто исповедовал и приобщал Гоголя Св. Таин» (Гоголь в воспоминаниях А. М. Зедергольм)⁵⁷. Именно отца Иоанна Никольского имел в виду Гоголь в письме к С. П. Шевыреву из Неаполя от 8 декабря (н. ст.) 1846 г., где он просит передать «Выбранные места из переписки с друзьями» своему духовнику: «Отыщи, пожалуйста, того самого священника, у которого я говел и исповедовался в Москве. Имени его не помню. Погодин или, еще лучше, — мать его должна знать его. Священник этот <...> мне очень понравился. Простое слово у него проникнуто душевным чувством. Все, что я услышал о нем потом, было в его пользу. Отдай ему один экземпляр книги, скажи, что я его помню и книгу мою нахожу приличным вручить ему как продолжение моей исповеди»⁵⁸.

Вечером того же дня (в четверг 7 февраля) Гоголь снова возвращается в ту же церковь и просит священника отслужить благодарственный молебен, укоряя себя, что забыл исполнить это поутру. Из церкви он заехал к жившему по соседству Погодину, который также заметил перемену в нем. На вопрос, что с ним, отвечал: «Ничего, я нехорошо себя чувствую»⁵⁹. Просидев несколько минут, он встал — в комнате находились посторонние⁶⁰ — и сказал, что пойдет к домашним, но остался у них еще менее.

Граф Толстой, видя необычное состояние Гоголя, убедил его посоветоваться с врачом. Доктор Тарасенков пишет: «Призван был доктор Иноземцев, давнишний знакомец Гоголя, который нашел, что у него катар кишок, посоветовал ему спиртные нагирания, лавровишневую воду и ревенные пилюли, запретил выезжать. Не веря вообще медицине и медикам, Гоголь не воспользовался и его советами как следовало, хотя и чувствовал себя весьма дурно»⁶¹.

В эти дни Гоголя часто навещал С. П. Шевырев. В письме к Марии Николаевне Синельниковой (двоюродной сестре Гоголя, дочери его родной тетки по матери Екатерины Ивановны Ходаревской) от 2 апреля 1852 г. он рассказал многие подробности о последних днях и кончине Гоголя. «Доктор Иноземцев, — пишет Шевырев, — определил состояние его (Гоголя. — В. В.) катаральным и не находил в нем ничего важного. Впрочем, Николай Васильевич отвергал всякое медицинское пособие и врачу не верил. <...> Он почти не хотел говорить о своей болезни; сказал мне, что его постигла болезнь та самая, от которой умер отец его, что нашел на <н>его

пригласил его на блины, но Гоголь задумал приготовляться к говенью и не приехал, а когда Щепкин заехал к нему, не сказавшись дома» (Там же. Т. 3. С. 26).

⁵⁵ Погодин М. П. Кончина Гоголя // Москвитянин. 1852. № 5. Отд. VII. Современные известия. С. 47.

⁵⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 505.

⁵⁷ Там же. С. 540.

⁵⁸ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 443.

⁵⁹ Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 48.

⁶⁰ Это были Дмитрий Александрович Ровинский, собиратель и исследователь гравюры и лубка, и историк Иван Егорович Забелин (как следует из позднейшего примечания М. П. Погодина).

⁶¹ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 18.

страх смерти, но что отец Матвей, ржевский священник, которого он очень уважал, успокоил его»⁶².

«Я застал его с молитвенником в руках, — продолжает свой рассказ Шевырев, — говорил ему, что он напрасно напрягает умственные силы на молитву, что такая молитва требует сил телесных, что для больного довольно призывания имени Иисуса Христа (то есть Иисусовой молитвы. — В.В.). Но видно было, что весь он погружен был в молитву, готовясь торжественно к переходу в вечность. Семен говорил мне, что он ест очень мало, отказывается от всякой пищи и не принимает бульону. Я убеждал его именем всех его любящих принять пищу, которая могла бы подкрепить его. Я говорил ему, что пост — есть великая продолжительная наука, что нам невозможно от обыкновенной сытной пищи вдруг переходить к воздержанию великих подвижников Церкви; что покушения <на это> — самоубийство»⁶³.

«В тот самый день, как приобщился он Святых Тайн, — рассказывает далее Шевырев, — я был у него и со слезами, на коленях, молил его о том, но он как будто оскорбился такою просьбою; уверял меня, что ест весьма довольно»⁶⁴.

Из этих слов следует, что Шевырев, как и доктор Тарасенков, видели в говении Гоголя нечто необычное и болезнь его приписывали резкому переходу от обычной сытной пищи к строгому посту. Как видно, даже близкие Гоголю люди не понимали его душевного состояния. Хомяков говорил, что после смерти Екатерины Михайловны Гоголь «был в каком-то нервном расстройстве, которое приняло характер религиозного помешательства. Он говел и стал себя морить голодом...»⁶⁵.

Говение и причащение Гоголя на Масленицу было воспринято с недоумением многими его современниками. Между тем Масленая неделя, согласно установлениям Церкви, является началом подвигов воздержания. «Наступающие дни (Масленицы), — пишет преподобный Феодор Студит, — обыкновенно считаются у людей какими-то праздничными, по причине бывающих тут пиров и гуляний, не разумея, что дни сии чрез воздержание от мясожестия возвещают об общем воздержании, а не о пресыщении и пьянстве»⁶⁶.

Княжна Варвара Николаевна Репнина-Волконская вспоминала, что последний раз видела Гоголя в четверг на Масленой, то есть 7 февраля. «Он был ясен, но сдержан, — рассказывает она, — и всеми своими мыслями обращен к смерти; глаза его блистали ярче, чем когда-либо, лицо было очень бледно. За эту зиму он очень похудел, но настроение духа его не заключало в себе ничего болезненного; напротив, оно было ясным, более постоянно, чем прежде. Мысль, что мы его скоро потеряем, была так далека от нас; а между тем тон, с каким он прощался, на этот раз показался нам необычайным, и мы между собою заметили это, не догадываясь о причине. Ее разъяснила нам его смерть» (Из воспоминаний княжны В. Н. Репниной о Гоголе)⁶⁷.

После 7 февраля Гоголь перестал принимать у себя знакомых, даже тех, которым прежде никогда не отказывал. Однако в пятницу и субботу он еще продолжает выезжать.

В ночь с 8 на 9 февраля после продолжительной молитвы на коленях перед образом Гоголь уснул на диване без постели и во сне слышал некие голоса, говорившие ему, что он умрет. В тревоге он призвал приходского священника и хотел собороваться, но когда тот пришел, Гоголь уже успокоился и решил отложить совершение таинства.

На следующий день, в субботу, он едет к Хомякову, у которого не был с 27 января, играет там со своим маленьким крестником. «В субботу на Масленице, — пишет

⁶² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 109.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. Т. 3. С. 198.

⁶⁶ Добротолюбие в русском переводе, дополненное: [В 5 т.] Т. 4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 505.

⁶⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 102.



Погодин, — он посетил также некоторых своих знакомых. Никакой особенной болезни не было в нем заметно, не только опасности; а в задумчивости его, молчаливости не представлялось ничего необыкновенного»⁶⁸.

10 февраля, в Прощеное воскресенье, Гоголь просит графа Толстого передать свои рукописи святителю Филарету, митрополиту Московскому, чтобы тот определил, что нужно печатать, а чего не следует: «Пусть он наложит на них свою руку; что ему покажется ненужным, пусть зачеркивает немилосердно»⁶⁹. Граф не принял бумаг, опасаясь утвердить в нем мысль о смерти. С этого дня Гоголь перестал выезжать из дома.

Святитель Филарет был большим авторитетом для Гоголя и как богослов, писатель-аскет, и как духовный пастырь. Намерение довериться его суду не было для Гоголя новым. Ранее он не раз бывал у него и всегда отзывался о нем очень высоко. В записке к С. П. Шевыреву (конец 1851 г.) Гоголь замечал: «К митрополиту я хотел ехать вовсе не затем, чтобы беседовать о каких-либо умных предметах <...> Мне хотелось только прийти к нему на две минуты и попросить молитв, которые так необходи<мы> изнемогающей душе моей»⁷⁰. Можно думать, что Шевырев был обеспокоен намерением Гоголя говорить с московским владыкой о втором томе «Мертвых душ».

В понедельник и вторник первой недели Великого поста в доме графа (на верхней половине) служили Великое повечерие. Граф и графиня говели; Гоголь, по всей видимости, говел вместе с ними. В эти дни читается Великий канон святого Андрея Критского с покаянным припевом: «Помилуй мя, Боже, помилуй мя!» Гоголь едва смог подняться наверх по ступеням, однако отстоял всю службу. День он провел почти без пищи, ночь — в молитве со слезами. Граф Толстой, видя, как это изнуряет Гоголя, прекратил у себя богослужения.

В ночь с 11 на 12 февраля, в третьем часу, Гоголь будит своего слугу Семена, велит ему бесшумно подняться на второй этаж, где располагались печные задвижки, растопить печь в кабинете и затем сжигает бумаги. Наутро он (по запискам доктора

⁶⁸ Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 47.

⁶⁹ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 19.

⁷⁰ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 459.

Тарасенкова) сказал графу Толстому: «Вот что я сделал! Хотел было сжечь некоторые вещи, давно на то приготовленные, а сжег все. Как лукавый силен, вот он до чего меня довел! Я было думал разослать на память друзьям по тетрадке: пусть бы делали, что хотели»⁷¹.

Физическое состояние Гоголя в эти дни резко ухудшается: очевидцы заметили в нем усталость, вялость и даже изнеможение — отчасти следствие обострения болезни, отчасти действие поста. Со слов графа Толстого известно, что Гоголь принимал пищу два раза в день: утром хлеб или просфору, которую запивал липовым чаем, вечером — кашу, саго или чернослив. Но всего очень понемногу⁷². Он почти перестал разговаривать с теми, кто приезжал к нему. Характерно признание Шевырева: «...он тяготился моим присутствием и всех друзей своих допускал на несколько минут и потом отзывался сном, что ему дремлет, что он говорить не может. В положении его, мне казалось, более хандры, нежели действительной болезни»⁷³.

Собственно говоря, в таком поведении Гоголя не было ничего не обычного. Крупный чиновник, дипломат и церковный писатель Александр Скарлатович Стурдза вспоминал, что «во время Великого поста Гоголь умел отторгаться без огласки от общества людей и посвящать по несколько дней врачеванию души своей и богомыслию» (Гоголь в воспоминаниях и письмах А. С. Стурдзы)⁷⁴. О том как Гоголь понимал говение, можно отчасти судить по его письму к М. П. Погодину 1843 г. из Дюссельдорфа, где он замечает: «...у тебя будет одно такое время, в которое ты будешь иметь возможность прожить созерцательно и погруженною в самого себя жизнью. Именно во время говенья»⁷⁵.

14 февраля, в четверг, Гоголь, по свидетельству Хомякова, сказал: «Надобно меня оставить в покое. Я знаю, что я должен умереть»⁷⁶.

В эти же дни Гоголь делает распоряжения графу Толстому насчет своего крепостного слуги Семена и рассылает деньги «бедным и на свечки». Средства, которые будут выручены от последнего издания его сочинений, он незадолго до этого просил раздать неимущим.

16 февраля, в субботу, Гоголь, по свидетельству графа Толстого, приобщился Святых Таин. Древний христианский обычай причащаться в субботу первой седмицы Великого поста издавна существовал на Руси (он связан с празднованием памяти святого великомученика Феодора Тирона, которое всегда совершается в этот день). Соблюдал его и Гоголь.

В этот же день Гоголя посетил доктор Тарасенков (впервые за время болезни) и убеждал его подчиниться указаниям врачей. Гоголь отвечал вяло, но внятно и с полной уверенностью: «Я знаю, врачи добры: они всегда *желают добра*». При этом ничем не выразил готовности следовать совету Тарасенкова. «Он смотрел как человек, для которого все задачи разрешены, всякое чувство замолкло, всякие слова напрасны...»⁷⁷.

16 или 17 февраля Гоголя навещил Дмитрий Николаевич Свербеев, который свидетельствует: «Я был допущен с предупреждением от слуги пробить недолго. Принял он меня ласково, посадил и через две-три минуты судорожно вскочил со своего стула, говоря, что ему давно уже нездоровится. Нашел я его каким-то странным, бледным и, судя по глазам, чем-то встревоженным и пламенеющим. Я несколько подождал и от него вышел. Таким видел я его в последний раз, дней за пять пред концом»⁷⁸.

⁷¹ Тарасенков А. Т. Н. В. Гоголь в последнее время жизни. Черновой автограф // Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 912.

⁷² См.: Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 506.

⁷³ Там же. С. 109.

⁷⁴ Там же. Т. 3. С. 632.

⁷⁵ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 12. С. 284.

⁷⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 507.

⁷⁷ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 22.

⁷⁸ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 850.

Граф Толстой стремился употребить все возможное для исцеления больного: просил Московского гражданского губернатора Ивана Васильевича Капниста, которого Гоголь любил и уважал, уговорить его послушаться указаний медиков; ездил к святителю Филарету, митрополиту Московскому, и рассказал ему об опасной болезни Гоголя. Владыка прослезился и сказал, что на Гоголя надо было действовать иначе: убеждать, «что его спасение не в посте, а в послушании»⁷⁹. После этого он ежедневно призывал к себе отца Иоанна Никольского и приходского священника отца Алексия Соколова, расспрашивал их о болезни Гоголя и поручил им передать, что просит его исполнять назначения врачей (он не предполагал, что лечение это было мучительным и бесполезным). Но ничего не помогло.

«Духовник Гоголя навещал его часто, — пишет Тарасенков, — приходской священник являлся к нему ежедневно. При нем нарочно подавали тут же кушать саго, чернослив и проч. Священник начинал первый и убеждал его есть вместе с ним. Неохотно, немного, но употреблял он эту пищу ежедневно; потом слушал молитвы, читаемые священником. „Какие молитвы вам читать?“ — спрашивал он. — „Все хорошо; читайте, читайте!“»⁸⁰.

Утром 18 февраля, в понедельник, отец Иоанн Никольский предложил Гоголю собороваться священным елеем, исповедаться и причаститься. Тот согласился с радостью. Все положенные на соборовании Евангелия он выслушал «в полной памяти, держа в руках свечу, проливая слезы»⁸¹. После чтения Евангелия Гоголь сказал: «Горе тем, кот<орые> теперь остаются жить! Теперь наступят страшные бедствия и войны» («Воспоминания графа А. П. Толстого, записанные П. А. Кулишом») ⁸². Религиозное сознание Гоголя глубоко эсхатологично и укоренено в апокалиптике Нового Завета и святоотеческом наследии⁸³.

В этот день Гоголь, по свидетельству доктора Тарасенкова, слег в постель и больше уже не встал. К нему приглашали знаменитейших московских докторов, но он наотрез отказывался лечиться⁸⁴. «Трудно было предпринять что-нибудь с человеком, — вспоминал Тарасенков, — который в полном сознании отвергает всякое лечение»⁸⁵. Как и в прежние годы, Гоголь был твердо убежден, что жизнь его в руках Господа, а не в руках врачей. «Ежели будет угодно Богу, чтобы я жил еще, — буду жив...», — говорил он⁸⁶.

19 февраля, во вторник, Гоголя посетил доктор Тарасенков. Гоголь лежал на диване, в халате, в сапогах, отвернувшись лицом к стене (на которой висел образ Богородицы), с закрытыми глазами; в руках у него были четки. Приехал профессор А. А. Альфонский, который предложил магнетизирование (гипноз)⁸⁷, чтобы покорить волю больного и заставить его принимать пищу. Приехали также доктора А. И. Овер и К. И. Сокологорский. Последний пытался делать пассы, но Гоголь, без сомнения, в это время читал про себя Иисусову молитву, и магнетизирование не удалось.

⁷⁹ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 23.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 48.

⁸² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 399.

⁸³ См.: Ворopaев В. А. Эсхатология Н. В. Гоголя [Электронный ресурс] // Язык и текст langpsy. ru. 2016. Том 3. № 4. С. 9–24. URL: http://psyjournals.ru/files/84187/langpsy_2016_n4_Voropaev.pdf (дата обращения: 29.08.2018).

⁸⁴ Ср. слова святителя Игнатия (Брянчанинова), сказанные незадолго до кончины брату Петру Александровичу Брянчанинову: «Прошу, когда я буду умирать, не вздумайте посылать за доктором, дайте мне умереть христианином, — не подымайте суматохи» (Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова): [В 8 т.] Т. 1. М., 2001 С. 72).

⁸⁵ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 24.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Употребление магнетизма есть отрасль волхования» (Слово о чувственном и о духовном видении духов) (Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. 3. М., 2002. С. 21).

Граф Толстой, видя критическое положение, созвал консилиум, который подтвердил диагноз профессора Овера, что у Гоголя менингит, и принял решение лечить его насильно. Врачи действовали следующим образом: больного сажали в теплую ванну и обливали холодной водой; ставили к носу пиявки, тело обкладывали горчичниками. С Гоголем обращались как «с сумасшедшим», как «с человеком, не владеющим собою». Об этом рассказывает, например, в своих записках доктор Тарасенков⁸⁸.

Насильственное лечение, вероятно, ускорило смерть Гоголя. Последнюю ночь он был уже в беспамятстве. Елизавета Фоминична Вагнер, теща Погодина, на руках которой Гоголь скончался, свидетельствует: «...по-видимому, он не страдал, ночь всю был тих, только дышал тяжело; к утру дыхание сделалось реже и реже, и он как будто уснул...» (из письма Е. Ф. Вагнер к М. П. Погодину от 21 февраля 1851 г.)⁸⁹.

21 февраля, в четверг, около восьми утра, Гоголь преставился ко Господу. Последними его словами, сказанными в полном сознании, были: «Как сладко умирать!»⁹⁰. Доктор Тарасенков, прибывший через два часа после смерти Гоголя, писал об увиденном: «Нельзя вообразить, чтобы кто-нибудь мог терпеливее его сносить все врачебные пособия, насильно ему навязываемые; лицо умершего выражало не страдание, а спокойствие, ясную мысль, унесенную с собою за гроб»⁹¹.

Накануне, часу в одиннадцатом, Гоголь громко произнес: «Лестницу, поскорее, давай лестницу!...»⁹². Подобные слова о лестнице сказал перед смертью святитель Тихон Задонский, один из любимых духовных писателей Гоголя, сочинения которого он перечитывал неоднократно.

<4>

Праведная христианская кончина Гоголя стала вершиной его духовного пути, последней ступенью той лестницы, по которой он поднимался всю жизнь и которая строилась в душе его⁹³. В словах «Как сладко умирать!» ясно слышится известное изречение близкого душе Гоголя святого апостола Павла: «...имею желание разрешиться и быть со Христом...» (Флп. 1:23). На церковнославянском языке эти слова читаются так: «...желание имый разрешитися и со Христом быти». В принадлежавшей Гоголю славянской Библии против данного стиха — неясная помета: «Требование<?>»⁹⁴.

Можно предположить, что слово «требование» употреблено здесь Гоголем как церковнославянское в значении: нужда, потребность, необходимость. В предисловии к «Словарю трудных слов из богослужения» О. А. Седакова приводит глагол *требовати* (русское значение: «настоятельно просить», церковнославянское: «сильно

⁸⁸ В 1898 г. В. И. Шенрок, публикуя отрывки из рукописи А. Т. Тарасенкова, где приводились подробности жестокосердного обращения врачей с Гоголем, сделал следующие примечание: «В настоящее время, кажется, уже можно сообщить открыто о грубо-доброжелательных насилиях над Гоголем врачей, собиравшихся на консилиум. Грустно и страшно думать, что врачи, желая пользы пациенту, по совершенному нежеланию и неумению вникнуть в его внутреннее настроение, истязали его и только напрасно, но беспощадно, отравляли его последние часы, предназначавшиеся больным для приготовления к ожидавшей его великой минуте. Обращение некоторых врачей было таково, что более деликатный по природе Тарасенков содрогался от жестокого обращения товарищей с пациентом» (*Шенрок В. И.* Материалы для биографии Гоголя: [В 4 т.] Т. 4. С. 862).

⁸⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 524.

⁹⁰ Там же. Т. 2. С. 110.

⁹¹ *Тарасенков А. Т.* Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 28.

⁹² Там же. С. 27.

⁹³ Преподобный Исаак Сирий говорил: «Лестница в Небесное Царство находится внутри тебя: она существует таинственно в душе твоей» (Слово 2-е) (Цит. по: Святитель Игнатий (Брянчанинов). *Отчужден. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их // Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова)*. Т. 6. М., 2004. С. 217–218.

⁹⁴ *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем. Т. 9. С. 155.

нуждаться») в качестве образца церковнославяно-русских паронимов⁹⁵. В словаре даются многочисленные примеры такого словоупотребления в Священном Писании и богослужебных книгах.

Вот несколько подобных случаев.

«Рех Господеви: Господь мой еси Ты, яко благих моих не требуеши» (Пс. 15:2) (русский перевод: «Я сказал Господу: Ты Господь мой, не имеешь нужды в моих благах»).

«И той глаголаше им: несте ли николиже чли, что сотвори Давид, егда требование име и взалка сам и иже с ним» (Мк. 2:25) (русский перевод: «Он сказал им: неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним?»).

«Народи же разумевше, по нем идоша: и прием их, глаголаше им о Царствии Божии, и требующия исцеления целяше (Лк. 9:11) (русский перевод: «Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божиим и требовавших исцеления исцелял»).

В данном случае синодальный перевод 1876 г., по которому печатается Новый Завет и в современных изданиях Московской Патриархии, представляется не совсем удачным. Более точен в переводе этого места В. А. Жуковский: «Народ же, о том узнав, последовал за Ним; и Он их принял, и говорил им о Царствии Божиим, и исцелял искавших исцеления»⁹⁶.

Работа Жуковского над переводом Нового Завета в 1845 г. протекала в период интенсивного духовного общения с Гоголем⁹⁷, который был едва ли не единственным, кого поэт посвятил в свой замысел⁹⁸.

От Гоголя об этом переводе узнавали и другие. Так, П. А. Плетнев писал Я. К. Гроту 22 сентября 1848 г. из Санкт-Петербурга: «Сюда приехал Гоголь. <...> Он рассказал мне про новый подвиг Жуковского. Каждый день во время утренней молитвы он выбирал по одной главе из евангелистов или апостолов и перекладывал ее на такой русский язык, в котором, при сохранении всей силы славянского и целых иногда выражений подлинника, период выходил бы ясным, звучным...»⁹⁹. Гоголь высоко оценил переводческий труд Жуковского. В письме от 28 февраля 1850 г. он советовал ему сделать с Библией (имеется в виду Ветхий Завет) то же, что с Евангелием, — то есть всякий день переводить из нее по главе¹⁰⁰.

Гоголь свободно читал богослужебные книги, и ему хорошо известно было церковнославянское слово «требование» (в значении «нужда, потребность, необходимость»). Многочисленные случаи подобного словоупотребления встречаются в выписках Гоголя из служебных Миней. Например, тропарь святому великомученику Феодору Тирону: «Все сердца мое и помышление простираю к тебе и душу, твоя, страстотерпче, помощи требую»¹⁰¹.

Впрочем, это слово без перевода понятно любому православному христианину, который ежедневно читает в молитвах на сон грядущим: «Богородице Дево, не презри мене грешнаго, требующа Твоя помощи и Твоего заступления, на Тя бо упова душа

⁹⁵ Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008. С. 7. Паронимы — слова, близкие по звучанию или морфемному составу, но имеющие разное значение.

⁹⁶ Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 11 (второй полум): Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет в переводе В. А. Жуковского. М., 2016. С. 122.

⁹⁷ На Страстной седмице они вместе говели в Висбадене, в Великую среду готовились к исповеди; в Великий четверг, по всей видимости, приобщились Святых Таин, читали духовную литературу о причащении, были на службе Двенадцати Евангелий; в Великую пятницу вместе читали акафисты (см. записи в дневнике В. А. Жуковского за март — май 1845 г.).

⁹⁸ См.: Долгушин Д. В., прот. Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // Жуковский В. А. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 11 (второй полум): Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет в переводе В. А. Жуковского. С. 478–479.

⁹⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 1. С. 699.

¹⁰⁰ См.: Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 307.

¹⁰¹ Там же. Т. 9. С. 294.

моя, и помилуй мя» («Требующа Твоя помощи...» означает здесь «нуждающегося в Твоей помощи», «просящего Твоей помощи»).

Святой апостол Павел не печалился при мысли о смерти, но радовался; не боялся смерти, но желал ее: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше...» По учению святых отцов, подобным образом должны мыслить все христиане, потому что Христос победил смерть¹⁰², и теперь она для них не зло, а приобретение (Флп. 1: 21). Святитель Феофан Затворник пишет: «Имею желание разрешиться от тела посредством смерти, какую угодно будет Богу послать мне. И это было бы гораздо лучше, потому что чрез это я тотчас стал бы со Христом быть и в Нем блаженствовать. Такова прямая надежда и всех христиан, пребывших верными вере, а тем паче апостолов»¹⁰³.

Известный духовный писатель епископ Варнава (Беляев), обобщая аскетический опыт святых отцов, говорит о христианской кончине: «Физический страх смерти переходит в духовное радование, и мрачные мысли заменяются светлыми. Подвижник начинает уже созерцать Царствие Небесное, блаженство, уготованное святым, поучается в любви к Богу. Тогда приходит благодать и человека осеняет сила Святого Духа. Представления его собственные заменяются видениями, посылаемыми от Бога. Такой уже перестанет любопытствовать о мире, не привязан более к своему телу и не ожидает, а желает уже смерти, на всякий час (Флп. 1: 23)»¹⁰⁴.

И далее: «Говоря вообще, „боязнь смерти есть свойство человеческого естества“ (слова преподобного Иоанна Лествичника. — В.В.) и произошла в нас от преслушания прародителей. В ней (боязни) ничего предосудительного и ненормального нет, и Христос боялся, по человечеству, смерти, хотя в отличие от святых людей и добровольно <принял ее>, по Своему желанию. Но страшиться умереть от сознания пагубности содеянных грехов недостойно истинного христианина, такой трепет ненормален, и от человека требуется, чтобы его не было. Для первоначального и только что начавшего подвизаться он, конечно, терпим и даже похвален, но мы должны знать, что Господь, в конечном счете, призывает нас не в качестве рабов, не к трепету перед Ним, а призывает нас к любви как свободных сынов. И с этой точки зрения, со стороны совершенства и святости, боязнь смерти ненормальна, и в раю до грехопадения страха смерти не было»¹⁰⁵.

Умирал Гоголь в состоянии духовного просветления: без страха, с радостью. Он ушел в вечность с верой в Сладчайшего Иисуса, Который сильнее смерти. В его словах «Как сладко умирать!» с несомненностью угадывается хорошо знакомое православным христианам речение: «Иисусе пресладостный, преподобных радование...» (Акафист Иисусу Сладчайшему)¹⁰⁶. Господь даровал Своему подвижнику божественную радость и утешение.

Оптинский иеромонах отец Климент (Зедергольм) говорил, что размышляя о смерти Гоголя, он всегда мысленно повторял слова: «Узрят кончину праведника и не уразумеют, что усоветова о нем Господь»¹⁰⁷. Изречение это, взятое из книги

¹⁰² Ср.: «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, много жития вечного начало» (Канон Пасхи, песнь 7-я); «...побеждена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15: 54–55).

¹⁰³ Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Колоссаем и к Филиппийцам. М., 1998. С. 329–330.

¹⁰⁴ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. Т. 4. Нижний Новгород, 1998. С. 116.

¹⁰⁵ Там же. С. 116–117.

¹⁰⁶ В тетрадах В. А. Жуковского сохранились черновые записи (сделанные, по-видимому, во время говения) из Акафиста Иисусу Сладчайшему: «И-исусе Х-ристе», души моей утешение, очищение ума моего. <...> Ангелов удивление, прародителей избавление, пророков исполнение, мучеников крепости, монахов радости, пресвитеров сладости, постников воздержание, преподобных радование, девственных целомудрие, грешников спасение. <...>» (<Жуковский В. А.> Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод В. А. Жуковского. СПб, 2008. С. 488–489).

¹⁰⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 728.



Князь Петр Андреевич Вяземский.
Неизвестный художник.
Середина XIX в.

Премудрости Соломона (4: 17), в полном виде выглядит так: «Узрят бо кончину премудраго и не уразумеют, что усоветова о нем и во что утверди его Господь». Оно высечено на надгробии Ивана Васильевича Киреевского, погребенного в Оптиной Пустыни. Судьбы его и Гоголя во многом схожи.

Незадолго до своей кончины, убеждая князя Петра Андреевича Вяземского приняться записание истории царствования Екатерины Великой, Гоголь высказал мысль о необходимости оставить «завещанье после себя потомству» — «потомству, которое так же должно быть нам родное и близкое нашему сердцу, как дети близки сердцу отца (иначе разорвана связь между настоящим и будущим)...» (из письма от 1 января 1852 г.)¹⁰⁸. Таким завещанием Гоголя потомкам (помимо его сочинений) стала его христианская кончина, в которой проявилась во всей непреложности и очевидности связь между настоящим и будущим, духовная связь поколений.

<5>

От чего умер Гоголь? Вот вопрос, многими исследованный, но донныне не решенный, так как к нему почти всегда подходили предвзято, нарочито исключая духовный подход (а ведь говорят «конец — делу венец», — и кончина человека часто открывает настоящий смысл его жизни). Но и попытка рассмотреть этот вопрос с духовной точки зрения оказалась, как мы увидим, неудачной, о чем и пойдет речь ниже.

Если говорить о медицинском диагнозе, то на этот счет специалисты до сих пор не имеют единого мнения. Многие современники Гоголя, в том числе и близкие к нему, полагали, что умер он вследствие душевной болезни. Причем признаки таковой они усматривали задолго до его кончины. Позднее, в XX столетии, отечественные психиатры (Н. Баженов¹⁰⁹, В. Чиж¹¹⁰, Г. Сегалин¹¹¹, И. Галант¹¹², А. Личко¹¹³, А. Молохов¹¹⁴) на основании опубликованных материалов пытались обосновать именно это мнение. Однако научного ответа в настоящем смысле они дать не могли, так как имели весьма поверхностное представление о духовно-религиозном устроении Гоголя. Справедливости ради заметим, что многие современные литературоведы не считают, что Гоголь скончался от умственного расстройства. Вместе с тем проблема

¹⁰⁸ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 461.

¹⁰⁹ См.: Баженов Н. Н. Болезнь и смерть Гоголя / Публичное чтение в годичном заседании Московского общества невропатологов и психиатров. М., 1902.

¹¹⁰ См.: Чиж В. Ф. Болезнь Н. В. Гоголя // Вопросы философии и психологии. 1903. № 66–70; 1904. № 71; см. также: Он же. Болезнь Н. В. Гоголя. М., 1904; Он же. Болезнь Н. В. Гоголя // Он же. Болезнь Н. В. Гоголя: Записки психиатра. М., 2001. С. 3–203.

¹¹¹ См.: Сегалин Г. В. Шизофреническая психика Гоголя // Клинический архив гениальности и одаренности. Т. 2. Вып. 3. «Свердловск», 1926. С. 263–305.

¹¹² См.: Галант И. Б. Эврондотокринология великих русских писателей // Клинический архив гениальности и одаренности. Н. В. Гоголь. Вып. 1. Т. 3. [Без м. изд.,] 1927. С. 56–65.

¹¹³ См.: Личко А. Как умер Гоголь // Наука и религия. М., 1966. № 12. С. 80–87; 1967. № 1. С. 137–141. То же // Мир человека. М., 1976. С. 123–134.

¹¹⁴ См.: Молохов А. Н. О паранойе у Н. В. Гоголя // Труды / Кишиневский медицинский институт. Клиника психиатрии; Республиканская психиатрическая больница № 1 МССР. Кишинев, 1967. Вып. 2. Клиника шизофрении. С. 233–246.

остается дискуссионной, и время от времени вопрос о душевной болезни Гоголя поднимается вновь¹¹⁵.

Уже в наше время ученый с мировым именем профессор Дмитрий Евгеньевич Мелехов (1899–1979) попытался ответить на этот вопрос с учетом христианской — православной — точки зрения. Одну из глав своего неоконченного труда «Психиатрия и проблемы духовной жизни», предназначавшегося для студентов Духовных академий и священников, он посвятил Гоголю¹¹⁶. Эта глава была помещена (без указания авторства) в восьмом томе «Настольной книги священнослужителя» (в разделе «Пастырская помощь душевнобольному»)¹¹⁷. Этот том лежит на столах у священников, которые иногда по нему и пытаются отвечать вопрошающим их о Гоголе. Но правильного ответа по этой книге (и тем самым по труду Мелехова) дать нельзя. Обратимся к работе ученого-психиатра, цитируя ее по «Настольной книге...»

Болезнь Гоголя, пишет Мелехов, «не была распознана, вследствие чего он получал неправильное лечение. <...> Больной умер от тяжелого истощения с нарушением обмена веществ, бредом греховности, самоуничтожения, с упорным отказом от пищи, полной двигательной и умственной заторможенности...»¹¹⁸. Ученый насчитывает у Гоголя девять приступов болезни. Не будем разбирать всех его доводов. Приведем пример, свидетельствующий о степени достоверности предлагаемого диагноза. «Приступ 1846 года, — констатирует он. — Состояние настолько тяжелое, что повеситься или утопиться кажется ему (Гоголю. — В. В.) единственным выходом. „Молитесь, друг мой, да не оставит меня Бог в минуты невыносимой скорби и уныния“»¹¹⁹.

Здесь речь идет, во-первых, о письме Гоголя к П. А. Плетневу от 20 февраля (н. ст.) 1846 г. из Рима, где он, в частности, говорит: «...весь минувший год так был тяжел, что я дивлюсь теперь, как вынес его. Болезненные состояния до такой степени (в конце прошлого года и даже в начале нынешнего) были невыносимы, что повеситься или утопиться казалось как бы похожим на какое-то лекарство и облегчение. А между тем Бог так был милостив ко мне в это время, как никогда дотоле. Как ни страдало мое тело, как ни тяжка была моя болезнь телесная, душа моя была здорова...»¹²⁰.

Во-вторых, неточно приведенная Мелеховым цитата взята из письма Гоголя к Надежде Николаевне Шереметевой от 5 июня (н. ст.) 1845 г., в котором он пишет: «Молитесь, друг мой, обо мне. Ваши молитвы мне нужны были всегда, а теперь нужнее, чем когда-либо прежде. Здоровье мое плохо совершенно, силы мои гаснут; от врачей и от <их> искусства я не жду уже никакой помощи, ибо это физически невозможно; но от Бога все возможно. <...> Я слишком знаю, что нельзя зажечь уже светильника, если не стало масла. Но знаю, что есть сила, которая и в мертвом воздвигнет дух жизни, если восхочет, и что молитва угодных Богу душ велика перед Богом. Молитесь, друг мой, да не оставит меня в минутах невыносимой скорби и уныния...»¹²¹.

На основании этих данных ученый приходит к заключению о наличии у Гоголя состояний «депрессии с унынием, с греховными мыслями о самоубийстве,

¹¹⁵ См., например: Агеева З. Душевная болезнь Гоголя: патография. Изд. 2-е, дополн. и испр. М., 2017.

¹¹⁶ См.: Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Русское Возрождение. Нью-Йорк; Париж; Москва, 1989. № 47–48. С. 24–30. Раздел о Гоголе перепечатан с небольшими сокращениями в газете «Медицинский Вестник» (1994. № 2) под названием «Скорбный лист Николая Гоголя». См. также: Он же. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1997. С. 3–61 [О Гоголе: С. 38–43]; Он же. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. Изд. 3-е, испр. М., 2003. С. 3–61 [О Гоголе: С. 40–44].

¹¹⁷ См.: Настольная книга священнослужителя. Т. 8: Пастырское богословие. М., 1988. Гл. 19: Грехопадение — болезнь и смерть. Раздел Пастырская помощь душевнобольному. С. 314–319 [О Гоголе: С. 316–319].

¹¹⁸ Настольная книга священнослужителя. Т. 8. С. 317.

¹¹⁹ Там же. С. 318.

¹²⁰ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 273–274.

¹²¹ Там же. С. 127.

с безнадежностью...» и тому подобным. Такой вывод очень напоминает диагноз врачей, лечивших Гоголя, сделанный на основании его литературных занятий, «религиозного убеждения морить себя голодом», а также неприветливости в отношении докторов¹²². Разумеется, в подобном взгляде нет ничего нового. Еще Н. Н. Баженов писал (на основании того же письма к П. А. Плетневу), что в начале 1846 г. под влиянием психопатических ощущений апатии, тоски и уныния у Гоголя возникает мысль о самоубийстве¹²³.

Как известно, 1845 г. был едва ли не самым трудным в жизни Гоголя. Летом этого года он сжег первую редакцию второго тома «Мертвых душ» и даже написал завещание, опубликованное впоследствии в «Выбранных местах из переписки с друзьями». В это время он много болел, бывали у него периоды тоски и уныния. Но боролся с ними Гоголь именно как христианин — духовными средствами — и возлагал все надежды свои на Господа. 25 июля (н. ст.) 1845 г. он писал Александре Осиповне Смирновой из Карлсбада: «Крестом сложивши руки и подняв глаза к Нему, будем ежеминутно говорить: „Да будет воля Твоя“ и все примем, благословляя и самую тоску, и скуку, и тяжкую болезнь»¹²⁴.

Настроения Гоголя, порожденные его недугами, были прямо противоположны тем, которые приписали ему ученые-медики, — не отчаяние, не мысли о самоубийстве, а духовное смирение, упование на волю Божию. В статье «Значение болезней» (1846) он писал, обращаясь к графу Александру Петровичу Толстому: «...силы мои слабеют ежеминутно, но не дух. Никогда еще телесные недуги не были так изнурительны. Часто бывает так тяжело, такая страшная усталость чувствуется во всем составе тела, что рад бываешь, как Бог знает чему, когда, наконец, оканчивается день и доберешься до постели. Часто, в душевном бессилии, восклицаешь: «Боже! где же, наконец, берег всего?» Но потом, когда оглянешься на самого себя и посмотришь глубже себе внутрь — ничего уже не издаст душа, кроме одних слез и благодарения. О! как нужны нам недуги! Из множества польз, которые я уже извлек из них, скажу вам только одну: ныне каков я ни есть, но я все же стал лучше, нежели был прежде; не будь этих недугов, я бы задумал, что стал уже таким, каким мне следует быть. <...> Не будь тяжких болезненных страданий, куда б я теперь не занесся! каким бы значительным человеком вообразил себя! Но, слыша ежеминутно, что жизнь моя на волоске, что недуг может остановить вдруг тот труд мой, на котором основана вся моя значительность, и та польза, которую так желает принести душа моя, останется в одном бессильном желании, а не в исполнении, и не дам я никаких процентов на данные мне Богом таланты, и буду осужден, как последний из преступников... Слыша все это, смиряюсь я всякую минуту и не нахожу слов, как благодарить Небесного Промыслителя за мою болезнь. Принимайте же и вы покорно всякий недуг, веря вперед, что он нужен. Молитесь Богу только о том, чтобы открылось перед вами его чудное значение и вся глубина его высокого смысла»¹²⁵.

Так Гоголь смотрел на значение болезней. А как он относился к греху самоубийства? Об этом есть прямое свидетельство в одесском дневнике Екатерины Александровны Хитрово. 27 января 1851 г. она записала высказывание Гоголя по поводу евангельского стиха: «Претерпевый же до конца, той спасется» (Мф. 10:22; 24:13; Мк. 13:13). На ее слова: «Замечательный стих, единственный, который против самоубийства» — Гоголь ответил: «Это такой нелепый грех, что невозможно было Христу о нем говорить. К чему?»¹²⁶.

В уразумении смысла и значения скорбей Гоголю помогали творения святых отцов и учителей Церкви. По сути, в его письмах и в статье излагается общая для христианских писателей мысль о созидающей силе болезней и страданий в духовном возрождении человека.

¹²² См.: Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 26.

¹²³ См.: Баженов Н. Н. Болезнь и смерть Гоголя. С. 18.

¹²⁴ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 153.

¹²⁵ Там же. Т. 6. С. 18–19.

¹²⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 746.

Гоголь верил в целительную силу молитвы и — повторим — все свои надежды возлагал на помощь Божию. В том же 1845 г. он просит графа А. П. Толстого заказать молебен о своем выздоровлении: «Прошу вас просить нашего доброго священника в Париже (протоиерея Дмитрия Вершинского. — В. В.) отправить молебен о моем выздоровлении» (из письма от 28 мая (н. ст.) из Гомбурга). И прибавляет: «Отправьте также молебен о вашем собственном выздоровлении. Бог да хранит вас»¹²⁷. О том же Гоголь просит и А. О. Смирнову в письме от 15 июля (н. ст.) 1845 г. из Берлина. Биограф писателя В. И. Шенрок рассказывает со слов его родственников, что однажды в 1848 г., гостя у своих в Васильевке, Гоголь куда-то выехал из деревни, но вдруг, уже в половине пути, что-то вспомнил, вернулся домой, заказал в церкви молебен о здравии болящей рабы Божией Александры и сейчас же снова отправился в путь. Родные догадались, что он молился за Смирнову¹²⁸.

Известно, что Гоголь не отказывался лечиться (Церковь благословляет обращаться к докторам при необходимости) и лечился за границей на водах не раз. Однако он знал цену врачам. «Но велик Бог, и природа человека еще такая тайна, которая ускользает далеко во многом от глаза докторов, — писал он В. А. Жуковскому 24 июля (н. ст.) 1845 г. из Карлсбада. — А потому все клонится к тому, что во время лечения еще крепче и сильнее нужно молиться Богу»¹²⁹.

Еще один пример. «В 1848 году, — продолжает Мелехов, — перед поездкой в Палестину, письма (Гоголя. — В. В.) еще отражают сопротивление и борьбу с наступающим приступом болезни. Он рассылает друзьям составленную им молитву с просьбой молиться о нем по этой записочке „сверх того, что находится в общих молебнах“. Приведем фрагмент этой молитвы: „...Душу же его исполни благодатных мыслей во все время дороги его. Удали от него духа колебания (у Гоголя: колебаний. — В. В.), духа помыслов мятежных и волнуемых, духа суеверия, пустых примет и малодушных предчувствий, ничтожного духа робости и боязни“»¹³⁰.

В данном случае имеется в виду молитва, посланная Гоголем в письме к Н. Н. Шереметевой от 12 января (н. ст.) 1848 г. из Неаполя за неделю до его отъезда в Иерусалим. Другую редакцию этой молитвы Гоголь послал через три дня матери в Васильевку. «Прошу вас отправить молебен, — писал он, — и, если можно, даже не один (во всех местах, где умеют лучше молиться), о благополучном моем путешествии. Чувствую, что нет сил помолиться самому: силы мои как бы ослабели, сердце черство, малодушна душа.<...> Соедините ваши моления и помогите воскрылиться к Богу моей молитве. <...> Прилагаю здесь, на всякий случай, на особенной бумажке содержания того, о чем бы я хотел, чтобы священник, сверх содержимого в обыкновенных молебнах, молился»¹³¹.

В письмах Гоголя этой поры и в составленной им молитве ученый усматривает следы его борьбы с душевным недугом, приближающимся приступом. И в этом тоже следует своим предшественникам. Н. Н. Баженов, например, видел в этой молитве полный список всех признаков «психоза» Гоголя, как будто взятых из современного курса психиатрии¹³². Между тем эта молитва состоит из самых обычных молитвенных выражений с прибавлением прошения об удалении духа боязни, совершенно естественного для человека, отправляющегося в такое далекое и трудное путешествие. Известно также, что Гоголь опасался умереть от морской болезни, от которой всегда страдал. Вследствие этого он, по его словам, и поместил в книге «Выбранные места...» свое завещание, чтобы в случае его смерти, если бы она застигла его на пути, «возымело оно тотчас свою законную силу», как засвидетельствованное всеми его читателями.

¹²⁷ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 119.

¹²⁸ См.: Шенрок В. И. Материалы для биографии Гоголя. Т. 4. М., 1898. С. 239.

¹²⁹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 149.

¹³⁰ Настольная книга священнослужителя. Т. 8. С. 318.

¹³¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 24.

¹³² См.: Баженов Н. Н. Болезнь и смерть Гоголя. С. 7.

В письме из Неаполя от 7 декабря (н. ст.) 1847 г. Гоголь признавался М. П. Погодину: «...замирает малодушный дух мой при одной мысли о том, какой длинный мне предстоит переезд, и все почти морем, которого я не в силах выносить и от которого страдаю ужасно»¹³³. Оттуда же он писал и Н. Н. Шереметевой: «Отправляться мне придется во время, когда на море бывают непогоды, <а> я бываю сильно болен морскою болезнью даже и во время малейшего колебания»¹³⁴. Опасения Гоголя не были напрасными. Прибыв на Мальту, он сообщал графу А. П. Толстому 22 января (н. ст.) 1848 г.: «Рвало меня таким образом, что все до единого возымели о мне жалость, сознаваясь, что не видывали, чтобы кто так страдал»¹³⁵, и на следующий день графине Анне Михайловне Виельгорской: «Если бы еще такого адского состоянья были одни сутки, меня бы не было на свете»¹³⁶.

Обратимся теперь к последним дням жизни Гоголя в трактовке Мелехова. «Последний приступ болезни, от которого Гоголь погиб, — пишет он, — протекал злокачественно, на фоне нарастающего аффекта с бредовыми идеями самообвинения и гибели, <...> прогрессирующим истощением и с полным отказом от пищи. <...> Он десять дней лежит в напряженной позе в постели, не говоря ни с кем до самой смерти (наступившей вследствие бурно нарастающего истощения)»¹³⁷.

Мы видим, как ученый-психиатр, основываясь на недостоверных сведениях из третьих рук, повторяет расхожее мнение, будто бы Гоголь в болезненном состоянии уморил себя голодом. Между тем доктор А. Т. Тарасенков, наблюдавший Гоголя во время его предсмертной болезни, свидетельствует (и другие мемуаристы это подтверждают), что Гоголь перестал принимать пищу и слег в постель только за три дня до кончины, а настоящий бред и внезапное падение сил появились лишь в последние часы.

Напомним, что 11 февраля (за десять дней до смерти Гоголя) начался Великий пост, первая неделя которого отличается особой строгостью: до среды пищу почти не вкушали, а по возможности оставались без нее до субботы. Со слов графа А. П. Толстого известно, что, начиная с понедельника первой седмицы, Гоголь принимал пищу два раза в день: утром хлеб или просфору, которую запивал липовым чаем, вечером — кашу, саго или чернослив, — то есть как болящий позволил себе послабление. Выше уже приводилось свидетельство современника, что Гоголь «постился иногда как самый строгий отшельник, а во время говенья почти ничего не ел».

Мелехов констатирует в последнем приступе «полное господство бреда греховности, самоуничтожения, потери веры в возможность прощения»¹³⁸. Между тем Гоголь перед смертью дважды исповедался и приобщился Святых Таин, а также соборовался. Все читаемые на соборовании Евангелия он выслушал «в полной памяти, в присутствии всех умственных сил своих, с сокрушением полного молитвой сердца, с теплыми слезами»¹³⁹.

Для исполнения этих треб приходил отец Иоанн Никольский, настоятель церкви Преподобного Саввы Освященного, что на Девичьем поле. Он был с 1842 г. духовником писателя. Рядом с умирающим находился и отец Алексей Соколов, священник церкви Преподобного Симеона Столпника, к приходу которого относился дом графа А. П. Толстого и которую часто посещал Гоголь. Само собой разумеется, что эти священники разговаривали с Гоголем. Фельдшер Алексей Васильевич Зайцев, принимавший участие в лечении писателя, вспоминал, что в эти дни беседовал с ним о литературе и тот даже поправил его стихотворение, сказав на прощанье: «Читай больше, друг мой» (Из воспоминаний очевидца о смерти Н. В. Гоголя)¹⁴⁰.

¹³³ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 14. С. 468.

¹³⁴ Там же. С. 469.

¹³⁵ Там же. Т. 15. С. 29.

¹³⁶ Там же. С. 30.

¹³⁷ Настольная книга священнослужителя. Т. 8. С. 318.

¹³⁸ Там же. С. 319.

¹³⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 109.

¹⁴⁰ Там же. Т. 3. С. 954.

Современники свидетельствуют о полном отсутствии у Гоголя признаков умственного расстройства перед смертью. Доктор А. Т. Тарасенков рассказывает, что когда граф А. П. Толстой для отвлечения начинал говорить с ним о предметах, которые были ему весьма близки и которые не могли не занимать его прежде, Гоголь возражал с благоговейным изумлением: «Что это вы говорите! Можно ли рассуждать об этих вещах, когда я готовлюсь к такой страшной минуте!»¹⁴¹.

За три дня до кончины Гоголя его посетил Московский гражданский губернатор Иван Васильевич Капнист. Он и еще несколько друзей находились в комнате, где, отвернувшись лицом к стене, лежал больной. Из неосторожного разговора присутствующих Гоголь ясно мог понять, что они считают его не в своем уме. В эту минуту он обернулся и сказал Капнисту: «У вас в канцелярии десять лет служит на одном месте чиновник, честный, скромный и толковый труженик, и нет ему ходу и никакой награды; обратите внимание на это, Ваше Превосходительство», хотя бы в мою память» (из Записок В. О. Шеравуда)¹⁴². Этим чиновником был сын священника Иоанна Никольского¹⁴³.

Точно так же, в духе расхожих — и уводящих далеко от правды — представлений, судит профессор Мелехов и о взаимоотношениях Гоголя с его духовным отцом — ржевским протоиереем Матфеем Константиновским. «Его духовный руководитель, — пишет ученый, — не принимая во внимание состояние больного, предъявлял к нему строго аскетические требования <...>, советовал бросить все и идти в монастырь, а во время последнего приступа привел Гоголя в ужас угрозами заgrabной кары...»¹⁴⁴.

Подобные утверждения основаны на уже сложившемся в гоголеведении предвзятом отношении к фактам, в частности, ложно истолкованном письме Гоголя к отцу Матфею от 24 сентября (н. ст.) 1847 г. из Остенде. Здесь Гоголь говорит: «Не знаю, сброшу ли я имя литератора, потому что не знаю, есть ли на это воля Божия <...> Если бы я знал, что на каком-нибудь другом поприще могу действовать лучше во спасенье души моей и во исполнение всего того, что должно мне исполнить, чем на этом, я бы перешел на то поприще. Если бы я узнал, что я могу в монастыре уйти от мира, я бы пошел в монастырь. Но и в монастыре тот же мир окружает нас...»¹⁴⁵.

Эти слова Гоголя историк и археолог Н. П. Барсуков понял в том смысле, что отец Матфей «советует Гоголю бросить имя литератора и идти в монастырь»¹⁴⁶. Однако монашеские устремления возникли у Гоголя задолго до знакомства с отцом Матфеем. Летом 1845 г. он даже предпринял попытку оставить литературное поприще и постричься в монахи¹⁴⁷. Отзвуком этого события и явились строки о монастыре в письме к отцу Матфею.

Впоследствии слова, выделенные Н. П. Барсуковым курсивом, стали брать в кавычки, неправомерно расценивая их как документальное свидетельство. На самом деле отец Матфей советовал Гоголю другое: «слушаться Духа, в нас живущего, а не земной телесности нашей»; «оставивши все хлопоты и вещи мира <...> поворотить во внутреннюю жизнь»; читать Евангелие, святых отцов (из письма Гоголя к графу А. П. Толстому от середины августа (н. ст.) 1847 г.)¹⁴⁸.

Последняя встреча Гоголя с отцом Матфеем состоялась в конце января — начале февраля 1852 г. в доме графа Толстого на Никитском бульваре. Дату приезда священника в Москву помогают установить воспоминания Тертия Ивановича Филиппова,

¹⁴¹ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 20.

¹⁴² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 715.

¹⁴³ См.: Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 24.

¹⁴⁴ Настольная книга священнослужителя. Т. 8. С. 317, 319.

¹⁴⁵ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 14. С. 445, 446.

¹⁴⁶ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 571.

¹⁴⁷ См.: Воронаев В. А. Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. 2-е изд., испр., доп. М., 2014.

¹⁴⁸ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 14. С. 416.

который пишет, что познакомился с графом в 1852 г., «в первых числах того самого февраля, в 21-й день которого скончался живший в его доме Гоголь. В это время гостил у него приезжий из г. Ржева (Тверской губернии) протоиерей Матвей, который имел весьма важное значение как в его, так и в моей собственной жизни, и которого на тот раз я пришел навестить...» (Гоголь в воспоминаниях Т. И. Филиппова)¹⁴⁹.

Беседы со священником произвели большое впечатление на Гоголя. Подробности этих разговоров нам не известны, но их содержание отчасти передано доктором А. Т. Тарасенковым и протоиереем Феодором Образцовым. Отец Матфей напоминал Гоголю о греховности человека, об ответственности людей за свои действия и слова перед Богом, о необходимости соблюдения поста. «Несмотря на то, что Гоголь так любил духовные беседы и сам искал строгих наставлений, — пишет Тарасенков, — разговоры этого духовного лица, о котором он имел по справедливости самое высокое понятие, так сильно потрясли его, что он однажды, не владея собою, прервал его речь и сказал ему: „довольно, оставьте, не могу более слушать, слишком страшно“»¹⁵⁰.

Заметим, что доктор Тарасенков не был участником разговоров отца Матфея с Гоголем и писал, главным образом, со слов графа А. П. Толстого. Можно догадываться, что речь, помимо прочего, касалась и темы Страшного суда (по всей вероятности, беседа, о которой говорит Тарасенков, состоялась в воскресенье 3 февраля: была Неделя мясопустная, о Страшном суде, которая и могла послужить поводом для проповеди отца Матфея). Но у Тарасенкова нигде не сказано, что священник предъявлял Гоголю чрезмерные требования. Да этого и быть не могло. Будучи опытным пастырем, отец Матфей прекрасно понимал, что человек в духовной жизни поднимается как бы по ступеням лестницы. В своем последнем письме к Гоголю (единственном дошедшем до нас) он говорит: «Человек может и должен расти в вере и благочестии, но постепенно»¹⁵¹.

Во время своей последней встречи с Гоголем отец Матфей исполнял свои священнические обязанности. Как духовный отец писателя¹⁵², он заботился о его вечном спасении. Более того, будучи, по свидетельству многих, прозорливцем¹⁵³, он, по всей видимости, предвидел смерть Гоголя и старался приготовить его к ней. Именно после отъезда отца Матфея Гоголь начинает говеть, то есть готовится к принятию Святых Христовых Таин.

Нет никаких оснований утверждать, как это делает Мелехов, что отец Матфей «ошибочно толковал болезнь Гоголя в ложном духовно-мистическом аспекте»¹⁵⁴. Нередко можно встретить утверждение, что Гоголь жег рукописи в состоянии глубокого

¹⁴⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 886.

¹⁵⁰ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 15.

¹⁵¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 470.

¹⁵² Поясним кратко особенности взаимоотношений духовного отца и его чада во Христе. В отличие от духовника, которым может быть любой священник, духовный отец кормит свое духовное чадо постоянно и несет за него ответственность перед Богом. Принятие исповеди духовным отцом, а не просто священником, означает принятие ответственности за грехи своего духовного сына на себя. «...Выслушав исповедь и прочитав молитвы над преклоненным покаянным сыном, духовник (в данном случае имеется в виду духовный отец. — В. В.) подымает его с земли и возлагает правую его руку на свою шею со словами: „На моей выи согрешения твоя, чадо, и да не истяжет о сих Христос Бог, егда придет во славе Своей на Суд Страшный“. Духовник „не точию свидетель есть“ покаяния духовного сына пред Богом, но является как бы ответчиком за его грехи» (Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2013. С. 25).

¹⁵³ Один из случаев приводится в его жизнеописании. В 1854 г., находясь в Санкт-Петербурге, отец Матфей духом провидел смерть своей жены. Он заблаговременно подготовил бумаги для отъезда и, не получая никаких известий из дома, отслужил панихиду по новопреставленной рабе Божией Марии, а на следующий день отправился в Ржев. Посланный оттуда нарочный с сообщением о кончине жены в столице его не застал (см.: Расев А. И. <прот.>. Очерк жизни в Бозе почившего Ржевского протоиерея о. Матфея Александровича Константиновского. С. 493).

¹⁵⁴ Настольная книга священнослужителя. Т. 8. С. 319.

уныния. Так, по словам Мелехова, сожжение второго тома было «совершено во время глубокой депрессии с болезненным сознанием своей виновности и греховности своего творчества»¹⁵⁵. В опровержение подобного мнения можно привести слова отца Матфея: «„Говорят даже, что Гоголь сжег свои творения потому, что считал их греховными?“ — „Едва ли, — в недоумении сказал о. Матфей, — едва ли...“ Он как будто в первый раз слышал такое предположение. „Гоголь сожжет, но не все тетради сожжет, какие были под руками, и сожжет потому, что считал их слабыми“» (воспроизведение протоиереем Феодором Образцовым по памяти разговора между Т. И. Филипповым и отцом Матфеем)¹⁵⁶.

Отца Матфея упрекали в непонимании Гоголя как писателя. Говорили, что он запрещал ему писать светские произведения. Отец Матфей отвечал на это: «Неправда. Художественный талант есть дар Божий. Запрещения на дар Божий положить нельзя; несмотря на все запрещения он проявится...»¹⁵⁷.

Среди тех, кто знал Гоголя, отец Матфей понимал его едва ли не больше всех. «С ним повторилось обыкновенное явление нашей русской жизни, — говорил он. — Наша русская жизнь не мало имеет примеров того, что сильные натуры, наскучивши суетой мирской или находя себя не способными к прежней широкой деятельности, покидали все и уходили в монастырь искать внутреннего умиротворения и очищения своей совести.<...> Так было и с Гоголем. Он прежде говорил, что ему «нужен душевный монастырь», а пред смертью он еще сильнее пожелал его»¹⁵⁸.

В этой связи вспомним слова о Гоголе, сказанные его старшим другом В. А. Жуковским: «Настоящее его призвание было монашество. Я уверен, что если бы он не начал свои Мертвые Души, которых окончание лежало на его совести и все ему не давалось, то он давно бы стал монахом и был бы успокоен совершенно, вступив в ту атмосферу, в которой душа его дышала бы легко и свободно»¹⁵⁹.

<6>

Смерть Гоголя породила множество толков. Широкое распространение получило мнение, что он уморил себя голодом. На этом настаивал еще Н. Г. Чернышевский на основании воспоминаний доктора А. Т. Тарасенкова. Так думали многие, не исключая и людей религиозных. Например, профессор Киевской Духовной академии В. З. Завитневич утверждал: «Гоголь умер от истощения сил, до которого он добровольно довел себя посредством отказа от принятия пищи»¹⁶⁰.

Современные исследователи пытаются подвести под это предположение научный фундамент. Так, известный богослов и историк Церкви А. В. Карташев в книге «Вселенские соборы» пишет, что Гоголь «покаянно отверг все плотское и уморил себя голодом в подвиге спиритуализма»¹⁶¹. Литературовед М. Я. Вайскопф в своей монографии о Гоголе утверждает, что смерть писателя «была типичным замаскированным самоубийством гностика, разрывающего плотские узы»¹⁶².

¹⁵⁵ Там же. С. 317.

¹⁵⁶ *Образцов Ф., прот.* О. Матфей Константиновский, протоиерей Ржевского собора. По моим воспоминаниям // Тверские Епархиальные Ведомости. 1902. № 5. 1 марта. Часть неофициальная. С. 139.

¹⁵⁷ Там же. С. 138.

¹⁵⁸ Там же. С. 137–138.

¹⁵⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 270.

¹⁶⁰ *Завитневич В.* Религиозно-нравственное состояние Н. В. Гоголя в последние годы его жизни // Памяти Гоголя. Научно-литературный сборник, изданный Историческим обществом Нестора-летописца. Киев, 1902. Отд. II. С. 403.

¹⁶¹ *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 289.

¹⁶² *Вайскопф М. Я.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. Изд. 2-е, испр. и расшир. М., 2002. С. 656.

Однако Гоголь был православным христианином, исполняющим все церковные установления. Он знал, что такое смертный грех самоубийства. Правильно понимаемый и исполняемый пост никак не может послужить причиной смерти человека. А о том, что Гоголь понимал пост в церковном духе, неопровержимо свидетельствуют его выписки из творений святых отцов. Вот несколько примеров.

«Обманывается тот, кто думает, что сущность поста состоит в уменьшении только телесной пищи. Ибо известно, нарушители правил истинной добродетели не получают от того никакой пользы. Изнурение тела бесполезно для тех, которые в сердце питают ненависть и в груди своей носят закоренелую злобу и мстительность, Бог не войдет в такое гнусное жилище. Не лишнее ли дело мучить тело голодом и жаждою, когда душа измучена и гибнет от пороков? И молитва и пост бесполезны для тебя, когда ты не украшен верою, надеждою и любовью» (Св. Ефрем Сирий)¹⁶³; «Чтобы пост был настоящий — одного воздержания от пищи недостаточно. Будем поститься постом богоприятным. Истинный пост есть воздержание от пороков, обуздание языка, укрощение гнева и страстей, отложение злоречий, лжи, обмана, воздержание от сего есть истинный пост» (Св. Василий Великий)¹⁶⁴; «Принимай на себя столько поста, сколько нести можешь. И пощение твое должно быть чисто, просто, нелицемерно, умеренно и несуетливо» (Блаженный Иероним)¹⁶⁵.

О том же говорят и пометы на принадлежавшей Гоголю Библии. «Пост не дверь к спасению», — написал он карандашом на полях против слов святого апостола Павла: «Брашно же нас не поставляет пред Богом: ниже бо аще ямы, избыточествуем: ниже аще не ямы, лишаемся» («Пища не приближает нас к Богу: ибо едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем», 1 Кор. 8:8)¹⁶⁶.

Внутренняя жизнь Гоголя, под которой он понимал жизнь в Боге¹⁶⁷, была скрыта от окружающих. Не имея собственного дома и живя все время на людях, он, конечно, часто вынужден был скрывать свое пощение, как это и заповедано Евангелием. Гоголь чувствовал себя как дома, по-видимому, только у графа А. П. Толстого¹⁶⁸. Бывая у тех знакомых, которые не придавали большого значения посту, Гоголь старался не смущать их. Именно в этом смысле, видимо, надо понимать его записку Сергею Тимофеевичу Аксакову 19 марта 1849 г.: «...имеют сегодня подвернуться вам к обеду два

¹⁶³ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 9. С. 41.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же. С. 152.

¹⁶⁷ 20 июня (н. ст.) 1843 г. Гоголь писал из Эмса своему старому приятелю Александру Данилевскому в ответ на его упреки в охлаждении их отношений: «Внутреннюю жизнь я понимаю ту жизнь, когда человек уже не живет своими впечатлениями, когда не идет отвешивать уже известной ему жизни, но когда сквозь все видит одну пристань и берег — Бога и во имя Его стремится и спешит употребить в дело данный Им же ему талант, а не зарыть его в землю, слыша, что не для своих удовольствий дана ему жизнь, что строже ее долг и что взыщется страшно с него, если он, углубясь во внутрь себя, и спросил себя и не узнал, какие в нем сокрыты стороны, полезные и нужные миру, и где его место, ибо нет ненужного звена в мире. А внешняя жизнь само собою есть противоположность внутренней, когда человек под влиянием страстных увлечений влечется без борьбы потоками жизни, когда нет внутри его центра, на который опершись, мог бы он пересилить и самые страдания и горе жизни. <...> Внешняя жизнь вне Бога, внутренняя жизнь в Боге» (Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 12. С. 252).

¹⁶⁸ По свидетельству Т. И. Филиппова, служившего при графе А. П. Толстом чиновником особых поручений по вопросам Восточных Православных Церквей, тот «усердно исполнял все постановления Церкви и в особенности был точен в соблюдении поста, которое доводил до такой строгости, что некоторые недели Великого поста избегал употребления даже постного масла. На замечания, которые ему приходилось нередко слышать о бесполезности такой строгости в разборе пищи, он обыкновенно отвечал, что другие, более высокие требования христианского закона, как, например, полной победы над тонкими, глубоко укоренившимися от привычки страстями, он исполнить не в силах, а потому избирает по крайней мере такое простое и ему даже доступное средство, чтобы выразить свою покорность велениям Церкви...» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 889–890).

приятеля: Петр Михайлович Языков и я, оба греховодники и скоромники. Упоминаю об этом обстоятельстве по той причине, чтобы вы могли приказать прибавить кусок бычачины на одно лишнее рыло»¹⁶⁹. На эту записку ссылается, например, доктор Тарасенков, говоря, что Гоголь любил «сытные мясные кушанья»¹⁷⁰.

Известно, что именно 19 марта Гоголь отмечал свой день рождения, который, бывая в Москве, нередко проводил у Аксаковых. В 1849 г. день этот приходился на Великий пост. Зная духовное устройство Гоголя, можно с уверенностью утверждать, что он не ел у Аксаковых в этот день бычачины, хотя и считал необходимым в шуточной форме заблаговременно предупредить друзей, чтобы они чувствовали себя свободно.

Отметим, что через несколько дней Гоголь должен был причаститься Святых Таин. 3 апреля 1849 г., в день Светлого Христова Воскресенья, он писал матери и сестрам Анне и Елизавете: «Христос воскрес! От всей души поздравляю вас всех с радостнейшим праздником. Я провел его, слава Богу, не без душевного веселия. Вероятно, и вы также были счастливы в этот день по мере того, как умела душа возрадоваться воскресенью Того, Кто воскрешает всех, в Него верующих. Письмо ваше (от 19 марта) с поздравлением пришло ко мне в тот день, когда я удостоился приобщиться Св<ятым> Тайнам»¹⁷¹. Гоголь, по всей вероятности, причащался на Страстной неделе, скорее всего, в Великий четверг.

Само собой разумеется, что вкушение мяса Великим постом, за полторы недели до приобщения Святых Таин, недопустимо (это понятно даже для новоначальных). В выписках Гоголя из творений святых отцов и учителей Церкви находим следующее место о тех, кто причащается недостойно: «Тайнство Евхаристии, принимаемое устами недостойных, вместо отпущения грехов их, вместо запечатления их к наследию небесному и вечному блаженству, вызывает на них праведный суд страшного Судии — Бога; и Пречистая Кровь Иисуса Христа в устах нечистых еще громче крови Авелевой вопиет к Богу об отмщении. Кому из вас, братия мои, не известны страшные поразительные опыты Божественного мщения на осквернителей святыни? <...> В первенствующей Церкви видимым образом — болезнию или смертию казнь небесная отпечатлевалась на тех, которые, не быв достойными, приступали к Евхаристии. Сего ради, говорит апостол, *в вас мнози немощны и недужливы, и усypяют*, то есть умирают, *довольны* (1 Кор. 11:30)» (Приготовление к Исповеди и Причащению)¹⁷².

Доктор А. Т. Тарасенков на протяжении своих записок не раз говорит о молитвенном устройении Гоголя в последние дни: «Свое пощение он не ограничивал одною пищею, но и сон умерял до чрезмерности; после ночной продолжительной молитвы он вставал рано и шел к заутрени...»¹⁷³. Со слов того же Тарасенкова известно, что Гоголь почти до самой смерти не ложился в постель, а оставался в креслах: «Несмотря на свое убеждение, что постель будет для него смертным одром (почему он старался оставаться в креслах), в понедельник на второй неделе поста (то есть 18 февраля. — В. В.) он улегся, хотя в халате и сапогах, и уже более не вставал с постели»¹⁷⁴.

Можно думать, однако, что Гоголь сидел в креслах не из страха умереть на постели. Скорее это было в некотором роде подражанием монашескому обычаю проводить ночной отдых не на ложе, а на стуле, то есть вообще сидя¹⁷⁵. Павел Васильевич Анненков, рассказывая о пребывании вместе с Гоголем в Риме летом 1841 г., пишет в своих

¹⁶⁹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 168.

¹⁷⁰ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 9.

¹⁷¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 174.

¹⁷² Там же. Т. 9. С. 89.

¹⁷³ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 16.

¹⁷⁴ Там же. С. 24.

¹⁷⁵ Например, никогда не имел постели в своих келлиях преподобный Серафим Саровский. В новейшее время архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Максимович) ночью отдыхал только сидя.

воспоминаниях: «Одно обстоятельство только тревожило меня, возбуждая при этом сильное беспокойное чувство, которое выразить я, однако же, не смел перед Гоголем, а именно тогдашняя его причуда — проводить иногда добрую часть ночи, дремля на диване и не ложась в постель. Поводом к такому образу жизни могла быть, а во-первых, опасная болезнь, недавно им выдержанная и сильно напугавшая его, а во-вторых, боязнь обморока и замирания, которым он, как говорят, действительно был подвержен. Как бы то ни было, но открыть секрет Гоголя, даже из благодушного желания пособить ему, значило нанести глубочайшую рану его сердцу. Таким образом, Н-иколай» В-асильевич» довольно часто, а к концу все чаще и чаще приходил в мою комнату, садился на узенький плетеный диван из соломы, опускал голову на руку и дремал долго после того, как я уже был в постели и тушил свечу. Затем переходил он к себе на цыпочках и так же точно усаживался на своем собственном соломенном диванчике вплоть до света, а со светом взбивал и разметывал свою постель для того, чтоб общая наша служанка, прибиравшая комнаты, не могла иметь подозрения о капризе жильца своего, в чем, однако же, успел весьма мало, как и следовало ожидать. Обстоятельство это, между прочим, хорошо поясняет то место в любопытной записке Ф. В. Чинова о Гоголе 1843 г., где автор касается апатических вечеров Н. М. Языкова, на которых все присутствующие находились в состоянии полудремоты и после часа молчания или редких отрывистых замечаний расходились, приглашаемые иногда ироническим замечанием Гоголя: „Не пора ли нам, господа, окончить нашу шумную беседу“ <...> Вечера эти могли быть для Н-иколая» В-асильевича» началом самой ночи, точно так же проводимой, только без друзей и разговоров» (Гоголь в воспоминаниях и письмах П. В. Анненкова)¹⁷⁶.

Завершает мемуарист свой рассказ следующими словами: «Конечно, тут еще нельзя искать обыкновенных приемов аскетического настроения, развившегося впоследствии у Гоголя до необычайной степени, но путь для них был уже намечен».

Думается все-таки, что здесь было не начало, а уже некоторая полнота аскетического поведения Гоголя. Косвенным подтверждением этому могут служить упомянутые Анненковым воспоминания Федора Васильевича Чинова, общавшегося с Гоголем в Риме в 1843 г. Он, в частности, говорит: «В каком сильном религиозном напряжении была тогда душа Гоголя, покажет следующее. В то время одна дама, с которою я был очень дружен, сделалась сильно больна. Я посещал ее иногда по несколько раз на день и обыкновенно приносил известия о ней в нашу беседу, в которой все ее знали — Иванов лично, Языков по знакомству ее с его родными, Гоголь понаслышке. Однажды, когда я опасался, что он у нее не было антонова огня в ноге, Гоголь просил меня зайти к нему. Я захожу, и он, после коротенького разговора, спрашивает: „Была ли она у святителя Митрофана?“ — Я отвечал: „Не знаю“. — „Если не была, скажите ей, чтоб она дала обет помолиться у его гроба¹⁷⁷. Сегодняшнюю ночь за нее здесь сильно молился один человек, и передайте ей его убеждение, что она будет здорова. Только, пожалуйста, не говорите, что это от меня“. По моим соображениям, этот человек, должно было, был сам Гоголь...» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках и письмах Ф. В. Чинова)¹⁷⁸.

Гоголь глубоко верил в силу молитвы, в том числе и своей собственной. «Неужели вы думаете, что я не сумел бы так же помочь и вашим неизлечимым больным? — писал он в статье „Что такое губернаторша“, обращаясь к Александре Осиповне Смирновой. — Ведь вы позабыли, что я могу и помолиться, молитва моя может достигнуть и до Бога...»¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 450–451.

¹⁷⁷ Обретение мощей святителя Митрофана, епископа Воронежского, состоялось 7 августа 1832 г. и сопровождалось многочисленными чудесными исцелениями. По свидетельству писателя и журналиста Григория Петровича Данилевского, в Васильевке, во флигеле, где по обыкновению жил и работал Гоголь, над кроватью в углу висел «образ св. угодника Митрофана» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 1. С. 286).

¹⁷⁸ Там же. Т. 3. С. 47–48.

¹⁷⁹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 6. С. 98–99.

Умирал Гоголь с четками в руках. Это значит, что он постоянно внутренне произносил Иисусову молитву («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»), исполняя заповедь Господню «*Непрестанно молитесь*» (1 Фес. 5:17)¹⁸⁰. В своей Библии Гоголь на полях повторил этот и предшествующий стих: «всегда радуйтесь и непрестанно молитесь»¹⁸¹.

<7>

После кончины Гоголя, в тот же день, прошел слух, что он сжег свои бумаги. Современники были уверены, что уничтожена рукопись второго тома «Мертвых душ». Была названа и дата сожжения — ночь с 11 на 12 февраля. Первым публично объявил о сожжении глав второго тома М. П. Погодин в своей некрологической статье: «Поутру он (Гоголь. — В. В.) сказал графу Т-олстоу»: «Вообразите, как силен злой дух! Я хотел сжечь бумаги, давно уже на то определенные, а сжег главы „Мертвых душ“, которые хотел оставить друзьям на память после моей смерти»¹⁸².

Но самого Погодина не было рядом с Гоголем в последние дни, он писал со слов графа А. П. Толстого. Перед публикацией Погодин послал ему рукопись статьи с запиской (ныне хранится в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом)): «Вот что я набросал. Сделайте милость, граф, поправьте, дополните, сделайте, что угодно, — но только, прошу вас, поскорее: книга моего журнала должна выйти завтра. Мне показалось, совестно пройти молчанием — что мы за неучи — но я ничего не знаю и написал только, что вы рассказали. Так вы и окончите ваше доброе дело»¹⁸³.

Граф Толстой, просмотрев рукопись, писал Погодину: «Думаю, что последние строки о действии и участии лукавого в сожжении бумаг можно и должно оставить (то есть оставить не напечатанными. — В. В.). Это сказано было мне одному без свидетелей: я мог бы об этом не говорить никому, и, вероятно, сам покойный не пожелал бы сказать это *всем*. Публика не духовник, и что поймет она об такой душе, которую и мы, близкие, не разгадали. Вот и еще замечание: последние строки портят всю трогательность рассказа о сожжении бумаг»¹⁸⁴.

Однако граф Толстой оговаривал, что он болен, и просил Погодина нисколько не останавливаться за его мнением, которое есть мнение больного. Погодин и сам сомневался в целесообразности публикации этих строк, о чем сообщал в ответной записке графу, но все же поместил их.

Остается открытым вопрос, что именно сжег Гоголь перед смертью. Догадки современников и позднейших биографов разноречивы. Большинство считало, что погибла беловая рукопись второго тома «Мертвых душ». Были и другие предположения: уничтожены «Размышления о Божественной Литургии» (над которыми Гоголь работал в последние годы жизни), политически опасные бумаги, — вплоть до версии, что Гоголь вовсе ничего не сжигал, а рукописи были спрятаны графом А. П. Толстым. Все эти гипотезы не имеют документального подтверждения, тем более что мы даже не знаем, закончил ли Гоголь второй том¹⁸⁵.

¹⁸⁰ По всей видимости, Гоголь и раньше творил Иисусову молитву. Николай Григорьевич Тройницкий, редактор «Одесского Вестника», посетивший его вместе с Львом Сергеевичем Пушкиным (братом поэта) в апреле 1848 г. в здании Одесского карантинного здания, вспоминал, что приветствуя их, Гоголь имел в руках монашеские четки (см.: Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 628). Н. Г. Тройницкий написал стихотворение, посвященное Гоголю, в котором вспоминает эту встречу. Там есть такие строки: «Перебирая молча четки, / Ты нам привет послал рукой...» (Там же. С. 629).

¹⁸¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 9. С. 157.

¹⁸² Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 47.

¹⁸³ ИРЛИ. 16033; Воропаев В. А. Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. С. 236.

¹⁸⁴ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 723.

¹⁸⁵ Сомнение в том, действительно ли Гоголь завершил второй том, высказывал еще В. И. Шенрок (см.: Шенрок В. И. Материалы для биографии Гоголя. Т. 4. М., 1898. С. 910).



Гоголь. Художник А. Л. Москаленко. 1987 г.

явствует, что Тарасенков пользовал семью графа Толстого: «Он был, между прочим, доктором Толстых и следил последнее время за болезнью Гоголя, которую и описал в брошюре и где, между прочим, были ему сообщены и мною некоторые факты»¹⁸⁶. Как следует из собственных записок Тарасенкова, он видел Гоголя во время его предсмертной болезни всего три раза: 16, 19 и 20 февраля. До этого они были едва знакомы.

После смерти Гоголя разбиравшие его бумаги И. В. Капнист, граф А. П. Толстой и С. П. Шевырев обнаружили пять черновых тетрадей, заключающих в себе пять неполных глав второго тома: четыре начальные главы, датируемые 1849–1850 гг. и первоначальный набросок одной из последних глав (условно называемой пятой) более раннего происхождения. Уцелевшие тетради имеют несколько слоев правки. В текст в разное время вносились исправления карандашом и чернилами, превратившие рукопись мало-помалу в черновик для последующей переписки. Вся дальнейшая работа Гоголя остается нам неизвестной. Ни одной рукописи, ни одного текста последней редакции, кроме незначительных отрывков, до настоящего времени не обнаружено.

Характерно, что в воспоминаниях современников, слушавших в чтении Гоголя второй том, речь идет почти исключительно о начальных главах, то есть о тех, которые мы знаем по сохранившимся черновикам. Известно, что до отъезда из Москвы в Васильевку летом 1850 г. Гоголем были выправлены и переписаны набело три начальные главы, которые он читал знакомым. Примерно за полгода до этого он общал Петру Александровичу Плетневу: «Все почти главы соображены и даже набросаны, но именно не больше, как *набросаны*; собственно написанных две-три и только» (из письма от 21 января 1850 г.)¹⁸⁸.

Больше всех Гоголь прочел С. П. Шевыреву: до седьмой включительно. Но это были, по всей видимости, только наброски, во всяком случае главы эти не были отделаны. «Из второго тома он читал мне <...> семь глав, — сообщал Шевырев сестре Гоголя Марии Николаевне Синельниковой. — Он читал их, можно сказать, наизусть,

О втором томе как завершенной рукописи говорит доктор А. Т. Тарасенков: «„Литургия“ и „Мертвые души“ были переписаны набело его (Гоголя. — В. В.) собственной рукою, очень хорошим почерком»¹⁸⁶. Это сообщение, по сути, является единственным аргументом в пользу утверждения, что Гоголь сжег законченный второй том. На него ссылаются, например, комментаторы советского академического издания. Однако Тарасенков, как и все другие мемуаристы, основывался в первую очередь на рассказах графа А. П. Толстого: он не мог видеть воочию рукописей второго тома, поскольку был приглашен к Гоголю 13 февраля (то есть сразу после сожжения), а тот принял его только 16-го. Впрочем, Тарасенков и не говорит, что видел рукописи, — этого не могло быть уже потому, что Гоголь тщательно оберегал свои бумаги от постороннего взгляда.

Кстати, доктор Тарасенков не был, как иногда считают, домашним врачом Гоголя. Из записок архитектора и академика живописи Владимира Осиповича Шервуда

¹⁸⁶ Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 12.

¹⁸⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 717.

¹⁸⁸ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 15. С. 294.

по написанной канве, содержа окончательную отделку в голове своей»¹⁸⁹. Это чтение состоялось в июле — начале августа 1851 г. на подмосковной даче Шевырева в селе Троицком или Кагулове по Рязанской дороге.

Последним, кто ознакомился с главами второго тома «Мертвых душ», был протоиерей Матфей Константиновский. Вероятно, это произошло во время его последней встречи с Гоголем незадолго до сожжения рукописей. Ему нередко ставят в вину, что именно он подтолкнул писателя к этому. Отец Матфей отрицал, что по его совету Гоголь сжег второй том, хотя и говорил, что несколько набросков не одобрил и даже просил уничтожить.

«„Говорят, что вы посоветовали Гоголю сжечь 2-й том ‘Мертвых душ’?“ — „Неправда и неправда... Гоголь имел обыкновение сжигать свои неудавшиеся произведения и потом снова восстанавливать их в лучшем виде. Да едва ли у него был готов 2-й том; по крайней мере, я не видал его. Дело было так: Гоголь показал мне несколько разрозненных тетрадей с надписаниями: Глава, как обыкновенно писал он главами. Помню, на некоторых было надписано: глава I, II, III, потом, должно быть, 7, а другие были без означения; просил меня прочитать и высказать свое суждение. Я отказывался, говоря, что я не ценитель светских произведений, но он настоятельно просил, и я взял и прочитал. <...> Возвращая тетради, я воспротивился опубликованию некоторых из них. В одной или двух тетрадях был описан священник. Это был живой человек, которого всякий узнал бы, и прибавлены такие черты, которых... во мне нет, да к тому же еще с католическими оттенками, и выходил не вполне православный священник. Я воспротивился опубликованию этих тетрадей, даже просил уничтожить. В другой из тетрадей были наброски... только наброски какого-то губернатора, каких не бывает. Я советовал не публиковать и эту тетрадь, сказавши, что осмеют за нее даже больше, чем за переписку с друзьями“»¹⁹⁰.

Свидетельство отца Матфея крайне важно для нас потому, что это едва ли не единственный человек, который в то время был для Гоголя авторитетом, даже более — судьей его труда, приобретшего для самого автора не столько литературное, сколько духовно-нравственное значение. Трудно предположить, что Гоголь, имея законченный беловик, мог дать ему на суд разрозненные тетради с набросками.

Вероятно, и Шевыреву, и отцу Матфею были известны одни и те же главы, и, скорее всего, именно эти главы были уничтожены Гоголем в ночь с 11 на 12 февраля.

<8>

Существует еще несколько не попавших в поле зрения исследователей (или истолкованных неверно) свидетельств современников о сожжении рукописей — точнее, о следах сожжения. Широко известны воспоминания князя Дмитрия Александровича Оболенского, пришедшего в дом, где умер Гоголь, на следующий день после его смерти. «От гр<афа> Толстого узнал я все подробности странной кончины Гоголя и все подробности сожжения рукописей. Убитый горем, вошел я в комнату, среди которой стояла кафельная печь, еще полная пепла от сгоревшей рукописи»¹⁹¹.

Литературовед А. Бельшева, приводя эти воспоминания, обвиняет автора едва ли не в лжесвидетельстве: «Вот уже поистине усердие паче чаяния! Рукопись сжигалась 11–12 февраля. Неужели в эту холодную зиму печь не топили целых одиннадцать дней!»¹⁹².

Исследователь не принимает во внимание тот очевидный факт, что комнаты, где произошло сожжение, в то время действительно могли не топиться: они были

¹⁸⁹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 108.

¹⁹⁰ *Образцов Ф., прот.* О. Матфей Константиновский, протоиерей Ржевского собора. По моим воспоминаниям. С. 138–139.

¹⁹¹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 690.

¹⁹² *Бельшева А.* Тайна смерти Гоголя // Нева. Л., 1967. № 3. С. 180–181.

нежилыми. Эти две комнаты, в которых жил Гоголь, пустовали с тех пор, как граф Толстой перевел его в другую спальню в левой части дома, где было теплее. В этой спальне Гоголь провел последние дни жизни, здесь он и умер.

Лев Иванович Арнольди, посетивший Гоголя накануне его кончины, вспоминает: «Гоголь, видно, переменял комнаты в последнее время или был перенесен туда уже больной, потому что прежде я бывал у него от входной двери направо, а теперь меня ввели налево в том же первом этаже»¹⁹³.

Сожжение же произошло именно в нетопленном кабинете, что видно из рассказа слуги Семена в передаче графа А. П. Толстого. Не доверять свидетельству князя Оболенского нет оснований. Мемуарист описал то, что слышал от графа Толстого и видел собственными глазами. Об этих остатках рукописей вспоминают и другие очевидцы. Приведем два письма близко знавшего Гоголя композитора Алексея Николаевича Верстовского к директору Императорских театров Александру Михайловичу Геденову.

Первое письмо датировано 23 февраля 1852 г.: «Вчерашнего числа, желая навесить на днях занемогшего писателя нашего драматического Гоголя, я наехал на его кончину — и сколько ни было мне грустно видеть эту картину, не менее того жаль было видеть остатки сожженных лепестьев многих его сочинений. Это приписывают уже сумасшествию последних минут его жизни... Какой-то фатализм овладел им совершенно. Ничтожное средство могло спасти его, но он умер с тою неизменной мыслию, что если ему суждено определено жить, то он не умрет»¹⁹⁴.

В другом письме к тому же адресату (от 9 декабря 1852 г.), после представления драмы французского писателя графа Альфреда де Виньи «Чаттертон» Верстовский вновь обращается к обстоятельствам, сопутствующим смерти Гоголя: «Глядя на эту пьесу, я пожалел, что у нас не позволяют пьес современных. Сколько бы можно было собрать денег, если б дозволено было представить смерть Гоголя, который за несколько часов до смерти сжег лучшие сочинения свои. А что касается до гонителей, то оных было поболее старого милорда Beckforda (персонаж драмы А. де Виньи. — В. В.). Мне остались еще в памяти минуты его кончины, в которую квартальный с хожалым разбирали не совсем догоревшие его бумаги»¹⁹⁵.

В этом свидетельстве интересно упоминание о разборе бумаг Гоголя полицейским, но явно настораживает утверждение, что сожжение произошло за несколько часов до смерти; в это время Гоголь настолько ослаб, что уже не вставал с постели. По словам доктора А. Т. Тарасенкова, не доверять которым у нас нет оснований, накануне кончины, вечером 20 февраля, Гоголь «уже не мог сам приподнять голову и держать рюмку; надобно было придержать и то и другое, чтоб он был в состоянии выпить поданное»¹⁹⁶.

Примечательно, хотя и не совсем надежно свидетельство корреспондента газеты «Санкт-Петербургские Ведомости», который сообщал читателям 4 марта 1852 г. об обстоятельствах кончины Гоголя: «Три дня или, собственно, три ночи перед смертью он жег находившиеся у него бумаги, и потому одни говорят, что он уничтожил все, что у него было, но другие надеются, что у некоторых из его друзей окажутся его рукописи и в числе их будто бы и второй том «Мертвых душ»».

И далее корреспондент передает рассказ камердинера Гоголя Семена, сообщенный ему на другой день после смерти писателя: «Застав его одного около покойного, я к нему обратился с некоторыми расспросами и, между прочим, спросил о бумагах. „Жгли, батюшка, дня три жгли, все ночью; ходят, ходят здесь, пожгут; пойдут в ту комнатку, там пожгут. Один раз много что-то пожгли; я вошел к ним, они и говорят мне: сжег, а теперь самому жалко стало, многие бы за это спасибо сказали... Ну я, конечно, говорю: дал бы Бог здоровья, батюшка Николай Васильевич, может, еще лучше напишете... Они посмотрели на меня, да только улыгнулись...“»

¹⁹³ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 384.

¹⁹⁴ Цит. по: *Гозенпуд А.* Русский оперный театр XIX века: [В 3 т.]. Т. 1: 1836–1856. Л., 1969. С. 337.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ *Тарасенков А. Т.* Последние дни жизни Н. В. Гоголя. С. 27.

В этой заметке настораживают два обстоятельства: во-первых, известный со слов не только Семена, но и самого Гоголя (графу Толстому) рассказ об однократном сожжении превращается в целые три дня; во-вторых, диалог между Гоголем и Семеном в некоторых деталях буквально совпадает с разговором, который произошел у Гоголя с графом Толстым на следующий день после сожжения. И, конечно же, вызывает сомнение сообщение о том, что это были «три ночи перед смертью» — о причинах этого уже сказано выше.

Тем не менее эти факты заслуживают внимания, а именно — тем, что ставят новые вопросы: почему оба не связанных между собой свидетеля упоминают о сожжении перед самой кончиной? Имеет ли место в данном случае ошибка памяти или здесь кроется еще одна загадка?¹⁹⁷.

<9>

Нам теперь не узнать истинного чувства, которое испытывал Гоголь, сжигая рукописи. М. П. Погодин в статье-некрологе вопрошал по поводу этого события: «Было ль это действие величайшим подвигом христианского самоотвержения, самою трудною жертвою, какую может только принести наше самолюбие, или таился в нем глубоко сокрытый плод тончайшего самообольщения, высшей духовной прелести, или, наконец, здесь действовала одна жестокая душевная болезнь?»¹⁹⁸.

На эти вопросы существуют разные ответы. Некоторые современники Гоголя и его биографы считали, что он сжигал рукописи в минуту безумия. Этой версии придерживается, например, Константин Мочульский. «Несомненно, — пишет он, — что Гоголь совершил сожжение в состоянии умоисступления; очнувшись, он раскаивался в нем и плакал»¹⁹⁹. С таким мнением согласиться никак нельзя.

Решение Гоголя жечь рукописи не было внезапным. Вот как рассказывает об этом М. П. Погодин: «Ночью, во вторник, он долго молился один в своей комнате. В три часа призвал своего мальчика и спросил его, тепло ли в другой половине его покоев. — „Свежо“ — отвечал тот. — „Дай мне плащ, пойдем: мне нужно там распорядиться“. И он пошел, со свечой в руках, крестясь во всякой комнате, чрез которую он проходил. Пришед, велел открыть трубу как можно тише, чтоб никого не разбудить, и потом подать из шкафа портфель. Когда портфель был принесен, он вынул оттуда связку тетрадей, перевязанных тесемкой, положил ее в печь и зажег свечой из своих рук.

Мальчик, догадавшись, упал пред ним на колени и сказал: „Барин, что вы это, перестаньте!“ — „Не твое дело, — отвечал он, — молись!“ Мальчик начал плакать и просить его. Между тем огонь погасал, после того как обгорели углы у тетрадей. Он заметил это, вынул связку из печки, развязал тесемку и уложил листы так, чтоб легче было принять огонь, зажег опять и сел на стуле перед огнем, ожидая, пока все сгорит и истлеет. Тогда он, перекрестясь, воротился в прежнюю свою комнату, поцеловал мальчика, лег на диван и заплакал. — „Иное надо было сжечь, — сказал он, подумав, — а за другое помолились бы за меня Богу; но, Бог даст, выздоровею и все поправлю“»²⁰⁰.

Это самый полный рассказ, основанный на свидетельствах гоголевского слуги Семена и графа Толстого. Из него следует, что Гоголь сжигал рукописи после

¹⁹⁷ Заметим также, что в Москве в это время прошел слух, что Гоголь сжег рукописи перед самой смертью. Дмитрий Николаевич Свербеев писал жене 26 февраля 1852 г.: «Еще до кончины узнали, что за день или два он ночью тайно от всех сжигает все свои сочинения и тут же „Мертвые души“...» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 846); Федор Иванович Иордан извещал художника Александра Иванова 19 марта того же года: «За два дня до <...> смерти, ночью, топились у него камелек, и он все рвал и жег <...> „Мертвых душ“ второй части не находят <...> говорят, что и это сжег...» (Там же. С. 382).

¹⁹⁸ Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 49.

¹⁹⁹ Мочульский К. Духовный путь Гоголя. С. 143.

²⁰⁰ Погодин М. П. Кончина Гоголя. С. 49.

продолжительной молитвы²⁰¹, в его действиях не было ничего, что напоминало бы иступление. Тщательное изучение источников приводит к заключению, что Гоголь действовал совершенно осознанно.

Литературовед Василий Гиппиус высказал предположение, что сожжение явилось результатом роковой случайности. По его мнению, Гоголь не проверил содержимого перевязанной тесемкой пачки. Едва ли это так. Тем более что, по словам Шевырева, Гоголь отбирал бумаги: «некоторые откладывал в портфель, другие обрекал на сожжение. Эти последние велел мальчику связать трубкою и положить в камин»²⁰².

Примечательно, что Константин Леонтьев, духовный сын преподобного Амвросия Оптинского, говорил, что тот «больше сочувствовал сожжению Гоголем своих произведений, чем писанию»²⁰³. Прозорливый и святой старец в точности понял духовный смысл происшедшего — Гоголь следовал твердо воле Божией и сделал свой выбор сознательно.

Духовный смысл кончины Гоголя не укрылся от наиболее пронизательных его современников. Княжна Варвара Николаевна Репнина-Волконская писала в своих воспоминаниях: «Я понимаю, что Гоголь сжег свое творение, и не понимаю плача С. Т. Аксакова и недоумения многих по поводу того, что Гоголь под конец своей жизни не остался прежним Гоголем, юмористом, а сделался истинным христианином. Все и вся должно исчезнуть; в новом, обновленном мире тленное не будет иметь места, и Гоголь обновленный в Царстве Небесном уже не Гоголь земной, но бессмертная ликующая душа, воспевающая „Свят, свят, свят!“»²⁰⁴.

Широкое распространение имеет версия, что Гоголь сжигал рукописи, будучи недоволен своим трудом как художник. Ее придерживался, например, такой авторитетный ученый, как академик Николай Саввич Тихонравов. По его словам, предсмертное сожжение «было сознательным делом художника, убедившегося в несовершенстве всего, что было выработано его многолетним мучительным трудом»²⁰⁵.

Однако оценивать эстетическую, художественную сторону второго тома сложно уже потому, что мы имеем дело с черновыми главами и набросками. Поэтому нет причин говорить о неудаче творческого характера. Неизвестно, как сожженные главы выглядели бы в беловике. Ведь не оцениваем мы художественные достоинства черновиков первого тома, — нет у нас на это права, — они не предъявлены автором читателю. И все же отметим, что слушавшие главы второго тома в чтении Гоголя в подавляющем большинстве отзывались о них очень высоко. Так, 29 августа 1849 г. Сергей Тимофеевич Аксаков сообщал сыну Ивану: «Не могу больше скрывать от тебя нашу общую радость: Гоголь читал нам первую главу 2-го тома „Мертвых душ“. Слава Богу! Талант его стал выше и глубже...» (Гоголь в письмах и воспоминаниях С. Т. Аксакова)²⁰⁶.

В начале января 1850 г. Гоголь снова прочел Аксаковым первую главу, но уже в переработанном виде. Иван Сергеевич Аксаков, присутствовавший на чтении, писал родным из Ярославля 9 января этого года: «Спасибо Гоголю! Все читанное им выступало передо мною отдельными частями во всей своей могучей красоте... Если б я имел больше претензий, я бы бросил писать: до такой степени превосходства дошел он, что все другие перед ним пигмеи» (Гоголь в письмах И. С. Аксакова)²⁰⁷.

²⁰¹ Святые отцы учат, что начатое с молитвой дело не может быть небогоугодным и тем более безрассудным, потому что оно предпринято с любовью, надеждой и верой.

²⁰² Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 108.

²⁰³ Аггеев К., свящ. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 101.

²⁰⁴ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 102.

²⁰⁵ Гоголь Н. В. Сочинения: [В 7 т.] Изд. 10-е. Т. 3. М., 1889. С. 576.

²⁰⁶ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 605.

²⁰⁷ Там же. С. 928.

Через две недели, 19 января, Гоголь прочитал Аксаковым вторую главу. На другой день Сергей Тимофеевич спешил поделиться своим впечатлением с сыном Иваном: «До сих пор не могу еще придти в себя <...> Такого высокого искусства: показывать в человеке пошлою высокую человеческую сторону, нигде нельзя найти <...> Теперь только я убедился вполне, что Гоголь может выполнить свою задачу, о которой так самонадеянно и дерзко, по-видимому, говорит он в первом томе»²⁰⁸.

По свидетельству современников, слушавших в чтении Гоголя первые главы второго тома в период с 1849 по 1851 г., окончательный текст отличался от тех черновиков, которые дошли до нас. Отличия эти касались главным образом более тщательной отделки произведения. Однако, без сомнения, и сохранившиеся главы имеют высокие достоинства, являются своеобразным художественным завещанием Гоголя русской прозе второй половины XIX в. Знаменательно, что Н. Г. Чернышевский, вовсе не сочувствовавший позднему направлению Гоголя, писал в «Очерках гоголевского периода русской литературы»: «В уцелевших отрывках есть очень много таких страниц, которые должны быть причислены к лучшему, что когда-либо давал нам Гоголь...»²⁰⁹.

<10>

На похоронах Гоголя возникли споры. Друзья хотели отпевать его в приходской церкви Преподобного Симеона Столпника, которую он любил и посещал. Однако по настоянию начальства Гоголь был отпет в университетской церкви Святой мученицы Татианы. Позднее, в 1881 г. Иван Аксаков в письме к известному библиографу Степану Ивановичу Пономареву так освещал эту распрю: «Сначала делом похорон стали распорядиться его ближайшие друзья, но потом университет, трактовавший Гоголя в последнее время как полусумасшедшего, опомнился, предъявил свои права и оттеснил нас от распоряжений. Оно вышло лучше, потому что похороны получили более общественный и торжественный характер, и мы все это признали и предоставили университету полную свободу распорядиться, сами став в тени»²¹⁰.

Хоронили Гоголя 24 февраля в Свято-Даниловом монастыре. «Погребение совершал приходский священник Алексей Иоаннович Соколов, с диаконом Иоанном Михайловым Пушкиным, дьячком Георгием Александровичем Линьковым и пономарем Петром Кирил<л>овым Марковым» (Свидетельства о Гоголе в записи Н. П. Бочарова)²¹¹. Псалтирь у гроба Гоголя в университетской Татианинской церкви читала Елизавета Ивановна Попова²¹².

Сороковой день по кончине Гоголя пришелся на понедельник Светлой седмицы (Пасха Христова в 1852 г. праздновалась 30 марта). У могилы Гоголя на кладбище Свято-Данилова монастыря собрались его друзья и почитатели: С. Т. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков, П. В. Киреевский, Н. В. Берг, Т. Н. Грановский, А. Н. Островский, Т. И. Филиппов и другие — всего около сорока человек. После заупокойной обедни была отслужена панихида по усопшему рабу Божию Николаю. «Утешением



Нательный крест Гоголя

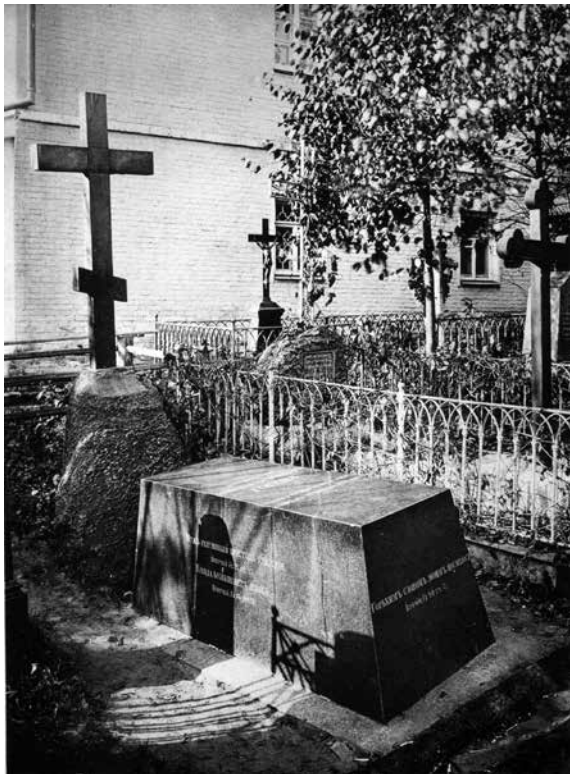
²⁰⁸ Там же. С. 609–610.

²⁰⁹ Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 3. М., 1947. С. 13.

²¹⁰ Письма к библиографу С. И. Пономареву. М., 1915. С. 142.

²¹¹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 578.

²¹² См.: Дневник Елизаветы Ивановны Поповой. С. 308.



Могила Гоголя в Свято-Даниловом монастыре в Москве. Фотография. Начало XX в.

ятеля, архимандрита Пармена, Шевырев прочел «Светлое Воскресенье» — последнее напечатанное при жизни произведение Гоголя. Все были тронуты до слез. «Можете себе представить, — писал М. П. Погодин, — какую силу получило каждое его слово, само по себе сильное, теперь послышавшееся из могилы, запечатленное великой печатью смерти — и бессмертия»²¹⁷. В этот день впервые столь светло и победно прозвучало духовное слово Гоголя, единодушно и сердечно воспринятое друзьями его.

Во время поминальной трапезы обдумывали, какой памятник поставить Гоголю. «Две надписи встретили всеобщее сочувствие, — вспоминал Шевырев. — Одна относится к нему как к писателю и взята из пророка Иеремии: „Горьким словом моим посмеюся“. Другая относится к любимым мыслям последнего десятилетия его жизни. В ней выражается сосредоточие всех его мыслей: „Ей, гряди, Господи Иисусе!“ Поминок происходили в замечательный день: 30 марта, по преданию Церкви, было распятие Спасителя. С 31-го марта на первое апреля совершилось Воскресение. 31-го марта мы поминали его»²¹⁸. Ни Шевырев, ни кто-либо другой из присутствовавших, не знали, что это был день смерти отца Гоголя, Василия Афанасьевича,

было в нашем горе, — вспоминал С. П. Шевырев, — слышать воскресный колокол вместе с заубойным пением. На могиле его, убранный зеленью и цветами среди снега, мы слышали: „Христос Воскресе!“»²¹³.

Кончина Гоголя примирила рассорившихся было С. Т. Аксакова и С. П. Шевырева, Ю. Ф. Самарина и М. П. Погодина. Последний записал в своем дневнике 29 марта 1852 г.: «А ведь действительно в смерти Гоголя что-то примиряющее и любовное»²¹⁴. Уместно вспомнить здесь слова, обращенные к графу А. П. Толстому в статье «Занимающему важное место» (запрещенной цензурой и увидевшей свет только после смерти Гоголя): «Я даже уверен, что когда буду умирать, со мной простятся весело все меня любившие: никто из них не заплачет и будет гораздо светлее духом после моей смерти, чем при жизни моей»²¹⁵.

После панихиды предложена была трапеза (согласно завещанию Гоголя²¹⁶) шестидесяти бедным и монашествующей братии. На поминальном обеде в покоях насто-

²¹³ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 110.

²¹⁴ Там же. С. 515.

²¹⁵ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 6. С. 152–153.

²¹⁶ В «Завещании», напечатанном в книге «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь просил помолиться покрепче о душе его и вместо всяких погребальных почестей угостить от его имени «простым обедом нескольких не имущих насущного хлеба».

²¹⁷ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 2. С. 515.

²¹⁸ Там же. С. 110.

умершего на третий день Светлого Христова Воскресения и завещавшего похоронить себя в родной деревне возле церкви.

Предполагаемые надписи на гоголевском памятнике были предложены Шевыревым; во всяком случае, первая из них — из пророка Иеремии (на церковнославянском языке: 20:8): «Горьким словом моим посмеюся». Этот стих из Священного Писания, помещенный на надгробной плите из черного мрамора и ныне наиболее часто цитируемый, по словам писателя Петра Паламарчука, «замечательно отразил союз художественной правды с пророческим служением, в котором сам Гоголь видел смысл своего творчества»²¹⁹. Слова «*Ей, гряди, Господи Иисусе*», взятые из Апокалипсиса (22:20), впоследствии были выбиты на надгробном камне Гоголя (так называемой Голгофе) и выражают, без сомнения, самое главное в его жизни и творчестве: стремление к стяжанию Духа Святого и приготовление души к встрече с Господом.

Источники и литература

1. *Агеев К.*, *свящ.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев: Типография «Петр Барский», 1909. [2], X, 333 с.

2. *Агеева З.* Душевная болезнь Гоголя: патография. Изд. 2-е, доп. и испр. М.: Алгоритм, 2017. 112 с.

3. *Баженов Н. Н.* Болезнь и смерть Гоголя / Публичное чтение в годичном заседании Московского общества невропатологов и психиатров. М.: типолитография т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1902. 38 с.

4. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1894. Кн. 8. 629 с.

5. *Белышева А.* Тайна смерти Гоголя // Нева. Л., 1967. № 3. С. 170–181.

6. *Вайскопф М. Я.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. Изд. 2-е, испр. и расшир. М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, 2002. 686 с.

7. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетике: В 4 т. Т. 4. Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1998. 415 с.

8. *Воропаев В. А.* Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. 2-е изд., испр., доп. М.: Паломник, 2014. 336 с.

9. *Воропаев В. А.* Эсхатология Н. В. Гоголя [Электронный ресурс] // Язык и текст langpsy.ru. 2016. Том 3. № 4. С. 9–24 URL: http://psyjournals.ru/files/84187/langpsy_2016_n4_Voropaev.pdf (дата обращения: 29.08.2018).

10. *Галант И. Б.* Эвроэндокринология великих русских писателей // Клинический архив гениальности и одаренности. Н. В. Гоголь. Вып. 1. Т. 3. [Без м. изд.,] 1927. С. 56–65.

11. *Гиппиус В.* Гоголь // Гиппиус В. Гоголь; Зеньковский В. Н. В. Гоголь / Предисл. и сост. Л. Аллена. СПб.: Изд-во «Logos», 1994. С. 9–188.

12. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010.

13. *Гоголь Н. В.* Сочинения: [В 7 т.] Изд. 10-е / Текст сверен с собственноручными рукописями автора и первоначальными изданиями его произведений Николаем Тихонравовым. М.: Издание книжного магазина В. Думнова, под фирмой «Наследники бр. Салаевых», 1889. Т. 3. 617 с.

14. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Издание подгот. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2011–2013.

²¹⁹ *Паламарчук П. Г.* «Ключ» к Гоголю // Он же. Козацкие могилы: Повести, сказания, художественные исследования. М., 1990. С. 389.

15. *Гозенпуд А.* Русский оперный театр XIX века: [В 3 т.] Т. 1: 1836–1856. Л.: Музыка, 1969. 464 с.
16. Добротолюбие в русском переводе, дополненное: [В 5 т.] Т. 4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992 / Репринтное издание: М.: Издание Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря, 1901. 634, XXX с.
17. <Жуковский В. А.> Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод В. А. Жуковского / Редкол.: Ф. З. Канунова (гл. ред.), И. А. Айзикова (подгот. текста и приложений), Д. В. Долгушин (подгот. текста, приложений и коммент.). СПб: Дмитрий Буланин, 2008. 566 с.
18. *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 11 (второй полутом): Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет в переводе В. А. Жуковского / Сост., вступ. статья, примеч. Д. В. Долгушина; подгот. текста Ф. З. Кануновой, И. А. Айзиковой, Д. В. Долгушина; ред. Д. В. Долгушин, А. С. Янушкевич. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. 664 с.
19. *Завитневич В.* Религиозно-нравственное состояние Н. В. Гоголя в последние годы его жизни // Памяти Гоголя. Научно-литературный сборник, изданный Историческим обществом Нестора-летописца / Под ред. Н. П. Дашкевича. Киев, 1902. Отд. II. С. 338–424.
20. <Игнатий, свт.> Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова): [В 8 т.] / Сост. А. Н. Стрижева, О. И. Шафрановой; общ. ред. А. Н. Стрижева. М.: Паломник, 2001–2006.
21. *Иннокентий, архиеп.* Херсонский и Таврический. Поучения на Св. Четырдесятницу на молитву св. Ефрема Сирина «Господи и Владыко живота моего» / Воспроизведение издания Одесской Типо-хромолитографии М. Соколовской 1910 г. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, Акционерная рекламно-издательская компания «Арико», 1995. 112 с.
22. <Исаак Сириин, преп.> Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М.: Издание Донского монастыря и изд-ва «Правило веры», 1993 / Репринтное издание: Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1911. XII, 435, X, 87 с.
23. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М.: Изд-во Республика, 1994. 216 с.
24. *Концевич И. М.* Оптина Пустынь и ее время / Перепечатка с изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США), 1970, перераб. и доп. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2013. 688 с.
25. <Кулиш П. А.> Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем: В 2 т. СПб.: В типографии Александра Якобсона, 1856.
26. *Личко А.* Как умер Гоголь // Наука и религия. М., 1966. № 12. С. 80–87; 1967. № 1. С. 137–141. То же // Мир человека. М., 1976. С. 123–134.
27. *Михаил (Козлов), архим.* Записки и письма / Богородице-Рождественский Бобренев монастырь Московской епархии; издание подгот. И. В. Басин. М., 1996. 160 с.
28. *Мелехов Д. Е.* Психиатрия и проблемы духовной жизни // Русское Возрождение. Нью-Йорк; Париж; Москва. 1989. № 47–48. С. 24–30.
29. *Мелехов Д. Е.* Скорбный лист Николая Гоголя // Медицинский Вестник. 1994. № 2. С. 15.
30. *Мелехов Д. Е.* Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 3–61 [О Гоголе: С. 38–43].
31. *Мелехов Д. Е.* Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. Изд. 3-е, испр. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 3–61 [О Гоголе: С. 40–44].
32. *Молохов А. Н.* О параноии у Н. В. Гоголя // Труды / Кишиневский медицинский институт. Клиника психиатрии; Республиканская психиатрическая больница № 1 МССР. Кишинев, 1967. Вып. 2. Клиника шизофрении. С. 233–246.
33. *Мочульский К.* Духовный путь Гоголя. Париж: YMCA-PRESS, 1976. 147 с.

34. Настольная книга священнослужителя. Т. 8: Пастырское богословие. М.: Издание Московской Патриархии, 1988. Гл. 19: Грехопадение — болезнь и смерть. Раздел Пастырская помощь душевнобольному. С. 314–319 [О Гоголе: С. 316–319].
35. *Нилус С. Великое в малом.* Новосибирск: Благовест, 1992 / Репринтное издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры: Сергиев Посад, 1911. 392 с.
36. *Образцов Ф., прот. О. Матфей Константиновский, протоиерей Ржевского собора. По моим воспоминаниям // Тверские Епархиальные Ведомости. 1902. № 5. 1 марта. Часть неофициальная. С. 128–141.*
37. *Паламарчук П. Г. «Ключ» к Гоголю // Он же. Козацкие могилы: Повести, сказания, художественные исследования. М.: Современник, 1990. С. 336–422.*
38. *Пентковский А. М. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. Вып. 47–48 / Отв. ред. Е. С. Полищук; науч. ред. М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. С. 343–448.*
39. Письма к библиографу С. И. Пономареву. М.: Издание Л. Э. Бухгейма, 1915. [4], 230, [2] с.
40. *Погодин М. П. Кончина Гоголя // Москвитянин. 1852. № 5. Отд. VII. Современные известия. С. 47–50.*
41. *<Попова Е. И.> Дневник Елизаветы Ивановны Поповой. 1847–1852 / Под ред. кн. Н. В. Голицына; предисл. Л. В. Беловинского; Гос. публичная историческая библиотека России. М., 2013. 320 с. — (Вглядываясь в прошлое). [Печ. по изд.: *Попова Е. И. Дневник Елизаветы Ивановны Поповой / Под ред. кн. Н. В. Голицына. СПб., 1911. XV, 283 [6] с. — (Из московской жизни сороковых годов).]**
42. *Расев А. И. <прот.>. Очерк жизни в Бозе почившего Ржевского протоиерея о. Матфея Александровича Константиновского: Сводная редакция (1860–1890–1915). Тверь, 2017. 496 с.*
43. *Ромашков И. И. А. С. Хомяков, его жизнь и поэзия (По поводу сорокалетия со дня его кончины). М.: Университетская типография, 1900. 15 с.*
44. *Сегалин Г. В. Шизофреническая психика Гоголя // Клинический архив гениальности и одаренности. Т. 2. Вып. 3. <Свердловск>, 1926. С. 263–305.*
45. *Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. 432 с.*
46. *Смирнов К. «Самосожжение Гоголя» — результат врачебной ошибки. Гоголь не уморил себя голодом, не сошел с ума, не умер от менингита, он был отравлен врачами! // Чудеса и приключения. М., 1995. № 11. С. 36–42.*
47. *Смирнов К. Тайна гения. Автор «Мертвых душ» не уморил себя голодом, не сошел с ума, не умер от менингита. Не исключено, что он просто был отравлен врачами // Труд — 7. М., 1996. 1 марта. № 7. С. 8.*
48. *Тарасенков А. Т. Последние дни жизни Н. В. Гоголя. Изд. 2-е, дополн. по рукописи. М.: Товарищество скоропечатни А. А. Левенсон, 1902. [2], 33 с.*
49. *Уракова Н. <...Прошу вас выслушать сердцем мою „Прощальную повесть“...> (О духовных причинах смерти Н. В. Гоголя) // Лепта. М., 1996. № 28. С. 164–180.*
50. *<Феофан Затворник, свт.> Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Колоссаем и к Филиппийцам. М.: Московский Сретенский монастырь; Паломник; Правило веры, 1998 / Репринтное издание: М.: Издание Русского Пантелеимонова монастыря, 1892. 464 с.*
51. *<Филарет, свт.> Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: В 5 т. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^о, 1873–1885.*
52. *Флоренский П. А., свящ. Около Хомякова (Критические заметки) // Он же. Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачева. М.: Изд-во «Мысль», 1996. С. 278–336.*
53. *Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 3. М.: Гослитиздат, 1947. 885 с.*
54. *Чиж В. Ф. Болезнь Н. В. Гоголя // Вопросы философии и психологии. 1903. № 66–70; 1904. № 71.*

55. Чиж В. Ф. Болезнь Н. В. Гоголя. М.: Типолитография товарищества И. Н. Кушнерев и К°, 1904. 218 с.
56. Чиж В. Ф. Болезнь Н. В. Гоголя // *Он же*. Болезнь Н. В. Гоголя: Записки психиатра. М.: Республика, 2001. С. 3–203.
57. Шенрок В. И. Материалы для биографии Гоголя: [В 4 т.] Т. 4. М., 1898. 974 с.

Vladimir Voropaev. “Even So, Come, Lord Jesus”: The Mystery of the Nikolai Gogol’s Death in the Light of His Church Worldview.

Abstract: The article attempts to recreate the events of Nikolai Gogol’s last days based on reliable well-documented facts, to answer the questions compulsory for making the writer’s academical biography. The latter encompass spiritual, outlook and creative problems. It also reconstructs the events of Gogol’s deathbed days (from January 26 to February 21, 1852), i. e. Ekaterina Khomyakova’s demise, Cheesefare Week, the first and the beginning of the second week of Great Lent. Also it covers the circumstances of burning Gogol’s manuscripts and version of the reasons for the author’s death, particularly the well-spread opinion that he starved himself to death. Only Gogol’s church worldview makes clear his behavior in his last days. The article clarifies the Church Slavonic semantics of the word “requirement” in the margin of Gogol’s Bible opposite to Saint Apostle Paul’s words “I am ... having a desire to depart, and to be with Christ” (Phil. 1:23). The words “Even so, come, Lord Jesus” (Rev. 22:20) engraved on Gogol’s tombstone, undoubtedly express the most important in his life and works, i. e. his endeavor to acquire the Holy Spirit and prepare his soul to encounter with the Lord.

Keywords: Gogol, religious worldview, ascetics, patristic legacy, deathbed days, burning the manuscripts, righteous death, Holy Bible, Revelation.

Vladimir Alekseevich Voropaev — Doctor of Philological Sciences, Professor of the Department of History of Russian Literature, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (voropaevvl@bk.ru).

С. М. Телегина

О РУССКОМ НАЧАЛЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА (по материалам отечественной философской экзегезы¹)

Русская философская критика конца XIX — начала XX вв., созданная выдающимися мыслителями, внесла самобытный вклад в лермонтоведение, рассматривая особенности личности М. Ю. Лермонтова и его произведений в религиозно-нравственном аспекте. Это был принципиально новый угол зрения на Лермонтова, заложивший основы для изучения религиозного мировоззрения поэта, отличный от журнальной литературной критики, акцентирующей внимание на «влиятельных», и народной критической, определявшей Лермонтова как «героя безвременья». В статье дан аналитический обзор работ русских мыслителей о М. Ю. Лермонтове: В. О. Ключевского, В. В. Розанова, Ю. Н. Говорухи-Отрока, П. П. Перцова, С. Н. Дурылина, архим. Константина (Зайцева), в которых преобладал экзегетический анализ лермонтовских текстов, выявляющий скрытые смыслы, намеки, аллюзии в контексте русского начала его творчества. Особое внимание уделено статье В. О. Ключевского о Лермонтове как положившей начало раскрытию национальной сути наследия поэта.

Ключевые слова: русская философская критика, экзегеза, экзегетический анализ, русское начало, религиозность М. Ю. Лермонтова, В. С. Соловьев, Д. С. Мережковский, В. О. Ключевский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. В. Розанов, П. П. Перцов, С. Н. Дурылин, архим. Константин (Зайцев), А. С. Панарин, Б. М. Эйхенбаум, русское зарубежье.

Светлана Михайловна Телегина — библиограф, исследователь творчества М. Ю. Лермонтова, член Московского Лермонтовского общества (svetlanatelegina@yandex.ru).

¹ *Экзегэтика, экзегэза* (греч. *exegeōtai* — истолковываю). В отечественном языкознании в советское время слово «экзегеза» было не принято употреблять, поскольку оно ассоциировалось с интерпретацией прежде всего библейских текстов. Однако экзегеза может быть рассмотрена не только в узком смысле — как раздел теологии, но и в качестве общекультурного феномена, органически связанного с характерными для соответствующей культуры парадигмальными установками восприятия и понимания текста. В то же время термин «герменевтика», классические работы которой были созданы в рамках традиции экзегетики, употреблялся в трудах литературоведов, исследующих художественные тексты в контексте исторической эпохи (Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. Мн., 1998. С. 832; Краткая литературная энциклопедия / гл. ред. А. А. Сурков. М.: Сов. энциклопедия, 1962–1978. Т. 2. Стб. 138–139). Таким образом, *герменевтика* ассоциируется, как правило, с интерпретацией светской литературы (и любого текста вообще), *экзегетика* — с исследованием и толкованием, прежде всего, церковных текстов. Но таких тонких оттенков смысла в других языках нет, там *герменевтика* (греч. *hermeneia* — толкование) и *экзегетика* (греч. *exegeōtai* — истолковываю) трактуются как синонимы. Так *Поль Рикер* говоря о герменевтике, ссылается на *В. Дильтея*, который писал: «Мы называем экзегезой, или истолкованием, искусство понимания фиксированных в слове проявлений жизни» («Возникновение герменевтики»), и указывает, что общий элемент, присутствующий всюду — от экзегезы до психоанализа, — это определенная *конструкция смысла*. Интерпретация, по Рикеру, «состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении». При этом Рикер подчеркивает, что «сохраняет ссылку на экзегезу, то есть на *интерпретацию скрытых смыслов*», поскольку «интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов» (*Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. М., 2002. С. 43–45).



Михаил Юрьевич Лермонтов
в сюртуке Тенгинского пехотного
полка. Худ. К. А. Горбунов, 1841 г.

Н. Н. Страхов (1828–1896), указывая на внутреннюю связь критики и философии, отметил, что «критика... есть некоторое философское рассуждение...»² Как философ раскрывает суть мироздания, так критик объясняет художественное произведение и, выявляя скрытые смыслы в текстах, предлагает свою трактовку. Русская философская критика конца XIX — начала XX вв., созданная выдающимися мыслителями, внесла самобытный вклад в лермонтоведение, рассматривая сущность и особенности личности М. Ю. Лермонтова и его произведений в религиозно-нравственном аспекте. Это был принципиально новый угол зрения на Лермонтова, заложивший основы для изучения религиозного мировоззрения поэта, отличный от журнальной литературной критики, акцентирующей внимание на «влияниях», и народнической, определявшей Лермонтова, по остроумному замечанию В. В. Розанова, как «„героя безвременья“, который тосковал не столько о небе, сколько об освобождении крестьян...»³ В отечественной

философской экзегезе русское начало лермонтовского творчества глубинно связано с христианским мировоззрением поэта. По словам Дурылина, «Лермонтов нашел точку своего внутреннего религиозного преодоления Запада, как Запада, и Востока, как Востока, в целостном исповедании истины Бога, как соединении человека с миром, — в России, став поэтом русским, он стал поэтом христианским»⁴.

Однако отрицательное отношение государственной идеологии к русской философской мысли вызвало после октябрьского переворота беспощадную критику религиозно-философского истолкования художественного творчества со стороны представителей научного авангарда — советской «формальной школы». Формалисты рассматривали произведение искусства как некую сумму приемов автора и критиковали отношение к искусству как к «системе образов», утверждая, что только форма делает поэзию поэзией и определяет ее специфику. Исходя из их представления, «религиозно-философские, „имманентные“ истолкования... завели лермонтоведение в тупик»⁵. Видный ученый-формалист Б. М. Эйхенбаум в своей книге, вышедшей в 1924 г., указывал, что со временем от «импрессионистических религиозно-философских истолкований... не остается ничего кроме „спорных и разноречивых суждений“ и призывал «решительно отказаться от этих опытов, диктуемых мирозерцательными или полемическими тенденциями»⁶. Сам Эйхенбаум рассматривал творчество поэта «исторически, на основе специальных теоретических принципов» как предшественника сатирической и ораторской лирики Некрасова и реалистической русской прозы. При этом самобытное содержание лермонтовского творчества и личность поэта оставались вне формального метода. Расчлняя лермонтовские шедевры, такие как «Ангел», «Ветка Палестины», «Когда волнуется желтеющая нива», «Выхожу один я на дорогу», etc, Эйхенбаум делает вывод, что «под руками Лермонтова русская поэзия, с одной стороны, каменеет и, в своей преувеличенной напряженности, имеет вид жуткого паноптикума, с другой — превращается в группы

² Страхов Н. Н. Из предисловия к сочинениям Аполлона Григорьева // Собрание сочинений Ап. Григорьева. Том I. Изд. Н. Н. Страхова. 1876. С. 1.

³ Розанов В. В. С. А. Андреевский как критик // Новое время. 1903. 27 сент. (10 окт.). С. 2.

⁴ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // Христианская Мысль. [Киев.] 1916. Кн. 3 (март). С. 124.

⁵ Эйхенбаум Б. М. Лермонтов: Опыт историко-литературной оценки. Л.: Гос. изд-во, 1924. С. 9.

⁶ Там же. С. 8–9.

бледных теней, черты которых напоминают что-то из прошлой... жизни»⁷. Как видим, рациональная методология оказывается бессильной перед творениями поэта с чувством сакральной основы бытия, и, как правило, не может преодолеть сопротивления лермонтовских текстов⁸. В этом отношении интересен совет видного советского лермонтоведа В. Э. Вацуру молодому соискателю ученой степени, данный уже в конце XX в., не увлекаться «„филозофичностью“ Лермонтова..., категориями добра и зла, неба и земли и т. д. и т. п.», а выявлять, где у него «повторение, воспроизведение, где открытие, а где штамп»⁹. «Нельзя заниматься Лермонтовым и философией, — пишет Вацуру. — Лермонтов — поэт „закрытый“ и с особой спецификой. <...> У него нет критических статей, литературных писем. <...> Почти единственным предметом изучения оказывается его творчество, а методом изучения — внутритекстовое чтение»¹⁰. Однако «внутритекстовое чтение» без религиозно-философского истолкования, как правило, превращалось в абстрактное прочтение в рамках схем: «романтизм — реализм», «субъективное — объективное». По ироничному замечанию Дурылина, автора в «многостраничных исследованиях о „влияниях“ интересует только то, в чем Лермонтов не Лермонтов»¹¹.



М. Ю. Лермонтов.
Худ. Г. Н. Захаркин, 1980 г.

В свою очередь для представителей философской критики был неприемлем культ поэтической формы, они рассматривали текст художественного произведения как фиксированные в слове проявления живой жизни, а формальный метод, с их точки зрения, уничтожает «остроту и тонкое благоухание» поэтического слова. Не забывая о духе поэзии, мыслители воспринимали ее как «чудо, посылаемое свыше, есть это чудо — есть поэзия»¹², «все прочее — литература»¹³, поэтому в их работах преобладал экзегетический анализ лермонтовских текстов, выявляющий скрытые смыслы, намеки, аллюзии с учетом реалий эпохи, психологических особенностей личности автора и его духовного опыта, поскольку экзегеза исходит из того, что «один и тот же текст имеет несколько смыслов, которые наслаиваются друг на друга..., что духовный смысл может быть „передан“... историческим или буквальным смыслом путем их приращения, рассматривая в равной мере литературные тексты и документальные свидетельства... как письменно зафиксированные выражения жизни»¹⁴. Культ формы

⁷ Эйхенбаум Б. М. Мелодика русского лирического стиха. Пб.: ОПОЯЗ, 1922. С. 92.

⁸ По воспоминаниям дочери ученого, впоследствии Борис Михайлович «не любил эту книгу и считал, что написал ее холодно, критически разбирая поэта „по косточкам“» (Из воспоминаний О. Б. Эйхенбаум // Б. М. Эйхенбаум. Мой современник. СПб: ИНАПРЕСС, 2001. С. 627).

⁹ В. Э. Вацуру — Т. Г. Мегрелишвили. <Конец 1996 — начало 1997> // Он же. О Лермонтове. Работы разных лет. М.: Новое издательство, 2008. С. 689.

¹⁰ Там же.

¹¹ Дурылин С. Н. В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 17.

¹² С. Н. Дурылин — Эллису 21–22. XI. <1909. Москва> // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография: В 2 кн. / сост. и ред. Анны Резниченко. Кн. 1. Исследования. М., 2010. 127–158.

¹³ Определение книжной, искусственной поэзии, лишенной небесного и чудесного, используемое Дурылиным в контексте стихотворения П. Верлена «Искусство поэзии» (1874), его заключительной фразы: «Все прочее — литература» (пер. В. Я. Брюсова). «...Стихи крылатые твои / Пусть ищут, за чертой земного, / Иных небес, иной любви! // Пусть в час, когда все небо хмуро, / Твой стих несетя вдоль полян, / И мятою и тмином пьян... / Все прочее — литература!» (Дурылин С. Н. В своем углу... С. 160).

¹⁴ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 43.

влек за собою, по мнению Дурылина, «вопиющую тиранию средств и эпигонство», которое, в свою очередь, могло довести «до „полного падения искусства“, о котором говорил Ницше»¹⁵. В связи с этим Дурылин вспоминал, как «Л. Н. Толстой говорил с легким оттенком ужаса о том, что теперь каждый третьестепенный поэт, по внешнему общераспространенному расхожему мастерству формы (напр., рифм), превзошел Фета и Тютчева, у которых в гениальных стихах есть рифмы плохие, промахи, очевидные теперь всякому пишущему стихи»¹⁶.

Тем не менее после 1917 г. религиозно-философское прочтение текстов было решительно отвергнуто атеистическим советским лермонтоведением, представлявшим Лермонтова как певца революционных начал, «одного из ближайших предшественников революционных демократов», а его творчество как «ответ на запросы русского освободительного движения»¹⁷. При такой тенденции в историю русской литературы внедрялся мифологизированный образ поэта — революционера и богборца при игнорировании русского и христианского начала его творчества, что являлось основополагающим в отечественной философской экзегезе, ибо, как верно заметил В. И. Сиротин, «рассматривать творчество поэта „без Бога“, т. е. минуя самое главное в его произведениях, значит говорить не о нем»¹⁸.

Переизданные в России в конце XX — начале XXI вв., после десятилетий забвения, работы русских мыслителей о М. Ю. Лермонтове существенно поколебали усердно созданный советский лермонтовский миф. В. О. Ключевский, В. В. Розанов, В. С. Соловьев, Д. С. Мережковский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, П. П. Перцов, С. Н. Дурылин толковали творчество Лермонтова преимущественно в контексте его духовного опыта, таким же подходом отмечены и появившиеся в это же время в России работы о поэте, изданные в русском зарубежье, но бывшие в советское время недоступными. В отличие от своих оппонентов, представители философской критики признавали «помазанность» Лермонтова как великого поэта на *свое* неделимое царство и видели в его уникальном даре пророческую силу и таинственную связь с Богом, которая делает его «другом Небес» (В. В. Розанов), посему в его творениях они отделяли главное и *вечное* от случайного и преходящего. Таким образом, с их точки зрения, даже отсутствие писем, критических статей и недостаточность мемуарных свидетельств, то, что является «поживой для историков литературы, библиографов и прочих, питающихся от „литературы“» не может служить препятствием для исследования творчества поэта, а говорит, скорее, о том, что «судьба — Промысл — хранила его одиночество, блюла железною рукою его самостоятельность, инаковость, самобытность...»¹⁹

Справедливости ради следует заметить, что религиозно-философская критика Серебряного века также отмечена в некоторой степени мифологизацией личности поэта, выразившейся в абсолютизации демонического начала в его творчестве и отождествлении Лермонтова с персонажами его произведений, в чем первенство принадлежит В. С. Соловьеву (1853–1900), в статье о Лермонтове (1901)²⁰ он рассматривал поэта как прямого родоначальника ницшеанства, одержимого тремя демонами, а поэму «Демон» — как «натянутое и ухищренное оправдание демонизма»²¹. По его мысли, Лермонтов был не способен на смирение и на «сложный и долгий подвиг борьбы» с демонизмом, поэтому не исполнил своего призвания гения. Лекция Соловьева, в которой он дерзнул указать на посмертную судьбу поэта, назвав его смерть гибелью

¹⁵ Дурылин С. Н. Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства. М.: Мусaget, 1913. С. 18.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Михайлова Е. Н. Проза Лермонтова. М.: Гослитиздат, 1957. С. 17.

¹⁸ Сиротин В. И. Лермонтов и христианство. М.: ИД «Сказочная дорога», 2014. С. 15–16.

¹⁹ Дурылин С. Н. В своем углу. С. 546.

²⁰ Публичная лекция В. С. Соловьева «Судьба Лермонтова», прочитанная 17 февраля 1899 г., опубликована посмертно под названием «Лермонтов» в «Вестнике Европы» в 1901 г.

²¹ Соловьев В. С. Лермонтов // Он же. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 379–399.

(в духовном, христианском смысле), вызвала неоднозначные оценки, ибо был достоин удивления сам факт, что последователем критической «чертовщины» (С. П. Шевырев) В. Г. Белинского о Лермонтове как «певце демона» выступил *религиозный* философ, фактически превратив воззрение левого критика в филологический канон отечественного лермонтоведения, породив значительную часть последователей, которые стали бесцеремонно приписывать Лермонтову речи его персонажей, тем самым культивируя его богоборческий образ²². («Увы! злой дух торжествовал!»). Соловьеву ответил Д. С. Мережковский (1865–1941) острой полемической статьей «М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества» (1908), где, в отличие от своего оппонента, представлял «богоборчество» Лермонтова как страдания библейского Иова, через которые поэт шел к «богосыновству», подчеркивая, что Лермонтов — первый русский писатель, поднявший «религиозный вопрос о зле», первый писатель, в котором так ясно видна связь с вечностью. «Главная трагедия Лермонтова», по мысли Мережковского, в том, что «он христианство преодолеть не мог, потому что не принял и не исполнил его до конца»²³. Это утверждение философа, как и его идея о «несмирности» Лермонтова, исходила из попыток самого Мережковского преодоления традиционного христианства, выразившихся в активном богоискательстве и создании «Церкви Третьего Завета» как «некоего вселенского неохристианства», при этом философ предвещал, что «от Лермонтова начнется будущее *религиозное народничество*»..., поскольку, в представлении философа, «от народа к нам идет Пушкин; от нас — к народу Лермонтов, <от него> мы получили „образок святой“ — завет матери, завет родины»²⁴. При этом, отвергая суровый суд Соловьева над поэтом, Мережковский признавал в нем и «несмирность», и предтечу Ницше, и сверхъестественные черты. Таким образом, религиозное реформаторство только повредило критическому таланту Мережковского и своими противоречивыми выводами он существенно запутал полемику, ибо его апологетика поэта походила на обвинение. Отметим, что в дальнейшем такие мыслители, как П. П. Перцов, С. Н. Дурьлин смогли преодолеть концепции Соловьева и Мережковского и пришли к более объективному восприятию Лермонтова, делая акцент на русское и новозаветное начало его творчества.

Лермонтов, по общему признанию и современников, и исследователей, личность противоречивая и загадочная, можно сказать, логически необъяснимая, поэтому позитивистскими методами литературоведческого препарирования его творений не удастся проникнуть в таинственный мир непостижимой души поэта. В статье, посвященной своеобразию «странного» гения, Розанов замечает, что исследователи и критики «неутомимо кружатся вокруг явно чудесного, вокруг какого-то маленького

²² Против такого представления о поэте еще в жизни Белинского восставал С. П. Шевырев, прямо называя его «чертовщиной, никогда еще не бывавшей в русской критике, <которая> самую позорную клевету чернит совесть покойного поэта», (курсив мой — С. Т.), и призывал «защитить его память от той клеветы и того неуважения, которыми его пятнают», видя в этом «лучшую дань уважения, какую мы можем принести дарованию Лермонтова» (*Шевырев С. П. Полная русская хрестоматия...* Составил А. Галахов // Москвитянин. 1843. № 6. С. 504). А. С. Хомяков называл «демонизм» поэта «мнимым» и видел в нем не inferнальный соблазн, а только дань западной традиции, для него было важнее в личности поэта «болезненное сознание своего одиночества и своего бессилия», вызванных оторванностью *общества* от «жизненного начала Руси». Трактовку же, акцентирующую внимание на «демонизме» Лермонтова, Хомяков называет слепой («безглазой») (*Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х гг. XIX в. М.: Искусство, 1982. С. 136*). Племянник Владимира Соловьева, поэт и священник С. М. Соловьев (1885–1942) писал в частном письме: «Дядя Володя произвел над Лермонтовым очень несправедливый приговор. Я думаю, что Лермонтов ближе к Евангелию, чем Пушкин...» (*Соловьев С. М. Воспоминания. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 115*).

²³ *Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб: РХГИ, 2002. С. 377.*

²⁴ Там же. С. 386.

волшебства, загадки, точно производят обыск в комнате, где что-то необыкновенное случилось, но ничего не находится, все обыкновенно; а между тем *необыкновенное* в этой комнате для всех ощутимо»²⁵. Эту «необыкновенность» отмечал и С. Н. Дурылин в своем дневнике: «Лермонтов — загадка, никому не дается. Зорька вечерняя, которую ничем не удержишь...»²⁶ Архим. Константин (Зайцев) указывал, что, анализируя творчество Лермонтова, можно прийти «в состояние растерянности», ибо создается ощущение загадочности и «чуждести»²⁷. При этом мыслители отмечали мощь лермонтовского духа за видимой всеми внешней противоречивостью его натуры. Такие тонкие знатоки поэзии, как В. И. Иванов и П. П. Перцов, считали, что можно только приблизиться к пониманию «загадки» Лермонтова, но тайна души поэта не может быть раскрыта, ибо «его стихи позволяют различить его черты, но не изменить могущество его духа»²⁸.

* * *

Первое признание как «поэт русский в душе», эволюционирующий к «исконным», «народным» началам, Лермонтов получил в статьях В. С. Межевича, В. Г. Белинского и А. А. Григорьева, но это были, хоть и проницательные, но не развернутые утверждения. Несомненная заслуга в раскрытии национальной сути лермонтовского наследия принадлежит великому русскому историку Василию Осиповичу Ключевскому (1841–1911), именно он *первый* выявил то единственное место, которое занимает Лермонтов во всей плеяде русских писателей как выразитель «русского религиозного настроения». Известно, что Ключевский довел до совершенства «гармонию мысли



Василий Осипович Ключевский.
1900-е гг.

и слова», обладая редкостным умением немногими словами сказать многое. Один из его учеников А. В. Амфитеатров отмечал: «В силе, яркости и художественной внушительности у Ключевского нет соперников ни в русской, ни в европейской исторической литературе...»²⁹ Великого историка отличал живой научный интерес к классической русской литературе, он рассматривал текст художественного произведения как исторический документ эпохи, что позволило ему создать яркие характеристики ряда русских писателей, среди которых статья о Лермонтове «Грусть» по праву считается одной из самых глубоких работ о русских классиках. Дурылин называл Ключевского в числе тех немногих, кто «яснее всех... слышал высшие звуки»³⁰ лермонтовской поэзии.

Словом «*грусть*», заключенным в названии, автор обозначил не только основной фон лермонтовской поэзии, но и существо его как национального поэта, поскольку грусть в нашей национальной стихии, в русском песенном творчестве,

²⁵ Розанов В. В. М. Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины) // *Он же. Собрание сочинений. О писательстве и писателях.* М.: Республика, 1995. С. 69.

²⁶ Дурылин С. Н. В своем углу. С. 372.

²⁷ Константин (Зайцев), архим. Лермонтов. К 150-летию рождения // *Он же. Чудо русской истории.* М.: НТЦ Форум, 2000. С. 710.

²⁸ Иванов Вяч. Лермонтов // *Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов.* М.: Русский мир, 1999. С. 159.

²⁹ Амфитеатров А. В. В. О. Ключевский как художник слова // *Ключевский В. О. Краткий курс по русской истории.* М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 5–26.

³⁰ Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова // *Русская мысль.* 1914. № 10. С. 5.

по общему признанию, является одной из типических черт³¹. «Основная струна его поэзии звучит и теперь в нашей жизни, — пишет Ключевский, — как звучала вокруг Лермонтова. Она слышна в господствующем тоне русской песни — не веселом и не печальном, а грустном. Ее тону отвечает и обстановка, в какой она поется...»³² Это сближение, сделанное историком, свидетельствует о колоссальном масштабе его знаний всего строя жизни русского человека во всех периодах его истории, о глубине постижения творчества поэта и о редкостном проникновении в психологию его личности.

Писатель и критик В. С. Межевич (1814–1849), учившийся одновременно с Лермонтовым в Московском университете, еще при его жизни, в 1840 г., отмечал в рецензии на первый стихотворный сборник поэта: «Лермонтов — это чисто русская душа, в полном смысле слова, и если можно сравнить его поэтические создания с чем-нибудь, так я сравню их с русскою народною песней»³³. Отметим, что поэт заметно тяготел к форме народной песни. Кроме «Песни про царя Ивана Васильевича...», шесть стихотворений называются «Песнями», причем одна из них — «Что в поле за пыль пылит» — является записью подлинной народной песни, древнейшей из русских колыбельных песен, восходящей к ранним временам татарского ига, она была широко распространена в крестьянской среде, ее знали и в селе Тарханы, где прошли детские годы поэта. Песня имела много вариантов, лермонтовский вариант отличается от всех известных, как и в работах над переводами, он подверг текст обработке и создал «свою» колыбельную. Запись связана с замыслом исторической трагедии из эпохи татарского ига с главным героем по имени Мстислав Черный.

...Ах ты милое моя дитяtko,
Мне не надобно твоей золотой казны,
Отпусти меня на святую Русь;
Не слышать здесь пенья церковного,
Не слышать звону колокольного³⁴.

«Баюкашная» мелодия, звучащая над колыбелью ребенка в то время, как отец его бьется с врагами родной земли, продолжала жить в душе поэта, пока не воплотилась в «самую трогательную колыбельную на свете» (С. А. Андреевский) — «Казачью колыбельную песню».

Статья «Грусть» отмечена, по выражению Амфитеатрова, «свойственным автору, мнимым парадоксализмом»³⁵. Буквально с первых слов Василий Осипович начинает разрушать удивившийся у читающей публики образ Лермонтова как разочарованного поэта-байрониста и богорборца, с научной бесстрастностью заявляя, что наследие поэта образцово подходит для воспитания юного поколения: «После старика Крылова, кажется, никто из русских поэтов не оставил после себя столько превосходных вещей, доступных воображению и сердцу учебного возраста без преждевременных

³¹ «Русская музыка с трогательной простотой обнаруживает душу мужика (моуѣик), просто-народья. Ничто не говорит так к сердцу, как их светлые мелодии, которые все без исключения печальны. Я обменял бы счастье всего Запада на русский лад быть печальным» (*Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Примечания // Он же. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 796.*)

³² *Ключевский В. О. Грусть (Памяти М. Ю. Лермонтова) // Он же. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 443–444.*

³³ *Межевич В. С. Стихотворения М. Лермонтова (Письмо к Ф. В. Булгарину) // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. Личность и идейно-художественное наследие М. Ю. Лермонтова в оценках отечественных и зарубежных исследователей и мыслителей: антология: В 2 т. СПб.: РХГА, 2013. С. 86.*

³⁴ *Лермонтов М. Ю. Сочинения в 6 т. М.; Л.: АН СССР, 1954–1957. Т. 2. Стихотворения, 1832–1841. 1954. С. 239–240.*

³⁵ *Амфитеатров А. В. В. О. Ключевский как художник слова. С. 12.*

возбуждений, и притом не в наивной форме басни, а в виде баллады, легенды, исторического рассказа, молитвы или простого лирического момента»³⁶.

Ключевский рассматривал «байронизм как поэзию развалин, песнь о кораблекрушении», отмечая, что это настроение было ответом на крушения идеалов... западноевропейского общества рубежа XVIII в. при столкновении с «фактами, какие оно пережило в начале XIX в.». Поскольку в России ничего подобного не было, Ключевский твердо заявляет: «На каких развалинах сидел Лермонтов? Какой разрушенный Иерусалим он оплакивал? Ни на каких и никакого. В те годы у нас бывали несчастья и потрясения, но ни одного из них нельзя назвать крушением идеалов. <...> Нам не приходилось сидеть на реках вавилонских, оплакивая родные разрушенные святыни, и даже о пожаре Москвы мы вспоминали неохотно, когда вежливо и сострадательной рукой брали Париж»³⁷. Не отрицая того, что «своенравно-печальная поэзия Байрона» оказала сильное влияние на юного Лермонтова, и указывая при этом только на его внешнее проявление, Ключевский видит причину этого влияния в том, что «рано пробудившаяся мысль юного поэта питалась усилненным и однообразным чтением», особенно Пушкина и Байрона, таким образом была «нарушена естественная очередь предметов размышления», и мальчик-Лермонтов, как и все мальчики, «рядился в чужие костюмы, примерял к себе героические позы, вычитанные у любимых поэтов. Избежать же «поддержанного дурно воспитанным общественным вкусом» влияния было невозможно, ибо байронизм являлся стилем эпохи. Однако настроение это, по мнению Ключевского, оказало благотворное действие в том, что Лермонтов «рано начал искать пищи для ума в себе самом, много передумал, о чем редко думается в те годы, выработал то умение наблюдать и по наружным приметам угадывать <свои> душевные состояния. <...> В нем рано выработалась та неугомонная, вдумчивая, привычная к постоянной деятельности мысль, участие которой в поэтическом творчестве вместе с удивительно послушным воображением придает такую своеобразную энергию его поэзии»³⁸. Мрачные чувства, манеры и образы, выраженные в ранних поэтических опытах, в том числе и демонические образы, по убеждению Ключевского, «были особенностью его поэтического воспитания, а не свойствами его поэтической природы и послужили только средством для него глубже понять свой талант», который уже на самом раннем этапе развития отмечен, по мнению историка, «светлыми нотами и высоким тоном»³⁹.

Емкий и искусный анализ знаковых лермонтовских стихотворений позволяет Ключевскому показать, как постепенно формировался характерный лермонтовский поэтический строй: «Он высматривал себя в разнообразных явлениях природы, подслушивал себя в нестройной разноголосице жизни... и, подбирая средние звуки, слил их в одно поэтическое созвучие, которое было отзвуком его поэтического духа. Это созвучие, эта лермонтовская поэтическая гамма — грусть как выражение не общего смысла жизни, а только характера личного существования, настроения единичного духа. Лермонтов — поэт не мирозерцания, а настроения, певец *личной грусти*, а не *мировой скорби*. <...> Он был поэтом грусти в полном художественном смысле этого слова: *он создал грусть, как поэтическое настроение*... Грусть стала звучать в песне Лермонтова, как только он начал петь. Она проходит непрерывающимся мотивом по всей его поэзии; сначала заглушаемая звуками, взятыми с чужого голоса, она потом становится господствующей нотой»⁴⁰ (курсив мой — С. Т.).

Ключевский с математической точностью классифицирует понятия скорби, печали и грусти как антитезы счастья, подчеркивая все оттенки и различия этих состояний человеческого духа, являя тем самым блестящий пример психологического анализа: «Некоторыми частями своего психологического состава это настроение (грусть — С. Т.)

³⁶ Ключевский В. О. Грусть. С. 427–428.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 431.

³⁹ Там же. С. 432.

⁴⁰ Там же. С. 433–434.

существенно отличается от всех видов скорби. Скорбь есть грусть, обостренная досадой на свою причину и охлажденная снисходительным сожалением о ней. Грусть есть скорбь, смягченная состраданием к своей причине, если эта причина — лицо, и согретая любовью к ней. Скорбеть — значит прощать того, кого готов обвинять. Грустить — значит любить того, кому сострадаешь. <...> Грусть лишена счастья, не ждет, даже не ищет его и не жалуется.

У неба счастья не прошу
И молча зло переносу⁴¹.

В грусти теряют надежду достигнуть желаемого и любимого и даже мирятся с этой безнадежностью, но не теряют ни любви, ни желания. <...> Потребность любить создает любимые предметы; жизнь может уничтожить их, но потребность остается, как „печальная привычка сердца“. <...> В грусти, как и в слезах, есть что-то примиряющее и утешающее. <...>. Итак, источник грусти — не торжество нелепой действительности над разумом и не протек последнего против первой, а торжество печального сердца над своею печалью, примиряющее с грустной действительностью. Такова, по крайней мере, грусть в поэтической обработке Лермонтова⁴². Ключевский делает оригинальное наблюдение, опровергающее представление о Лермонтове как предшественнике общественной сатиры Некрасова. Он подчеркивает, что грусть ослабляла сатирическое негодование поэта, поэтому «он не стал сатириком. В его стихе иногда звучала сатирическая нота, но он был лишен той острой горечи и злости, какую необходимо полить сатирический стих. У Лермонтова было слишком много лиризма, под действием которого сатирический мотив растворялся в элегическую жалобу...»⁴³

Василий Осипович обращает внимание на «значение важного исторического симптома» поэзии Лермонтова. Несмотря на то, что поэт вырос в привилегированной дворянской среде, где нравственные правила порой заменялись тонкими чувствами и «развивалась гастрономия личного счастья изысканными приправами», его поэзия не служила идее счастья как «обязательной цели жизни». Лермонтов, своей редкой способностью в момент понимать суть явлений и людей, и своей «глубокой и напряженной мыслью» (В. Ф. Асмус) быстро «постиг пустоту и призрачность тех благ, из которых люди его общества строили свое личное счастье и... обратил печальную мысль на болезни, которыми сам заразился через соприкосновение с ними»⁴⁴. Все его разочарования и поражения «сердца, обманутого жизнью», по мнению историка, «помогли поэту одержать важную победу над своим самомнением» и примириться со своей печалью.

Люблю я больше год от году,
Желаньям мирным дав простор,
Поутру ясную погоду,
Под вечер тихий разговор...⁴⁵

Поэт открыл в своей душе способность «постигнуть счастье и видеть в небесах Бога», придя к убеждению, что можно довольствоваться пониманием счастья, не будучи счастливым. По мысли Ключевского, «из этого признания возможности счастья и из сознания своей личной неспособности к нему и слагалась грусть Лермонтова, какой проникнуты стихотворения последних шести-семи лет его жизни». Но такой простой и ясный взгляд на жизнь, замечает Ключевский, характерен для «простых верующих христиан»: «Христианин растворяет горечь страдания

⁴¹ У Лермонтова: «У Бога счастья не прошу / И молча зло переносу».

⁴² Ключевский В. О. Грусть. С. 437.

⁴³ Там же. С. 441.

⁴⁴ Там же. С. 442.

⁴⁵ Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в 4 т. М.: Наука, 1979–1981. Т. 1. С. 469.

отрадную мыслью о подвиге терпения и сдерживает радость чувством благодарности за незаслуженную милость. *Эта радость сквозь слезы и есть христианская грусть, заменяющая личное счастье*⁴⁶ (курсив мой — С. Т.). Именно смирение, по мысли историка, в нашем национальном характере заменяет земное счастье, а в несчастье переходит в упование на волю Божию.

Яркой чертой Ключевского-историка была способность психологически сближать в своих характеристиках личности, на первый взгляд, несоединимые, существовавшие в разных веках и разных культурах. Делая оговорку, что его определение христианской грусти не следует строго «нравственному христианскому вероучению, которое учит не грустить, а надеяться и любить; разумеем грусть, какую она является в домашней практике христианской жизни, терпимой христианским нравоучением»⁴⁷, Ключевский неожиданно проводит аналогию между Лермонтовым и... «Тишайшим» царем Алексеем Михайловичем: «Неподражаемо просто и ясно выразил эту практическую христианскую грусть истовый древнерусский христианин, царь Алексей Михайлович, когда писал, утешая одного своего боярина в его семейном горе: „И тебе, боярину нашему и слуге, и детям твоим через меру не скорбеть, а нельзя, чтоб не поскорбеть и не прослезиться, и прослезиться надобно, да в меру, чтоб Бога наипаче не прогневать“». Поэтическая грусть Лермонтова была художественным отголоском этой практической русско-христианской грусти, <хотя> она достигалась им более извилистым и трудным путем»⁴⁸.

В отличие от своих предшественников, Лермонтов не написал стихотворения «Памятник», он простился с читателями «Родиной» (авторское название — «Отчизна») — проникновенным гимном народной России с «резными ставнями» и «полным гумном». «С отрадой», пока еще незнакомой его соотечественникам, он первый показал им такую Родину, и не случайно его любимые образы — «желтая нива» и свадебная «чета берез» — с тех пор стали хрестоматийным символом России⁴⁹. В конце статьи Ключевский указывает на это лермонтовское стихотворение как на олицетворение русского пейзажа и *русской жизни*: «Всмотритесь в какой угодно пейзаж русской природы: весел он или печален? Ни то, ни другое: он грустен. Пройдите любую галерею русской живописи и вдумайтесь в то впечатление, какое из нее выносите: весело оно или печально? Как будто немного весело и немного печально: это значит, что оно грустно. Вы усиливаетесь припомнить, что где-то было уже выражено это впечатление, что русская кисть на этих полотнах только иллюстрировала и воспроизводила в подробностях какую-то знакомую вам общую картину русской природы и жизни, произведшую на вас то же самое впечатление, немного веселое и немного печальное, — и вспомните *Родину* Лермонтова»⁵⁰.

Уже названием статьи Ключевский определяет Лермонтова как национального поэта, сближая его «поэтическую гамму» с общим тоном русской песни; в самом начале статьи — решительно удаляет «байронический грим» с его поэтического лица; потом постепенно отстраняет его от «демонических» образов как «несвойственных его поэтической природе»; искусно подводя поэзию Лермонтова под уровень светлой грусти («улыбки сквозь слезы») русского смирения («резиньяции»), чтобы в конце ясно указать на близость лермонтовского понимания своей Отчизны к *истинному* ведению России и ее народа.

По убеждению Ключевского, лермонтовская поэзия стала «явлением народной жизни, историческим фактом», русский народ, ценивший более всего смирение и лад, воспринял *его грусть* как ответ «на свое национально-религиозное настроение», ибо «лермонтовская поэтическая гамма» оказалась созвучна русской народной душе, ее

⁴⁶ Ключевский В. О. Грусть. С. 439.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Телегина С. М. С. Н. Дурьлин о религиозных истоках поэзии М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2018. № 2 (79). С. 148.

⁵⁰ Ключевский В. О. Грусть. С. 444.

упованиям и ее христианской вере: «Религиозное воспитание нашего народа придало этому <религиозному> настроению особую окраску, — подводит итог своей блестящей характеристики Василий Осипович, — вывело его из области чувства и превратило в нравственное правило, в преданность судьбе, т. е. воле Божией. Это — русское настроение, не восточное, не азиатское, а национальное русское. <...> Народу, которому пришлось стоять между безнадежным Востоком и самоуверенным Западом, досталось на долю выработать настроение, проникнутое надеждой, но без самоуверенности, а только с верой. Поэзия Лермонтова... близко подошла к этому национально-религиозному настроению, и его грусть начала приобретать оттенок поэтической резиньяции, становилась художественным выражением того стиха-молитвы, который служит формулой русского религиозного настроения: *да будет воля Твоя*. Никакой христианский народ своим бытом, всею своею историей не прочувствовал этого стиха так глубоко, как русский, и ни один русский поэт доселе не был так способен глубоко проникнуться этим народным чувством и дать ему художественное выражение, как Лермонтов»⁵¹.

В журнальной публикации⁵² под текстом статьи стояла только литера «К», однако многие узнали самобытный стиль маститого историка. Обвинения в адрес автора в попытке «искусственно навязать поэту русско-христианское воззрение» прозвучало со стороны либеральной и народнической критики, за что Ключевский, известный своим остроумием, назвал их представителей «литературной полицией».

Почти одновременно со статьей Ключевского была опубликована небольшая статья Юрия Николаевича Говорухи-Отрока (1852–1896) «М. Ю. Лермонтов»⁵³, в которой автор отмечал, что «байронизм... был у нас только мимолетным поветрием, которое отразилось и на Пушкине, и на Лермонтове, но как тот, так и другой быстро пережили его и вышли на иную дорогу»⁵⁴. Однако, по мнению критика, если Пушкин нашел свой путь «в единении духовном с народом своим...», познав его дух, его идеалы», то жизнь Лермонтова оборвалась на полпути «сближения с народной жизнью», на полпути «к своему истинному предназначению — сделаться „великим живописцем русского быта“»⁵⁵, поскольку, по мысли Говорухи-Отрока, «Лермонтов был одинок среди своего народа, потому что не знал его, этого народа, потому что вырос и воспитывался в среде, оторвавшейся от народа, забывшей его веру, его идеалы. <...> Лермонтов любил свою родину, свой народ, еще не зная их, в каком-то предчувствии: узнавши его, ... он полюбил бы его осмысленною, зрячею любовью, как любил его Пушкин...»⁵⁶.

Это суждение, по меньшей мере, поверхностно, и может быть извинительно по причине крайней скудости в то время биографических сведений о Лермонтове, теперь же, благодаря свидетельствам тарханских старожилков, собранных в начале XX в. лермонтоведами-энтузиастами, известно, что Лермонтова отличало редкостное для дворянского круга знание народной жизни, народного быта и народной речи, что явилось следствием



Ю. Н. Говоруха-Отрок

⁵¹ Там же.

⁵² Русская мысль. 1891. № 7.

⁵³ Русский вестник. 1891. Т. 215. Авг.

⁵⁴ Говоруха-Отрок Ю. Н. М. Ю. Лермонтов // Он же. Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. СПб.: Росток, 2012. С. 503.

⁵⁵ Там же. С. 512.

⁵⁶ Там же. С. 509–510.

его «неутомимой наблюдательности» поведения, обычаев, обрядов, говоров, песен, пословиц и поговорок крестьян, с которыми его общение было постоянным все годы, проведенные в имении бабушки. В пятнадцать лет он записывает: «Если захочу вдаться в поэзию народную, то, верно, нигде больше не буду ее искать, как в русских песнях...» (IV, 353). Народные обороты русской речи он постоянно слышал от людей, которые его окружали: от своей кормилицы Лукерьи Шубениной, от дядьки Андрея Соколова, от управляющего имением, ветерана Отечественной войны 1812 г. Степана Рыбакова. Потом народная речь органично и сочно зазвучит в его произведениях: в «Песне про... купца Калашникова», «Странном человеке», «Вадиме», «Бородино», «Казачьей колыбельной», etc.

До наших дней дошли, передающиеся из поколения в поколение в Тарханах, трогательные рассказы о Лермонтове, в которых он предстает человеком щедрым и милосердным, таких рассказов очень много, приведем в сокращении только три свидетельства. Правнучка кормилицы Лермонтова — Лукерья Шубениной — Устинья Чуглина (р. около 1870) рассказывала: «Лукерью Алексеевну Миша страсть как почитал, словно мать родную. Называл он ее „мамушкой“. Бывало, когда приедет в Тарханы, так беспременно ее навестит... Лукерья Алексеевна не раз ездила к нему в Москву, когда осенью возили провизию, и подолгу гостила там. <...> Вся наша семья вспоминает его и слез удержать не можем; уж больно душевный был человек: тогда-то, поди, и вовсе народ наш души в нем не чаял»⁵⁷.

Когда в начале 1842 г. бабушка поэта, Е. А. Арсеньева, обратилась к тарханским крестьянам с просьбой перевезти прах внука из Пятигорска в Тарханы, то, по воспоминаниям Елены Шубениной⁵⁸, «все мужики в один голос сказали: „На головах принесем!“ — мужики его любили...»⁵⁹ Во время захоронения Лермонтова в Тарханах на Пасхальной неделе, 23 апреля 1842 г., как вспоминали очевидцы, «по всему селу плач стоял неподдельный», крепостные вспоминали, что молодой барин «до народа-то добрый был, жальливый. <...> Обиды от него никому не было. Не фрельный был, простой, добродушный, отдал крестьянам Моховое болото, обещал землю дать и рошу Долгую...»⁶⁰



Василий Васильевич Розанов.
1916 г.

Выводы Говорухи-Отрока уступали проницательной характеристике Ключевского, которая явилась следствием глубинного знания великим историком всего строя русской жизни, поэтому его статья произвела сильнейшее впечатление на многих современников. Так, Василий Васильевич Розанов (1856–1919) писал: «Читал весь вечер Ключевского — о Лермонтове. И опять удивлен, и опять восхищен. Что за ум, вкус и благородство отношения к русской истории. Отвертывая страницу за страницей, участь из каждой строки, думаешь: „Лучше — не надо“. <...> Самое слово его (стиль, слог) прекрасны, т. е. везде в уровень с предметом...»⁶¹ В дальнейшем Розанов написал

Выводы Говорухи-Отрока уступали проницательной характеристике Ключевского, которая явилась следствием глубинного знания великим историком всего строя русской жизни, поэтому его статья произвела сильнейшее впечатление на многих современников. Так, Василий Васильевич Розанов (1856–1919) писал: «Читал весь вечер Ключевского — о Лермонтове. И опять удивлен, и опять восхищен. Что за ум, вкус и благородство отношения к русской истории. Отвертывая страницу за страницей, участь из каждой строки, думаешь: „Лучше — не надо“. <...> Самое слово его (стиль, слог) прекрасны, т. е. везде в уровень с предметом...»⁶¹ В дальнейшем Розанов написал

⁵⁷ Фролов П. А. Семья и дом кормилицы // Он же. Лермонтовские Тарханы. Саратов, 1987. С. 80–100.

⁵⁸ Племянница управляющего имением «Тарханы» Степана Рыбакова (Записано М. И. Храмовой в 1910 г.)

⁵⁹ Кольян Т. Н. Тарханские предания о М. Ю. Лермонтове // Пензенский временник любителей старины. 1991. № 3. С. 4–5.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Розанов В. В. Ключевский (К 75-летию со дня рождения) // В. О. Ключевский: pro et contra: антология.: НП «Апостольский город — Невская перспектива», 2013. С. 592.

целый цикл ярких критических работ о Лермонтове, без которых в наше время невозможно в полной мере осмыслить лермонтовское творчество в динамике русского литературного процесса XIX в. «Его любимым поэтом был Лермонтов, — вспоминал С. Н. Дурылин, друг и собеседник последних дней земной жизни философа. — Непрерывно читал его, отзывался изумительным потоком *своей* мысли, игравшим с высокою силою и красотою, которые и не снились „литераторам“»⁶². Обаяние личности и творчества «вечно рвущегося в небеса Лермонтова», осталось для мыслителя неизменным на протяжении его 20-летнего внимания к Лермонтову; менялись концепции и трактовки произведений, оценка же Лермонтова как поэта оставалась чрезвычайно высокой, в этом отношении парадоксальный Розанов проявлял редкую для него последовательность. Размышления о Лермонтове, его судьбе и творчестве, стихи поэта постоянно присутствуют в его книгах «Уединенное» (1912), «Сахарна» (1913), «Опавшие листья» (кн. 1–2, 1913–1915), «Мимолетное» (1915), «Последние листья» (1916). Тонкий стилист, он отмечает, что его эссеистические книги «вышли» из стихотворений Лермонтова, как «мимолетных настроений» и отмечает: «Лермонтова „Выхожу один я на дорогу“ и „Когда волнуется желтеющая нива“ или „Я, Матерь Божия“, „Ветка Палестины“ — суть великолепные „мимолетные“»⁶³. Яркое своеобразие и неповторимость придают его работам смелые сопоставления Лермонтова с другими писателями: Пушкиным, Гоголем, Достоевским, Львом Толстым, Некрасовым, Чеховым, etc.

Лермонтов-поэт был ближе философу, чем Лермонтов-прозаик, хотя он очень высоко ставил «Тамань», «Бэлу», «Максима Максимыча», «Фаталиста», но не любил «Княжну Мери». «Лишние люди», в которых Розанов видел будущих нигилистов, всегда вызывали у него раздражение, поэтому в обширном лермонтовском цикле мы не встретим анализа прозы поэта. Главное для философа в лермонтовском наследии — это «вечная его поэзия», поскольку именно в ней наиболее полно выражена религиозное начало, которое Розанов подчеркивает во всех своих работах лермонтовского цикла, трактуя его или в русле христианской традиции, или в рамках языческих и ветхозаветных верований как проявление «феномена пола», — в зависимости от своего собственного «текущего» мировоззрения; известно, что философ несколько раз резко менял свои взгляды: от христианства — к иудаизму и мифам Древнего Египта и Вавилона, от язычества — к Православию и Церкви. «Когда идет речь о Розанове, — пишет его биограф В. А. Фатеев, — рушатся любые профессиональные или жанровые рамки. Это единственный в своем роде философ — журналист, мыслитель — художник, увлекающий нас динамизмом непредсказуемых поворотов фантазии, бурным всплеском субъективной мысли»⁶⁴. Его духовные поиски, метания и соблазны оставили свой след и в литературно-критических статьях о Лермонтове.

В первой большой работе о поэте «Вечно печальная дуэль»⁶⁵, написанной в 1898 г., Розанов предлагал оригинальную концепцию, представляющую Лермонтова как родоначальника русской литературы *послепушкинского* периода и выводящую, тем самым, из его творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, ставших для русского общества духовными вождями: «В Лермонтове срезана была *самая кронка* нашей литературы, общее — духовной жизни, а не был сломлен, хотя бы и огромный, но только побочный сук. <...> Кронка была срезана, и дерево пошло в суки»⁶⁶. Анализируя наиболее

⁶² Дурылин С. Н. В своем углу. С. 207, 302, 831.

⁶³ Розанов В. В. Собрание сочинений. Сахарна. М.: Республика, 1998. С. 260.

⁶⁴ Фатеев В. А. Публицист с душой метафизика и мистика // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 1. С. 16.

⁶⁵ Часто определение «вечно печальная дуэль» приписывают В. В. Розанову, но принадлежит оно сыну Н. С. Мартынова, а Розанов только использовал его в названии, о чем он говорит в начале статьи.

⁶⁶ Розанов В. В. «Вечно печальная дуэль» // Он же. Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 289.

значительные произведения Гоголя, Достоевского, Толстого, Розанов «ловит роднящие черточки: связь сердца, тревожащих сомнений» и приходит к выводу, что «только „Бедных людей“ мы можем вывести из „поправленной“, „Шинели“; <a все> особенное, новое, характерное у Достоевского..., длинные размышления Раскольникова, порывы Свидригайлова, судьба Сони Мармеладовой и... включительно до „Легенды об инквизиторе“, <a также> размышления раненного на Аустерлицком поле князя Болконского, истинно „стихийная“ игра и сплетение страстей у Анны Карениной; тревога автора в „Смерти Ивана Ильича“ и „Крейцеровой сонате“, т. е. именно типическое и оригинальное у Толстого, имеют родственное себе в Лермонтове, и эти писатели, собственно, искаженно..., „пойдя в сук“, раскрыли собою лежавшие в нем эмбрионы»⁶⁷. Эту мысль Розанов последовательно развивал в своих многочисленных литературно-критических статьях.

Сопоставляя Лермонтова и Гоголя, Розанов называет их «необыкновенными точками в истории русского духовного развития»⁶⁸, однако сравнивает их преимущественно по силе гения, подчеркивая при этом их «диаметральную противоположность» по содержанию: «Это — зенит и надир, высшая и низшая точки „круга небесного“. Среди решительно всех созданий Лермонтова нет ни одного „с пятнышком“; у Гоголя почти вся словесность есть сплошной „лишай“, „кора проказы“, покрывающая человека»⁶⁹. Розанов первый указал на Гоголя как на родоначальника русского нигилизма, воспевавшего отрицательные стороны русской жизни. При этом философ признавал Гоголя «гением формы» («по тому „как“ сказано и рассказано»), считая, что, прожив еще только «один год», Лермонтов высотой своего гения «сделал бы невозможным „Гоголя в русской литературе“, предугадав его, погасив его a priori»⁷⁰.

Будучи патриотом и монархистом, Розанов на русскую литературу смотрел с точки зрения ее ответственности за судьбу Отечества. В своей итоговой работе «С вершины тысячелетней пирамиды» (Размышления о ходе русской литературы) (1918) он говорит «о смерти Пушкина и Лермонтова, как о „случае“, [Роке], который коснулся весов судьбы страны»⁷¹, поскольку философ считал, что два наших национальных гения спасли бы Россию: Пушкин — «поэт мирового „лада“ — сумел бы всех примирить, при нем общество не разделилось бы на славянофилов и западников, а «властный» Лермонтов «погасил бы» гоголевскую традицию осмеяния своего Отечества. Говоря о силе его гения, философ отмечал, что «„серьезная“ критика, или, точнее, *серьези-чающая*, как-то стесняется признать особенное, огромное, и именно умственно-огромное значение в „27-летнем“ Лермонтове...»⁷², в представлении же самого Розанова, Лермонтов — цесаревич, готовый для коронования на троне русского литературного Парнаса, «подлинный порфиородный юноша, соединяющий в себе „космичное“ и „личное“»⁷³.

В своих эссеистических книгах Розанов часто размышлял о преждевременной смерти Лермонтова как о роковом для России событии. В третьей части «После Сахарны» он посвятил поэту небольшое эссе, где, вознеся его на недосыгаемую вершину, с печалью, доходящей до отчаянного негодования, говорит о его смерти как о великой и неразгаданной таинственной трагедии, которая повлекла катастрофу Российской Империи: «Лермонтов только несколько месяцев не дождал до величины Гёте... Не года, а несколько месяцев. И в темах лирики (и эпоса)... Россия получила бы такое величие благородных форм духа, около которых Гоголю со своим Чичиковым осталось бы только спрятаться. <...> Бок о бок с Лермонтовым Гоголь не смел бы творить,

⁶⁷ Там же. С. 291.

⁶⁸ Розанов В. В. М. Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины). С. 70.

⁶⁹ Розанов В. В. «Вечно печальная дуэль». С. 297.

⁷⁰ Он же. Мимолетное. С. 301.

⁷¹ Он же. С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы) // Он же. О писателях и писательстве. С. 666.

⁷² Он же. «Вечно печальная дуэль». С. 289.

⁷³ Он же. М. Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины). С. 76.

не сумел бы творить; наконец „не удалось бы“ и ничего не вышло. Люди 60-х годов „не пикнули“ бы. Их Добролюбовых и Чернышевских после Лермонтова... выбросили [бы] за бор, как очевидную *гадость* и *бессмыслицу*. Таким образом, вот в ком лежал заговор против всего „потом“ (нигилизм)... Но значит... Это не *случай*, а *Рок*. Ибо слишком большие вещи, суть Рок...»⁷⁴ В «Мимолетном. 1915 год» философ продолжает размышлять о смерти поэта с эмоциональным накалом библейского плача: «„Пала звезда с неба, недогорев, недолетев“. Чего мы лишились? Не понимаем... Горе. Горе. Горе. Ну, а если „выключить Гоголя“ (Лермонтов бы его выключил) — вся история России совершилась бы иначе, конституция бы удалась, на Герцена бы никто не обратил внимания, Катков был бы не нужен. И в пророческом сне я скажу, что мы потеряли „спасение России“. Потеряли. И до сих пор не находим его. И найдем ли — неведомо»⁷⁵.

Розанов был, пожалуй, единственным из мыслителей, кто предпринял попытку анализа последних слов Лермонтова в записной книжке, подаренной ему В. Ф. Одоевским при последнем отъезде из Петербурга: «У России нет прошедшего: она вся в настоящем и будущем. Сказывается и сказка: Еруслан Лазаревич сидел сиднем 20 лет и спал крепко, но на 21-м году проснулся от тяжкого сна и встал и пошел... и встретил он тридцать семь королей и семьдесят богатырей и побил их и сел над ними царствовать... Такова Россия...» (подчеркнуто Лермонтовым — С. Т.) (IV, 353). Эта загадочная предсмертная запись поэта не вызывала особого внимания у представителей философской критики в силу своего прямого противоречия с заявленным отношением Лермонтова в его произведениях к национальному *прошлому* («Панорама Москвы», «Песня про... купца Калашникова», «Бородино», etc), с его «пламенной» любовью к Москве, означавшей в воззрениях той эпохи любовь к старой *народной* России, за что знакомый поэта Ф. Ф. Вигель называл его «русоманом»⁷⁶. Интересно, что попытку интерпретации парадоксальной мысли предприняли люди противоположных убеждений: либерал-западник польского происхождения, известный в конце XIX в. адвокат, критик и историк польской литературы В. Д. Спасович (1829–1906) и природный русский, последовательный патриот и монархист Розанов. Либеральный критик Спасович в статье «Байронизм у Лермонтова» (1888) делает следующий вывод из записи поэта: «Под влиянием Байрона из Лермонтова выработался поэт весьма высокого полета, но космополитический, может быть и беспочвенный... Он смотрел на средние века как современный и притом как русский человек с точки зрения московских западников сороковых годов, очень довольных тем, что средних веков в России не было, что ее история — белый лист бумаги, на котором будущность запишет нечто... нечаемое, но бесконечно великое»⁷⁷. Справедливости ради надо сказать, что статья Спасовича отмечена явными противоречиями, видимо, свойственными ему как критику, на что обращал внимание Н. Н. Страхов⁷⁸: в другом месте этой же критической работы он пишет уже совсем противоположное, видя в поэте «будущего замечательного исторического живописца славянофильского лагеря», и отмечая, что «по условиям своего происхождения и воспитания,.. по врожденной сильной склонности к национализму, по сильной любви

⁷⁴ *Он же*. После Сахарны // *Он же*. Сахарна... С. 238–239.

⁷⁵ *Он же*. Мимолетное. С. 301.

⁷⁶ «Я видел русомана Лермонтова в последний его проезд через Москву. „Ах, если б мне позволено было оставить службу, — сказал он мне, — с каким бы удовольствием поселился бы я здесь навсегда“» (*Вигель Ф. Ф.* Письмо к Н. В. Сушкову в Симбирск. 1840 // *Щеголев П. Е.* Лермонтов. Воспоминания, письма, дневники. М.: Аграф, 1999. С. 366).

⁷⁷ *Спасович В. Д.* Байронизм у Лермонтова // *Он же*. Сочинения: в 10 т. СПб., 1889–1910. Т. 2. Литературные очерки и портреты. С. 373.

⁷⁸ О его манере вести полемику *Н. Н. Страхов* писал: «Г. Спасович препростодушно высказывает, как незабываемые истины, такие положения, которые не имеют ни малейшей твердости и не представляют между собою ни складу, ни ладу». (*Страхов Н. Н.* Заметки летописца // *Эпоха*. 1864. № 3).

к родине своей — самой тесной, по нерасположению своему к европеизму и глубокому религиозному чувству..., Лермонтов был снабжен всеми данными для того, чтобы сделаться великим художником того литературного направления, теоретиками коего были Хомяков и Аксаковы»⁷⁹.

Розанов назвал последнюю запись Лермонтова «мучительной для всякого русского», однако в отличие от Спасовича, отмечал, что при «необыкновенном уме» и несомненной любви своей к Родине, «Лермонтов выставил в приведенной строке как бы личный свой тезис: „Все прошлое святой моей терпеливой родины — смутно по смыслу... Но душа у нее великая. И великого от нее мы должны ждать в будущем“. Он бы не написал: „Она вся в будущем“, если бы сомневался о душе ее так же, как, очевидно, сомневался и даже вовсе отверг значительность ее истории»⁸⁰. Обращает внимание, что Розанов заменяет лермонтовское слово «*прошедшее*» на слово «*прошлое*» как более подходящее к контексту его рассуждений. В лексиконе эти слова — синонимы, однако различаются смысловыми оттенками, если *прошлое* — это старина, древности, седая древность, давние времена, далекое прошлое, то *прошедшее* — это — минувшее, истекшее, отошедшее в прошлое, канувшее в небытие, отошедшее в область воспоминаний. Внимание к этому тонкому различию смысловых нюансов позволяет увидеть тот подтекст лермонтовской записи, который не вступает в противоречие с заявленной позицией в его произведениях: «У России нет *прошедшего*...» — Россия — и ныне, и присно, и во веки веков — *вечная Россия*.

Последнюю работу о Лермонтове Розанов написал за год до катастрофы 1917 г., в которой религиозное и русское начало лермонтовского творчества являются доминантами ярко выраженной концепции, представляющей Лермонтова как будущего национального «духовного вождя». Вся статья пропитана библейскими аллюзиями и раннехристианскими образами, оставшийся от поэта только один прижизненный сборник стихов философ называет «„вещим томиком“, золотым нашим Евангелищем. — Евангелищем русской литературы», которое «могущественнее и прекраснее», «впечатлительнее и значащее» Пушкина по своей «красоте и глубине»⁸¹. По мнению Розанова, в дальнейшем «деловая натура Лермонтова в размеры „слова“ не уместилась бы, и он вышел бы „в пророки на русский лад“, он ушел бы в пустыню и пел бы из пустыни». Русское общество, в представлении философа, повиновалось бы («слушались и послушались») властному, только одному ему присущему тону «державного поэта», ибо его поэтический мир исполнен гармонии духа, слова и мысли («Звезда. Пустыня. Мечта. Зов»). Розанов видит будущего Лермонтова «духовным вождем народа», который сочетает в себе непрестанную молитву и созерцательность, отшельничество и безмолвие, аскетизм и высокий поэтический дар («чем-то, чем был Дамаскин на Востоке: чем были „пустынники Фиваиды“») и творит в высоких библейских традициях: «Он дал бы канон любви и мудрости. Он дал бы „в русских тонах“ что-то вроде „Песни Песней“, и мудрого „Екклезиаста“, ну и тронул бы „Книгу царств“ ... И все кончил бы дивным псалмом. По многим, многим „началам“ он начал выводить „Священную книгу России“»⁸³. Смерть такого несвершившегося духовного вождя воспринимается Розановым как сакральная трагедия для Отечества: «Час смерти Лермонтова — сиротство России».

На первый взгляд Розанов, при его тяготении к крайностям, преувеличивает *духовное* значение Лермонтова для России, однако главная мысль философа, обладавшего редчайшим умением находить в творениях Лермонтова скрытый для большинства смысл, в данном случае заключается в том, что Лермонтов был способен вернуть

⁷⁹ Спасович В. Д. Байронизм у Лермонтова. С. 369.

⁸⁰ Розанов В. В. Исторический перелом // Он же. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... М.: Республика, 1997. С. 50.

⁸¹ Розанов В. В. О Лермонтове // Он же. Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 641.

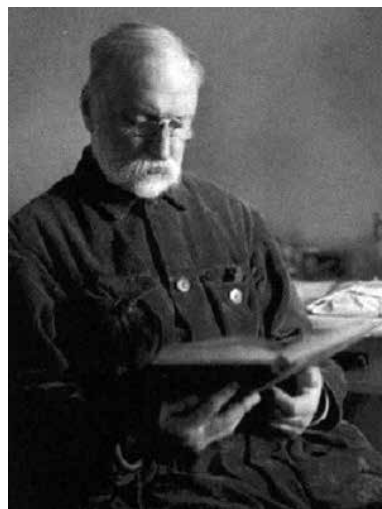
⁸² Там же. С. 642.

⁸³ Там же. С. 642–643.

утраченное единство искусства и религии, и в этом главном созвучна выводу Ключевского о Лермонтове как выразителе «русского религиозного настроения». Известно, что поэзия родилась из молитвы, изначально существовала как тесная взаимная связь (синкретизм) искусства и религии. Пламенные проповеди ветхозаветных пророков, «Песнь песней» и «Притчи» царя Соломона, «Псалтирь» царя Давида, — все это высочайшие образцы Библейской поэзии. В России литература также была вначале церковным словом, философ И. А. Ильин (1883–1954) подчеркивал, что «искусство в России родилось как действие молитвенное; не забава, а ответственное деяние; мудрое пение или сама поющая мудрость»⁸⁴. И даже когда литература ушла в «мир, лежащий во зле», она продолжала проповедовать вечные истины. «Большой художник как бы открывает своим читателям доступ к сущности жизни, в глубины Божии, — писал Ильин. — Он как бы благословляет их своими прозрениями и страданиями; он учит их входить в храм мировой мудрости и молиться в нем новыми словами единому и единственному Богу»⁸⁵. Многие стихи Лермонтова — это притчи («Три пальмы», «Листок», «Парус», etc...) или псалмы («Когда волнуется желтеющая нива», «Выхожу один я на дорогу», «Ветка Палестины», etc...), а «по устремлению, по сокровенному порыву, по радости или муке, все стихи его — молитва»⁸⁶. Эта «позорительная религиозная струна» Лермонтова позволила Розанову развить заключительную часть характеристики Ключевского, представив поэта в будущем «духовным вождем» русского народа.

Петр Петрович Перцов (1868–1947) — искусствовед, литературный критик, философ и издатель — был другом и «великим поклонником» Розанова, он отмечал в одной из своих критических статей, что «в нашей литературе очень немного слов о Лермонтове (если есть), равноценных розановским словам»⁸⁷. Сам Перцов как критик печатался в столичной газете «Новое Время» и в московской — «Голос Москвы», в этих изданиях в 1910-х гг. были опубликованы восемь его статей о Лермонтове. И хотя в настоящее время только две небольшие статьи републикованы, а шесть остаются на страницах дореволюционных газет, они представляют очевидный интерес для современного лермонтоведения и глубиной критических суждений, и яркостью характерного перцовского афористического стиля.

В концепции Перцова просматриваются две тенденции: первая нашла отражение в статьях 1909–1914 гг. и синтезирована в «Литературных афоризмах»; в ней доминирует образ Лермонтова как поэта Воскресения, самого религиозного русского писателя, на пасхальной поэзии которого лежит отпечаток вечности. Поэт принес России «великие обетования» зачинающегося будущего. Вторая тенденция представлена в большой статье «„Будущий“ Лермонтов» (1916), где преобладает мотив «безвременной гибели» и «несвершившихся литературных возможностей» Лермонтова-прозаика, способного создавать эпические произведения гомеровского типа. В статьях Перцова присутствуют явные и скрытые розановские реминисценции, однако при этом



Петр Петрович Перцов. 1937 г.

⁸⁴ Ильин И. А. О чтении и критике // Он же. Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 35–36.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова // Русская мысль. 1914. № 10. С. 29.

⁸⁷ Перцов П. П. О подразумеваемом смысле нашей монархии: [рецензия на книгу В. В. Розанова... СПб., 1913] // Воспоминатели мгновений: переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916. СПб.: Росток, 2015. С. 275.

«чужое слово» у Перцова превращается в «свое-чужое», что характерно для эстетики символизма, и розановские мысли трансформируются в новом контексте. Так, одна из основных идей Розанова о Пушкине как поэте осени, а Лермонтове — весны, (Пушкин «обращен к прошлому», Лермонтов — к будущему)⁸⁸ получает в трактовке Перцова новый смысл: доминирующим признаком лермонтовской поэзии становится «воскресность» и «пасхальность»: «Если считать существом религиозности непосредственное ощущение Божественного элемента в мире — *чувство Бога*, то Лермонтов — самый религиозный русский писатель. Его поэзия — самая весенняя в нашей литературе, — и, вместе, самая воскресная»⁸⁹. Перцов называет Лермонтова «христианином насквозь», поскольку для него характерно «чувство *Вечной Жизни*» при отсутствии «страха смерти»: «Мощь личного начала (величайшая в русской литературе) сообщала ему ощущение всей жизни личности: и *до*, и *во время*, и *после* „земли“. <...> Он знал бессмертие раньше, чем наступила смерть»⁹⁰. Здесь истоки того, считает Перцов, что Лермонтов не дорожил своим поэтическим призыванием. «Недаром он и „венец певца“ назвал „терновым“, т. е. придал ему определение из других „измерений“. <В отличие от Пушкина>, для которого венец мог быть только лавровым, Лермонтов всегда прислушивался только к „голосу Бога“. <...> Сама лира была для него лишь выражением иного „завета“»⁹¹. В ходе своего анализа Петр Петрович приходит к умозаключению, что «в „будущем“, которое чувствуется в лермонтовской поэзии, лежало не столько будущее самого поэта, сколько привнесенных им с собою обетований»⁹², *сопряженных с судьбой России*, перед которой «полная религиозного трепета поэзия Лермонтова точно разворачивает даль иного, зачинающегося будущего»⁹³. В «Литературных афоризмах» эта мысль обретает законченную форму: «Стихи Пушкина — царские стихи; стихи Лермонтова — пророческие стихи. Пушкин — золотой купол Исаакия над петровской Россией, но *только над ней*. Не он, а Лермонтов — великое обетование»⁹⁴. Заметим, что Перцов использует библейское слово, которое одновременно обозначает и пророчество, и Божественное обещание какого-либо дара человеку или народу, вследствие этого свои лермонтовские афоризмы Перцов заключает такой сентенцией: «если, по слову Лермонтова, „Россия вся в будущем“, то сам он, больше, чем кто-нибудь, ручается за это будущее»⁹⁵. В «Литературных афоризмах» Перцов высказывает убеждение, что Лермонтов олицетворяет *новозаветное начало* («отношение к Богу — отношение сына к Отцу»), в то время как Гоголь — *ветхозаветное* («природный человек, — в вечном смятении перед Богом, как ветхозаветный иудей»), а Толстой — *апостасийное* («соблазн Толстого — „лаодикийский“, космический соблазн <...> „Неверие во Христа, пришедшего“ — признак, по которому ап. Иоанн указал нам отличать дух антихристов, определенно характеризует Толстого»)»⁹⁶. Исходя из православной эсхатологии, Перцов предполагал, что «явление Антихриста, очевидно, более всего угрожает нам — в связи с „гуманитарными“, толстовскими элементами русской души», а поскольку противостоять вероотступничеству может только христианское начало личности или народа, по мысли Перцова, «борьба между духом Лермонтова и духом Толстого — вот ожидающая нас наша религиозная борьба»⁹⁷.

⁸⁸ Розанов В. В. «Вечно печальная дуэль» ... С. 288–289.

⁸⁹ Перцов П. Загадка будущего: (Столетие со дня рождения Лермонтова) // Голос Москвы. 1914. 2 окт. С. 1.

⁹⁰ Он же. Литературные афоризмы // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 224.

⁹¹ Он же. Годовщина Лермонтова (1841–1911) // Новое время. 1911. 15 (28) июля. № 12693. С. 2.

⁹² Он же. Загадка будущего. С. 1.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Он же. Литературные афоризмы. С. 215.

⁹⁵ Там же. С. 225.

⁹⁶ Там же. С. 212–236.

⁹⁷ Там же. С. 235.

Высоко ценил критический талант Перцова Сергей Николаевич *Дурылин* (1886–1954) — литературовед, искусствовед, этнограф, философ, богослов и писатель, в 1941 г. он писал своему «сомыслящему» другу: «...Если б моя воля, к юбилею Лермонтова я первым долгом издал бы Ваши статьи, как лучшее, что о нем написано»⁹⁸. Богатейшая палитра дарований самого Дурылина отражена в его обширном творческом и научном наследии, которое в последние годы активно изучается и издается. Однако одна из важнейших его составляющих — лермонтоведческие труды, остаются полузабытыми и малоизученными⁹⁹.

В основе его работ дореволюционного периода лежит религиозно-философская интерпретация текстов, его экзегетический анализ, отмеченный редкостной глубиной и неординарностью мысли, блестяще разрушает устоявшиеся стереотипы. Как заметил один из исследователей, «Дурылин философствует на языке великой русской литературы. Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Толстой, Достоевский служат ему опорами для мысли, дают ей сам язык ее движения»¹⁰⁰. По словам его биографа В. Н. Торопова, «Лермонтов — тема всей жизни Дурылина»¹⁰¹, сам ученый так определял свое отношение к поэту: «Лермонтов — для меня вечный возврат к себе, в свое „родное“, в какую-то сердцевину»¹⁰². Именно из этой зоркости сердца вытекает дурылинский метод, названный им словами Гёте, — метод «избирательного сродства», когда предмет исследования одновременно становится и предметом любви, что позволяет Дурылину вскрывать новые смыслы лермонтовского творчества и обнаруживать незамеченные ранее грани его личности. В онтологической концепции Дурылина различается сфера бытия, т. е. действительность, укорененная в Боге, и сфера тяжелого и «плоского» бывания (бытования), «грубая кора естества». В исследованиях о Лермонтове главным «нервом» было именно дурылинское «ощущение неповторимого бытия Лермонтова», сопрягавшего в поэзии свою судьбу с религиозной судьбой народа.

В рамках нашей темы наибольший интерес представляет забытый ныне доклад Дурылина «Лермонтов и Россия. (К изучению религиозных истоков русской поэзии)»¹⁰³, прочитанный на заседании Московского Религиозно-философского общества в 1914 г. Дурылину, наравне с Ключевским, принадлежит заслуга в раскрытии русского начала лермонтовского наследия, поскольку в этом докладе заявлена концепция, выводящая Лермонтова как знаковую фигуру русской ментальности и впервые после великого историка дана развернутая характеристика Лермонтова как русского национального поэта, при этом концепция Дурылина, отмечена глубокой самобытностью и вскрывает



Сергей Николаевич Дурылин.
1924 г.

⁹⁸ Дурылин С. Н. Статьи и исследования 1900–1920-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 847.

⁹⁹ А. И. Резниченко, ведущий исследователь дурылинского наследия, справедливо отметила в 2009 г.: «Тема рецепции Сергеем Дурылиным... творчества М. Ю. Лермонтова является центральной для будущего дурылиноведения. На данный момент она практически не исследована» (*Резниченко А. И. С. Н. Дурылин и М. Ю. Лермонтов: опыт постановки проблемы // Лермонтовские чтения — 2009: сб. статей. СПб, 2010. С. 207*).

¹⁰⁰ *Визгин В. П. Дурылин как философ // Сергей Дурылин и его время. С. 194.*

¹⁰¹ *Торопова В. Н. Сергей Дурылин: Самостояние. М: Мол. гвардия, 2014. С. 75.*

¹⁰² *Дурылин С. Н. В своем углу. С. 405.*

¹⁰³ Доклад прочитан в 1914 г., опубликован в 1916 г.: *Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // Христианская Мысль. [Киев,] 1916. Кн. 2 (Февраль). С. 137–150; Кн. 3 (март). С. 114–128.*

такие смыслы лермонтовской поэзии, которые остались вне поля интерпретации Ключевского. Так, например, развивая тезис историка о «поэтической резиньяции» Лермонтова, ставшей «выражением русского религиозного настроения», Дурылин углубляет его и трансформирует в мысль о Лермонтове как носителе сакрального знания «о России, о ее религиозной и народной тайне», а о его поэзии как «глубочайшей феноменологии русской души — и через нее — русской истории»: «Лермонтов сам — как бы маленькая Россия. <...> Он всю глубиной... своего поэтического мелоса, прорывается к *таким истокам* духовного существа России, которые правильнее назвать *религиозными* основными началами Руси и ее народа. Великая внешняя и внутренняя, феноменальная и ноуменальная действительность России становится во многом похожа на великий грустный вымысел, рассказанный Лермонтовым»¹⁰⁴. Лермонтов, по мысли Дурылина, «всегда томление, грусть, порыв, молитва, вся мятежная, грустящая, молящаяся динамика русской души, не ее постоянство, но ее становление, не ее строй, но взыскание этого строя. Лермонтов носит в себе и вскрывает собою — пользуясь словом святоотеческого опыта — всю неустроенность русской души. <...> Она, эта душа, в нем, а он — в ней: вот как можно выразить это взаимоотношение Лермонтова и России»¹⁰⁵. В этом ученый видит и причину того, что зрелые произведения поэта «даже в переводе на чужие языки представляются созданиями глубоко-национально-го лирического гения»¹⁰⁶.

Такая характеристика наследия Лермонтова была весьма неожиданной, поскольку выводы Ключевского к тому времени уже постарались забыть, и «байронизм» поэта стал общим местом в литературно-критических работах. О том, что Лермонтов при всей своей гениальности не мог не отдать в силу своего воспитания дань байронизму, говорил и Ключевский, в то же время уже самые ранние его поэтические опыты отмечены необычайной серьезностью и глубиной размышлений о себе и о метафизической стороне жизни, и в этом случае «блистательное английское зеркало помогло ему увидеть себя»¹⁰⁷. Сергей Николаевич считал, что загадка лермонтовского байронизма в его не литературности и обращал внимание на удивительное различие между байронизмом Пушкина и байронизмом Лермонтова: «<Пушкин> прочитал Байрона на юге, написал „Кавказского пленника“ и „Братьев-разбойников“, а в 1826 г. отслужил в Святогорском монастыре заупокойную обедню, да вынул какую-то демонстративную... „просфору за упокой раба Божия боярина Георгия“¹⁰⁸, и с этой обедней и просфорой похоронил навсегда для себя „боярина Георгия“ <...>. Из литературы пришло — в литературу ушло. <...> А этот тархановский мальчик... жаждал не байроновской литературы, не байроновских строф и тем, а Байроновой *судьбы*... „О, если б одинаков был удел“»¹⁰⁹. Между тем юный поэт быстро уловил непохожесть британского и русского национального духа, и решительно заявил о своей «русской душе», подчеркнув тем самым глубинную связь со своим народом.

Нет, я не Байрон, я другой,
Еще неведомый избранник,
Как он, гонимый миром странник,
Но только с *русскою душой*.
I, 321.

¹⁰⁴ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 2. С. 141.

¹⁰⁵ Там же. С. 139.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 141.

¹⁰⁸ «Нынче день смерти Байрона — я заказал с вечера обедню за упокой его души. Мой поп удивился моей набожности и вручил мне просвиру, вынутую за упокой раба Божия боярина Георгия. Отсылаю ее к тебе...» (А. С. Пушкин — П. А. Вяземскому. 7 апреля 1825 г. Из Михайловского в Москву // Пушкин А. С. Собр. соч. в 10 т. М.: Худож лит, 1962. Т. 9. Письма 1815–1830. С. 148.

¹⁰⁹ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 2. С. 141–142.

В этих стихах, по мысли Дурылина, Лермонтов, «точно заранее зная, что будут считать его западноевропейским поэтом, будут отстранять его от России то за его... байронизм, то за его острый индивидуализм, закреплял связь свою с Россией, он вопиял о родстве: — и до чего тепло, неожиданно-строго и властно звучит это: „Но только с русской душой!“»¹¹⁰ Особенности лермонтовского творчества и его личности рассматриваются Дурылиным в контекстах: дилеммы «Запад-Восток» и антропологической модели «двух углов», «острого» (западного индивидуализма) и «тупого» (материализма и атеизма). «Врожденное ощущение Бога» (П. П. Перцов) еще в юности привело Лермонтова к религиозному пониманию места человека в мире. Дурылин тонко чувствующий эту особенность личности поэта, делает акцент на его национальную ипостась: «...русский из русских, едва коснувшись острого угла <западного индивидуализма в наиболее ярких его проявлениях: Байрона и Наполеона>, Лермонтов с болью и грустной усмешкой обросился вон из него: он повернул смежную черту — его острый угол стал не таким острым, но и тупой стал менее туп...»¹¹¹

Полнейшую *неподверженность байроническому влиянию* Лермонтов являет уже в первых произведениях, предназначенных для печати: в «Бородино» (1837) и «Песне про царя Ивана Васильевича...» (1838), где предстает перед читателем как *национальный* поэт. По мнению Дурылина, «своим „Бородино“ Лермонтов поставил Наполеона — сверхчеловека лицом к лицу с народной душой, — кроткой, покорной, крепкой в Боге:

Не будь на то Господня воля,
Не отдали б Москвы.

Рассказчик „Бородина“ и не знает никакой иной воли, кроме Господней: она одна на все — на людей и царства и судьбы. Точно весь народ впал в руки Господни: ... да будет Воля Твоя! Перед этой верностью Божественной воли должно было пасть и умалиться сверхчеловеческое своеволие — и оно пало и умалилось»¹¹². В раннем стихотворении «Поле Бородина» (1831) нет слов о «Господней воле», появление этой коннотационной фразы, начинающей и заканчивающей зрелое «Бородино», можно объяснить только как результат бесед с простыми солдатами¹¹³, поскольку на главный вопрос, почему Москва была «отдана французу», словами «Божья воля» мог ответить только человек из толщи народа, у которого в течение многовековой истории преданность воле Божией стала нравственным правилом. Дурылин считал, что этой фразой поэт выразил и «внутреннюю, крепкую тишину народной души»¹¹⁴, несмотря на грохот сражения. И в этом тоже была историческая правда, ибо русский народ более всего ценил не только смирение, но и тишину, в народном обиходе называвший ее словом «лад». По мысли Дурылина «в такие дни... сокровенное народной души становится явным. Поэзия великого национального поэта и являет собою это „явное“»¹¹⁵.

Лермонтовская любовь к русскому историческому миру была одной из причин творческой удачи «Песни про царя Ивана Васильевича...», в которой автор, по словам Дурылина, «проник через тяжкие преграды истории, эпохи, своего „я“, — в душу народную!.. Подслушал великую религиозно-историческую правду о Московской Руси, которая „сквозит и тайно светит“ сквозь каждое слово его поэмы...»¹¹⁶ Известно, что «Песня...» получила исключительно высокую оценку в среде славянофилов, в этой связи Дурылин делает тонкое замечание о совпадении их оценок с характеристикой «истинного сына Запада», немецкого писателя и ученого Фр. Боденштедта, который писал, что «Лермонтов выше всего там, где становится наиболее народным. И высшее

¹¹⁰ Там же. С. 140.

¹¹¹ Там же. С. 145–146.

¹¹² Там же. С. 148.

¹¹³ Фролов П. А. Лермонтовские Тарханы. Саратов, 1987. С. 92–96.

¹¹⁴ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 125.

¹¹⁵ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 2. С. 139.

¹¹⁶ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 120.

проявление этой народности (как „Песня о царе Иване Васильевиче“) не требует ни малейшего комментария, чтобы быть понятною для всех. <...>. Поэма Лермонтова, в которой сквозит поистине гомеровская верность, высокий дух и простота, произвела сильнейшее впечатление во многих германских городах, где ее читали публично»¹¹⁷. Александр Сергеевич *Панарин* (1940–2003), продолживший в наши дни традицию философского лермонтоведения, в своей работе о Лермонтове «Завещание трагического романтика», столь необычной для отечественного лермонтоведения, отмеченной редкостным пониманием личности поэта в соединении с глубочайшим философским анализом его произведений, говоря об уникальном значении для России не только творчества Лермонтова, но и его неординарной личности, подчеркивал, что последние четыре года его жизни обозначены возвращением «от крайностей атлантизма и евразийства в лоно родной исторической традиции. <...> Это его главная творческая программа — программа возвращения — была намечена уже в 1837 г.»¹¹⁸, когда он писал «Песню о царе Иване Васильевиче». Лермонтов с нескрываемым почтением воспроизводит загадочный царственный облик Иоанна Грозного, представляя его народным царем в православном царстве — сакральной личностью, для которой религиозная мера выше любых земных аргументов.

Не сияет на небе солнце красное,
Не любятся им тучки синие:
То за трапезой сидит во златом венце,
Сидит грозный царь Иван Васильевич...
Ц, 333.

Калашников, решивший «постоять за правду до последнева!», защищает семейную честь и свой дом как малую Церковь от поругания «басурманским сыном», ибо в основе его бытия как русского человека лежит крепкая народная вера. Однако отношение Ивана Васильевича к *итогу* этого кулачный боя, являющегося кульминацией поэмы, показывает, что царь не только Грозный, но и справедливый.

...Размахнулся тогда Кирибеевич
И ударил впервой кушца Калашникова,
И ударил его посередь груди —
Затрещала грудь молодецкая,
Пошатнулся Степан Парамонович;
На груди его широкой висел медный крест
Со святыми мощами из Киева,
И погнулся крест и вдавился в грудь;
Как роса из-под него кровь закапала;
И подумал Степан Парамонович:
«Чему быть суждено, то и сбудется;
Постою за правду до последнева!»
Изловчился он, приготовился,
Собрался со всею силою
И ударил своего ненавистника
Прямо в левый висок со всего плеча.
Ц, 344.

Знатоки русского боя обратили внимание, что Степан Парамонович нарушил правила («отчаяние честного человека»), ударив противника «прямо в левый висок со всего плеча», поскольку кулачные бои велись в средневековой Руси по правилам,

¹¹⁷ М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. С. 369.

¹¹⁸ *Панарин А. С. Завещание трагического романтика // Он же. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 107.*

которые запрещали бить в лицо (в отличие от английского бокса) и ниже пояса, вот почему Кирибеевич нанес удар «посередь груди». При таких поединках в основном присутствовало взаимное желание показать молодецкую удачу, поэтому не принято было убивать в кулачном бою, Калашников же вышел не ради забавы, а с твердым намерением сразить насмерть своего обидчика. У гения случайностей не бывает, Лермонтов знал о кулачных боях еще по Тарханам. Это штрих к тому, за что казнил царь «удалого купца Калашникова»¹¹⁹. Но осуждая Калашникова по законам государственным, «православный царь» понимает, что высший нравственный закон, как и мнение народное, на стороне купца, и на его просьбу «не оставь своей милостью вдову и малых детушек», он отвечает:

«Хорошо тебе, детинушка,
Удалой боец, сын купеческий,
Что ответ держал ты по совести.
Молодую жену и сирот твоих
Из казны моей я пожалую,
Твоим братьям велю от сего же дня
По всему царству русскому широкому
Торговать безданно, беспошлинно...»
Ц, 345.

В своем дневнике Дурылин отмечает лермонтовское влияние на прозу графа А. К. Толстого, однако в отличие от москвича и «русомана» Лермонтова, граф Толстой, «космополит и либерал» (определение Д. П. Святополка-Мирского), изображает своего героя в «Князе Серебряном» и в драме «Смерть Иоанна Грозного» с приглушенной, но заметной читателю, неприязнью. «Дело не в том, каков сам по себе исторический Грозный, — пронизательно замечает Панарин, — дело в том, что *восприятие Лермонтова на удивление полно сближается с народным восприятием Грозного царя*. У Лермонтова он, как и в народном сознании, отнюдь не представляет некую партийную или классовую фигуру... Он — над всеми и... представляет власть Бога на земле, не лицеприятствующую кому бы то ни было»¹²⁰ (курсив мой — С. Т.) Ключ к разгадке лермонтовского взгляда на Иоанна Грозного православный мыслитель Николай Иванович Черняев (1853–1910) видел в авторских словах о духе русского народа в раннем неоконченном романе «Вадим»: «Русский народ, этот сторукий исполин, скорее перенесет жестокость и надменность своего повелителя, чем слабость его; <...> и простит в нем скорее излишество пороков, чем недостаток добродетелей!» (IV, 14). По мнению Черняева, «с этой точки зрения Лермонтов относился и к „венчанному гневу“ Грозного»¹²¹.

Несмотря на то, что «Вадим» — это первый прозаический опыт начинающего писателя, в нем явлена глубина взгляда на отношения крестьян к дворянству накануне пугачевского бунта, и, в целом, на русский бунт, «бессмысленный и беспощадный», доходящий до самых крайних бесчинств как мощная стихийная сила. Для Лермонтова, как и для славянофилов, не приемлемо крепостное право, Самарин приводит в своих воспоминаниях слова поэта о неосознанности русским народом своего положения: «Ce qu'il y a de pire, ce n'est pas qu'un certain nombre d'hommes souffre patiemment, mais c'est qu'un nombre immense souffre sans le savoir». [Хуже всего не то, что некоторые люди терпеливо страдают, а то, что огромное большинство страдает, не сознавая этого (фр.)]¹²². В то же время в романе «Герой нашего времени» (Бэла) терпеливость русского

¹¹⁹ Кононенко М. Неизвестный М. Ю. Лермонтов. (О «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова») // Наш современник. 2001. № 7. С. 257–266.

¹²⁰ Панарин А. С. Завещание трагического романтика. С. 105.

¹²¹ Черняев Н. И. Лермонтов // Он же. Необходимость самодержавия для России, природа и значение монархических начал. Этюды, статьи и заметки. Харьков, 1901. С. 346.

¹²² М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. С. 297.

человека Лермонтов объясняет «присутствием ясного здравого смысла, который прощает зло везде, где видит его необходимость или невозможность его уничтожения». (IV, 201–202). При утрате же здравого смысла и терпения народ становится неукротим в гневе и способен на жестокую месть: «Люди, когда страдают, обыкновенно покорны; но если раз им удалось сбросить ношу свою, то ягненок превращается в тигра: притесненный делается притеснителем и платит сторицею, и тогда горе побежденным!.. <...> Народ, столпившийся перед монастырем, был из ближней деревни, лежащей под горой; беспрестанно частные возгласы сливались более и более в один общий гул, в один продолжительный, величественный рев..., картина была ужасная, отвратительная..., но взор хладнокровного наблюдателя... понял бы, что такое народ: камень, висящий на полугоре, который может быть сдвинут усилием ребенка, но несмотря на то сокрушает все, что ни встретит в своем безотчетном стремлении..., тут он увидел бы, как народ, невежественный и не чувствующий себя, хочет увериться в истине своей минутной, поддельной власти, угрожая всему, что прежде он уважал или чего боялся, подобно ребенку, который говорит неблагопристойности, желая доказать этим, что он взрослый мужчина!» (IV, 55).

Вместе с тем Лермонтов как русский дворянин относится с нескрываемой симпатией к монархии, в этом же романе «Вадим» есть красноречивые слова о способности героев (Ольги и Юрия) интуитивно понимать друг друга без слов, которую автор сравнивает с русским самосознанием как изначально монархическим: «И разве нет иногда этого всемогущего сочувствия между народом и царем?» (IV, 35). В стихотворении «Опять, народные витии...» (1835?), где Лермонтов, по словам С. А. Раевского, «обнаружил русское негодование против французской безнравственности...»¹²³ (резких статей во французской печати по поводу «польского вопроса»), ясно выражено отношение к русской монархии как могущественной силе, объединяющей нацию перед внешней угрозой.

...Да, хитрой зависти ехидна
Вас пожирает; вам обидна
Величья нашего зря;
Вам солнца Божьего не видно
За солнцем русского царя.

Давно привыкшие венцами
И уважением играть,
Вы мнили грязными руками
Венец блестящий запятнать.
Вам непонятно, вам несродно
Всё, что высоко, благородно;
Не знали вы, что грозный щит
Любви и гордости народной
От вас венец тот сохранит...
IV, 361.

Любимый лермонтовский образ — это крепкий старомосковский тип, воплотившийся не только в характере купца Калашникова, но и в образе Максима Максимыча, в котором тоже виден цельный русский человек. Панарин, рассматривая дуалистическую структуру петровской России, подчеркивал, что «поляризация старого московского „укорененного“ и петербургского „лишнего“ типа проступает... во внутреннем духовном мире русских людей»¹²⁴, и Лермонтов, в поисках *духовной аутентичности русского человека* отражавший в своем творчестве и тип русского

¹²³ Там же. С. 485.

¹²⁴ Панарин А. С. Н. В. Гоголь как зеркало русского странствия по дорогам истории // Он же. Русская культура перед вызовом постмодернизма. С. 116.

«традиционалиста», и европеизированный «петербургский тип», в конце жизни «настойчиво шел к тому, чтобы примирить эти национальные полярности, поместить их в некое общее пространство»¹²⁵.

По наблюдению Дурылина, «„лирическое волнение“ Лермонтова <всегда проявлялось> в любимых народом тональностях и ритмах..., он был народен и в тех своих вдохновениях, которые, по прямому смыслу, были далеки и от народа, и от России»¹²⁶. Обращаясь к ранней поэме „Измаил-Бей“ (1832), Дурылин предлагает нетривиальное прочтение текста, выделяя в нем мессианский концепт, воплощенный в теории «Третьего Рима»: «В этой поэме находятся идущие прямо от автора строки, которые можно сравнить разве со знаменитым письмом Тютчева, <где> гордо рисуется сидение грядущей России, как Третьего Рима:

Какие степи, горы и моря
Оружие славян сопротивлялись?
И где велению русского царя
Измена и вражда не покорялись?
Смирись, черкес! и запад и восток,
Быть может, скоро твой разделит рок.
Настанет час — и скажешь сам надменно:
Пускай я раб, но раб царя вселенной!
Настанет час — и новый грозный Рим
Украсит Север Августом другим!¹²⁷

Аналогия Лермонтова с Тютчевым в контексте русского мессианства была неожиданной, поскольку Тютчева в его геополитических устремлениях, как правило, сближали с А. С. Хомяковым и Ф. М. Достоевским. Дурылин обращает внимание на оригинальность мысли 18-летнего поэта, ведь он не мог читать Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея о «Третьем Риме», впервые опубликованное только в 1846 г., но даже и славянофилы, и Тютчев заговорили и стали писать позже об этой идее. «Этот отрывок, — замечает Дурылин, — обнаруживает какой-то всегдашний русский испод байронического плаща Лермонтова...»¹²⁸

Даже в лермонтовской устремленности к «восточному тайнику богатых откровений», по определению Дурылина, проявилась «народная русская душа, которая так загадочно, неодолимо, постоянно толкала тяжелую поступь русской истории на Восток... Лермонтов — какой-то новый купец-ходебщик Афанасий Никитин, рвущийся на восток... в самую глубь его таинственной души. Как Россия Лермонтов, даже и смотря на Запад, не отводит глаз от Востока»¹²⁹ (курсив мой — С. Т.) Незадолго до смерти Лермонтов написал восхитивший славянофилов «Спор», в котором Дурылин видел «поэму религиозного, космологического и антропологического содержания, спор двух начал *мировых* — природы и человека, и двух начал *культурно-исторических* — Востока и Запада», подчеркивая, что «западным человеком в „Споре“ оказывается русский человек, — и поэма приобретает новый всемирно-исторический смысл»¹³⁰. Финал произведения остается открытым, поэт прямо не ответил, как разрешится этот великий спор, что принесет Россия Востоку: «Захочет ли она убить Восток Западом — космологию антропологией, сможет ли привести и Восток, и Запад к Одному, Кто равно вмещает в свою благодатную полноту и человека, и природу?»¹³¹ Дурылин полагал, что на этот вопрос «глубоким и праведным ответом стала сама

¹²⁵ Он же. Завещание трагического романтика. С. 102.

¹²⁶ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 119.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же. С. 115.

¹³⁰ Там же. С. 124.

¹³¹ Там же. С. 127.

поэзия Лермонтова..., его тайное благовестие» о возможности мира в человечестве лишь тогда, когда воспетый им пророк, хранящий в восточной пустыне «Завет Предвечного», «вернется и принесет Западу весть с Востока, и когда Восток научится „одной молитве чудной“: молитве единой Личности без личины, к Богочеловеку Христу»¹³². Эту лермонтовскую «молитву чудную» («В минуту жизни трудную») (1839) Дурылин считал образцом *русского моления*, она производила неизгладимое впечатление на людей самых разных убеждений: атеист В. Г. Белинский писал: «Как безумный, твердил я дни и ночи эту чудную молитву»¹³³, архим. Константин (Зайцев) называл это стихотворение «единственным в мировой литературе» и ставил выше не только пушкинского «Отцы пустынноики...», но и державинской оды «Бог», поскольку в нем «выражено веяние духа... — явление чуждое самой совершенной поэзии»¹³⁴, а в наши дни старец архим. Кирилл (Павлов) благословлял своих духовных чад читать это лермонтовское стихотворение как православную молитву.

В минуту жизни трудную
Теснится ль в сердце грусть:
Одну молитву чудную
Твержу я наизусть.
.....
С души как бремя скатится,
Сомненье далеко —
И верится, и плачется,
И так легко, легко...
I, 415.

Исследователи не раз задавались вопросом, какую молитву «твердил» поэт, прп. Варсонофий Оптинский видел в ней Иисусову молитву, Дурылин же подчеркивает, что это — русская православная молитва: «До чего по-русски это сказано: не — я верю, я плачу, но просто „верится, плачется“ и мне, и другому, и всей России: в молитве теряется это тяжкое „я“, молитва — моя и не моя: она поневоле „о всех и за вся“ — ничего личного, потому что молюсь перед Единым лично-сущим: если знаю и люблю, что Он — Лицо, Личность, то что пред ним моя личность и „я“, хотя храню и их... Такова личная грусть Лермонтова, такова и историческая грусть России, русской народной души»¹³⁵. Сергей Николаевич был убежден, что именно Лермонтову, о котором русская критика (в том числе и философская) усердно слагала миф как о байронисте и предшественнике Ницше, преимущественно с демоническим началом в творчестве и личности, суждено было «выразить не западничество наше и не восточничество, а русскую народную душу, <ибо он> знал что-то такое о России, о ее религиозной и народной тайне, что явил в своей поэзии все русское умирение „я“ покорностью Богу, и так подошел к грустящей народной душе, к ее... православным истокам, что перегрустил про себя русскую историю, русскую природу, русскую молитву, перегрустив перед тем свою личную судьбу»¹³⁶.

Дурылин считал, что «славянофилы первые увидели *русское лицо* Лермонтова сквозь его романтический грим, <и> в последний период жизни сознание самого поэта было близко к религиозному сознанию славянофилов»¹³⁷. Известно, что в конце жизни он планировал издание своего журнала, свободного от каких-либо чужеземных влияний. Опережая своих современников-литераторов, находившихся во власти

¹³² Там же. С. 124.

¹³³ Белинский В. Г. М. Ю. Лермонтов: Статьи и рецензии. Л., 1941. С. 231.

¹³⁴ Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии архимандрита Константина (Зайцева) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 245.

¹³⁵ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 123.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же. С. 121.

западных идеалов и не одобряя прозападное направление «Отечественных записок», Лермонтов говорил А. А. Краевскому: «Мы должны жить своею самостоятельную жизнью и внести *свое самобытное в общечеловеческое*. Зачем нам все тянуться за Европою и за французским. <...> Мы в своем журнале не будем предлагать обществу ничего переводного, а *свое собственное...*»¹³⁸ (курсив мой — С. Т.) Из биографии известен его живой интерес к А. С. Хомякову, С. Н. Карамзина называла поэта «совершенным двойником Хомякова и лицом, и разговором»¹³⁹. «Нет сомнения, — говорил И. С. Аксаков (1823–1886), — что если бы талант Лермонтова получил дальнейшее развитие, то в нем сказалась бы с полною яркостью русская народная стихия, нашли бы себе выражения многие стороны русского духа»¹⁴⁰. В последние годы жизни поэта связывала дружба с выдающимся славянофилом Ю. Ф. Самариним, по определению Дурылина, «любившим и ценившим Лермонтова как человека, в руках которого незримый план России, ее веры и ее народа»¹⁴¹. В его дневнике и письмах отражены их беседы, служащие важнейшим источником для понимания мировоззрения поэта, их сближали любовь к старомосковскому миру, к народной поэзии, им одинаково был мил народный быт и народная речь, — весь тон русского духа во всех его проявлениях и созданиях. В письме к И. С. Гагарину Самарин дает яркий психологический портрет поэта: «Это в высшей степени артистическая натура, неуловимая и не поддающаяся никакому внешнему влиянию благодаря своей неутомимой наблюдательности... Прежде чем вы подошли к нему, он вас уже понял... Он наделен большой проницательной силой и читает в моем уме. <...> Я думаю, что между ним и мною могли бы установиться отношения, которые помогли бы мне постичь многое. <...> Это был один из тех людей, с которыми я любил встречаться... Он „присутствовал“ в моих мыслях, в моих трудах; его одобрение радовало меня. <...> Он говорил мне о своей будущности, о своих литературных проектах...»¹⁴²

Дурылин, как и Ключевский, полагал, что в «Родине» Лермонтов представил свой образ России, «исповедав ее тишину и грусть» в родном пейзаже, в котором видится «русская равнина с пологими холмами, очерченными грустной гранью широкого окоема, на котором кротко блестит дальний крест сельской колокольни»¹⁴³. Такой облик Родины далек от «гордой и древней мечты Третьего Рима», но он близок ко «вседневной, будничной... и милой России», и это «лермонтовское чутье», по мнению Дурылина, основного и главного в ней было близко к «истинному ведению Руси и ее народа»¹⁴⁴.

...Люблю дымок спаленной жнивы,
 В степи ночующий обоз,
 И на холме средь желтой нивы
 Чету белеющих берез.
 С отрадой многим незнакомой
 Я вижу полное гумно,
 Избу, покрытую соломой,
 С резными ставнями окно;
 И в праздник, вечером росистым,
 Смотреть до полночи готов
 На пляску с топаньем и свистом
 Под говор пьяных мужичков.
 I, 460.

¹³⁸ М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. С. 312.

¹³⁹ Там же. С. 277.

¹⁴⁰ Цитата по: Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 118.

¹⁴¹ Там же. С. 121.

¹⁴² М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. С. 383.

¹⁴³ Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 124.

¹⁴⁴ Там же. С. 125.

«Лермонтов не только художник, но и мыслитель, причем самого высокого класса, — замечает Панарин при анализе стихотворения «Родина». — Один из пунктов его „программы“ — это возвращение от романтической избранности к простому человеку, <о чем> свидетельствуют и его „Завещание“, и образ Максима Максимыча, и „Родина“, и другие произведения. Лермонтовская программа была глубже по замыслу <путей возвращения к народу Льва Толстого>. <...> Простой человек в лермонтовском смысле — это тот, кто не подменяет действительность „знаками“, реальные заявки жизни — идеологизированными манифестами, извечное и инвариантное — морально стареющим, первичное, в бытийственном смысле, вторичным, стилизованным под модные запросы и ожидания. И в этом смысле *простой человек — не классовое, а экзистенциальное понятие*, выражающее духовную подлинность, в ареале которой есть шанс узнать и понять друг друга людям разных сословий, разных исторических и культурных эпох. Таковы инвариантные, морально не стареющие духовные опоры лермонтовского „простого человека“ в стихотворении „Родина“. Здесь вынесено за скобки все официальное, идеологизированное, партийное, подлежащее очередному пересмотру со стороны уже занявших кафедру или еще готовящихся ее занять законодателей вкуса, моды и веры. Остается вечное, не подлежащее никакой идейной ревизии, внушающее не нервическую экзальтацию, а настоящую, не торопящуюся с клятвами на верность любовь»¹⁴⁵.

«Он принял Россию такой, какая она есть, — пишет Дурьлин, — всю, целиком, до топчущего пьяного мужика, но он принял *лицо* ее, а не личину, и, приняв, понял, что любит ее какой-то новой любовью, которую назвал „странной“»¹⁴⁶. Эта «новая любовь», неведомая многим из его среды, откроется на чужбине русским «младоземгрантам», почувствовавшим теперь им «понятные глубины, заключенные в „странной любви“ поэта», и Лермонтов станет для них «воплощением подлинной России»¹⁴⁷ и драматической национальной судьбы. В эмиграции русская классическая литература олицетворяла для русских изгнанников утраченное Отечество, и Лермонтов, наравне с Пушкиным, находил отклик в их среде: молодые отдавали предпочтение метафизической глубине Лермонтова перед «пленительной сладостью» Пушкина, а старшее поколение часто вспоминало его «Предсказание», в котором удивительно проявился пророческий дар юного поэта.

Настанет год, России черный год,
Когда царей корона упадет.
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь,
Когда детей, когда невинных жен
Низвергнутый не защитит закон...
I, 128.

Примечательно, что до 1917 г. на лермонтовское «Предсказание», написанное 16-летним поэтом, мыслители не обращали внимание, даже В. С. Соловьев, подробно останавливаясь на пророческом даре Лермонтова, совсем не упоминает это стихотворение, только после падения Русского Царства «Предсказание» стало восприниматься как свидетельство поразительного предвидения. «Стихотворение Лермонтова „Предсказание“, — писал в эмиграции историк и философ П. Б. Струве (1870–1944), — именно теперь, после 1917 и последующих годов, производит огромное впечатление, как историческое прозрение, потрясающее своей правдой. Это изумительное поэтическое «предсказание», знать которое так же, как образ самого

¹⁴⁵ Панарин А. С. Завещание трагического романтика. С. 111.

¹⁴⁶ Дурьлин С. Н. Россия и Лермонтов // Кн. 3. С. 124.

¹⁴⁷ Фельзен Ю. Б. Из «Писем о Лермонтове» // Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский миръ, 1999. С. 53.

Лермонтова, этого „гонимого миром странника с русской душой“, должен всякий русский человек»¹⁴⁸.

Стихотворение с первой строчки красноречиво показывает, что падение монархии (низвержение *законной* власти) будет «черным годом» для России и повлечет за собой ожесточение и вражду, безжалостный террор с уничтожением русских людей, в том числе и детей, голод и эпидемии¹⁴⁹. Размышляя об этом стихотворении, философ и историк литературы русского зарубежья Г. А. Мейер (1894–1966), отмечал: «...Лермонтов, более чем кто-либо другой из наших поэтов, был носителем сокровеннейших русских чувствований, чаяний, воли и своеволия. <...> Он, в духовном согласии с народными недрами, в предчувствии всемирного конца, смутно уловил, через пророческое угадывание грядущих судеб России, дыхание последних апокалиптических свершений, и остается непостижимым, как могли быть доступны такие видения внутреннему зрению существа, едва вышедшего из отроческого возраста <...> Пораженные, мы узнаем свершившееся на наших глазах...»¹⁵⁰

В русском зарубежье идеи дореволюционных мыслителей о русском начале в творчестве Лермонтова наиболее ярко развил выдающийся богослов, мыслитель и правовед архим. Константин (Зайцев)¹⁵¹ (1887–1975), по мнению которого, «русская литература являет собой нечто отличное от остальных национальных литератур — в соответствии с особым местом, которое занимает русский народ среди других наций»¹⁵², при этом он подчеркивал, что не всякого даже великого русского писателя или композитора можно назвать национальным. Среди композиторов истинно национальными он видел М. И. Глинку и П. И. Чайковского, а среди русских писателей — Пушкина и Лермонтова. В статье, написанной в 1939 г., еще до принятия Кириллом Иосифовичем священства, к 100-летию рождения П. И. Чайковского, и переизданной им к 125-летию композитора с послесловием, но без каких-либо изменений, ярко выражена *концепция Лермонтова как русского национального поэта*.

Вся статья построена на параллелизме Чайковского и Лермонтова, поскольку, в представлении автора, «их художественная исповедь окрашена в специфически национальный цвет и отражает специфические национальные особенности русской души»¹⁵³. Кирилл Иосифович подчеркивает, что Чайковский «по созвучию русской душе подлинный **одиночка**»¹⁵⁴ в музыке — даже рядом с Глинкою! <...> Его лучшие



Архим. Константин (Зайцев). 1959 г.

¹⁴⁸ Струве П. Б. Из «Заметок писателя» // Фаталист. С. 18–19.

¹⁴⁹ В автографе стихотворения есть позднейшая приписка: «Это мечта», что вызывает прямолинейные выводы о политическом радикализме юного поэта, однако 200 лет назад многие слова русского языка имели не *то* значение, которое нам привычно в настоящее время. Так, в современном Толковом словаре С. И. Ожегова указано два значения этого слова: 1. «Мечта — нечто, создаваемое воображением, мысленно представляемое. М. о счастье. 2. Предмет желаний, стремлений. М. всей жизни». Однако в языке лермонтовского времени преобладающее значение слова «мечта» было другое, это — *призрак, видение, мара*, именно так толкует это слово В. И. Даль (ср.: «Я видел страшные мечты...» Пушкин). По мнению проф. Г. А. Ильинского, «центром значения этого слова было нечто (неопределенно и неясно) мигающее и мерцающее», что обусловило первоначальное значение — «*призрак, видение, наваждение*». (Ильинский Г. А. Славянские этимологии. Пг. 1918. Т. 23. Кн. 2. С. 184; Виноградов В. В. История слов / Ин-т русского языка РАН. М.: Толк, 1994. 1138 с.)

¹⁵⁰ Мейер Г. А. Фаталист // Фаталист. С. 233–234.

¹⁵¹ В миру Кирилл Иосифович Зайцев.

¹⁵² Константин (Зайцев), архим. Лермонтов. С. 698.

¹⁵³ Он же. Чайковский. К 125-летию его рождения // Он же. Чудо русской истории. С. 741.

¹⁵⁴ Здесь и далее жирный шрифт архим. Константина.

произведения дышат потрясающей скорбью, метафизической тоской и вдохновенным отчаянием»¹⁵⁵. Из всех русских писателей, по мнению Зайцева, *только* «Лермонтов, раз придя на ум в сопоставлении с Чайковским, властно останавливает наше внимание. <...> Как ни многочисленна братия больших, великих, гениальных русских писателей, — только за ним одним, рядом с Пушкиным, может быть признано право именоваться **русским национальным поэтом**, <однако> в области слова, созвучного русской душе, Лермонтов, является таким же **одиноким** даже рядом с Пушкиным», поэтическое первородство которого для автора статьи несомненно. «И все же, — уточняет он, — нет поэта ближе Лермонтова для русского человека. Самый интимный уголок души уготован ему; в детском возрасте с его голоса легче и лучше всего мы научаемся любить Родину и славить Бога и Его прекрасный мир, дольше и прочнее помним мы удивительный, ни с чем не сравнимый лермонтовский голос»¹⁵⁶.

Архим. Константин также, как и Ключевский, как и Дурылин, указывает на грусть как на основной фон творчества Лермонтова, созвучный народной душе, подчеркивая, что характер грустных русских песен определяется динамикой русской души, «той „святой неуспокоенностью“, которая свойственна русскому человеку, <находящему> **покою**, настоящий, подлинный, конечный только в *святости...*»¹⁵⁷ Любое отклонение от родных святынь вызывает у русского человека тоску и томление. Именно это, по мнению о. Константина, и роднит с русским *народным* духом Лермонтова. Он считал, что погружение в народную стихию действовало на Лермонтова всегда спасительно, и, если бы он «не припал к родной земле, он стал бы <вторым> Надсоном»¹⁵⁸. Автор говорит о созвучии лермонтовского поэтического мелоса с мелосом народным как о таинственном общении поэта с душой народа: «Раз запав в душу в детстве, лермонтовский голос уже не покидает ее, звуча музыкой нездешней, вопреки всем шумам мирской суеты; и так ли уж мало в русской среде людей, для которых отзвуки рая исчерпываются тем, что они сберегли в душе от молитвенной поэзии Лермонтова!»¹⁵⁹

По мысли архим. Константина, Лермонтов в контексте его духовного опыта является «едва ли не самым загадочно-привлекательным объектом исследования»¹⁶⁰ для русской философской критики, вследствие этого, Дурылин считал, что «о Лермонтове самое умное и самое верное — во всяком случае, самое замечательное» сказали не историки литературы, а русские мыслители. Сергей Николаевич называет имена В. В. Розанова, В. О. Ключевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева¹⁶¹, Ю. Н. Говорухи-Отрока, П. П. Перцова. В представлении Дурылина, «это *царственная линия*, никогда не занимавшая престола, они находили и открывали потому, что сами ощущали трепет творчества, волнение мыслительных раздумий»¹⁶². Таким образом, увидеть

¹⁵⁵ Константин (Зайцев), архим. Чайковский. С. 735-736.

¹⁵⁶ Там же. С. 736

¹⁵⁷ Там же. С. 743.

¹⁵⁸ Там же. С. 744.

¹⁵⁹ Там же. С. 737.

¹⁶⁰ Константин (Зайцев), архим. Лермонтов. С. 708.

¹⁶¹ Интересно, что в этот ряд попал Соловьев, поскольку отношение Дурылина к его лекции было сложным и неоднозначным. Отмечая несомненную заслугу Соловьева в осмыслении «вопроса о Лермонтове, как вопроса религиозного сознания», Дурылин отказывается принять приговор поэту о его одержимости «демонами кровожадности, нечистоты и гордости», назвав это обвинение «страшным увещанием». По убеждению Сергея Николаевича, от «видения демона» поэт «убегал», а к «видению ангела» он шел «высшими звуками» своей поэзии и жизни, именно этого и «не заметил Соловьев». (Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова. С. 1-30). Неприятие соловьевской оценки Лермонтова в дальнейшем у Дурылина усилилось, что видно из его письма П. П. Перцову от 2 июля 1941 г.: «...перечел статью о <Лермонтове> Вл. Соловьева. Какую ерунду он написал! Это Варфоломей Зайцев, обряженный в рясу соборного ученого протопопа!» (Дурылин С. Н. Статьи и исследования 1900–1920-х гг. С. 847).

¹⁶² Дурылин С. Н. В своем углу. С. 423, 614.

и понять Лермонтова и его наследие, а «значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир...»¹⁶³, удавалось людям выдающимся, едва ли не конгениальным поэту, ибо для погружения в «мир смыслов» творений национального гения «нужен делосский ныряльщик».

Источники и литература

1. *Амфитеатров А. В.* В. О. Ключевский как художник слова // *Ключевский В. О.* Краткий курс по русской истории. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. С. 5–26.
2. *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. С. 281–307.
3. *Белинский В. Г.* М. Ю. Лермонтов: Статьи и рецензии. Л., 1941. 264 с.
4. *Вацуро В. Э.* О Лермонтове. Работы разных лет. / сост. Т. Селезнева, А. Немзер. М.: Новое издательство, 2008. 716 с.
5. *Виноградов В. В.* История слов / Институт русского языка РАН. М.: Толк, 1994. 1138 с.
6. Воспоминатели мгновений: переписка и взаимные рецензии Василия *Розанова* и Петра *Перцова*. / изд. подгот. Андрей Дмитриев и Андрей Федоров. СПб.: Росток, 2015. 447 с.
7. *Говоруха-Отрок Ю. Н.* М. Ю. Лермонтов // *Говоруха-Отрок Ю. Н.* Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. СПб.: Росток, 2012. С. 497–514.
8. *Дурылин С. Н.* В своем углу / сост. и прим. В. Н. Тороповой; предисл. Г. Е. Померанцевой. М.: Мол. гвардия, 2006. 890 с.
9. Сергей *Дурылин* и его время: Исследования. Тексты. Библиография: В 2 кн. / сост. и ред. Анны Резниченко. Кн. 1. Исследования. М., 2010. 512 с. (Исследования по истории русской мысли. Т. 14).
10. *Дурылин С. Н.* Рихард Вагнер и Россия. О Вагнере и будущих путях искусства. М.: Мусaget, 1913. 68 с.
11. *Дурылин С. Н.* Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // *Христианская Мысль*. [Киев,] 1916. Кн. 2 (Февраль). С. 137–150; Кн. 3 (март). С. 114–128.
12. *Дурылин С. Н.* Статьи и исследования 1900–1920-х гг. / сост. вступ. ст. и коммент. А. И. Резниченко, Т. Н. Резвых. СПб.: Владимир Даль, 2014. 896 с.
13. *Дурылин С. Н.* Судьба Лермонтова // *Русская мысль*. 1914. № 10. (окт). С. 1–30.
14. *Ильин И. А.* О чтении и критике // *Ильин И. А.* Одинокий художник: статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 18–38.
15. *Ключевский В. О.* Грусть (Памяти М. Ю. Лермонтова) // *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 427–446.
16. *Кольян Т. Н.* Тарханские предания о М. Ю. Лермонтове // *Пензенский временник любителей старины*. 1991. № 3. С. 4–5.
17. *Кононенко М.* Неизвестный М. Ю. Лермонтов. (О «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова») // *Наш современник*. 2001. № 7. С. 257–266.
18. *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории / сост., ред., предисл. С. В. Фомин. М.: НТЦ Форум, 2000. 864 с.
19. М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. 672 с.
20. *Лермонтов М. Ю.* Сочинения в 6 т. М.; Л.: АН СССР, 1954–1957.
21. *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч. в 4 т. М.: Наука, 1979–1981.

¹⁶³ *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // *Он же.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 288.

22. *Межевич В. С.* Стихотворения М. Лермонтова (Письмо к Ф. В. Булгарину) // М. Ю. Лермонтов: pro et contra. Личность и идейно-художественное наследие М. Ю. Лермонтова в оценках отечественных и зарубежных исследователей и мыслителей: антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2013. С. 84–97.
23. *Мережковский Д. С.* М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // М. Ю. Лермонтов: pro et contra: Личность и творчество Михаила Лермонтова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб: РХГИ, 2002. С. 348–387. («Русский путь»)
24. *Михайлова Е. Н.* Проза Лермонтова. М.: Гослитиздат, 1957. 383 с.
25. *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Примечания // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 829 с.
26. *Панарин А. С.* Завещание трагического романтика // *Панарин А. С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма / Ин-т философии РАН. М., 2005. С. 61–111.
27. *Перцов П.* Годовщина Лермонтова (1841–1911) // Новое время. 1911. 15 (28) июля. № 12693. С. 2.
28. *Перцов П.* Загадка будущего: (Столетие со дня рождения Лермонтова) // Голос Москвы. 1914. 2 окт. № 226. С. 1.
29. *Перцов П. П.* Литературные афоризмы // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. архив, 1994. С. 212–236.
30. *Резниченко А. И.* С. Н. Дурылин и М. Ю. Лермонтов: опыт постановки проблемы // Лермонтовские чтения – 2009: сб. статей. СПб, 2010. С. 201–210.
31. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. И. С. Вдовиной. М.: Канон-Пресс-Ц. Кучково поле, 2002. 619 с.
32. *Розанов В. В.* С. А. Андреевский как критик // Новое время. 1903. 27 сент. (10 окт.). С. 2.
33. *Розанов В. В.* «Вечно печальная дуэль» // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. С. 287–299.
34. *Розанов В. В.* Исторический перелом // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / сост. А. П. Апрышко и А. Н. Николюкин. М.: Республика, 1997. С. 49–52.
35. *Розанов В. В.* Ключевский (К 75-летию со дня рождения) // В. О. Ключевский: pro et contra: антология: НП «Апостольский город – Невская перспектива», 2013. С. 592–595.
36. *Розанов В. В.* М. Ю. Лермонтов (К 60-летию кончины) // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 59–77.
37. *Розанов В. В.* Мимолетное 1915. Черный огонь 1917. Апокалипсис нашего времени / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. 541 с.
38. *Розанов В. В.* О Лермонтове // Он же. Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 641–643.
39. *Розанов В. В.* С вершины тысячелетней пирамиды (Размышления о ходе русской литературы) // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 659–673.
40. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Сахарна / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1998. 462 с.
41. *Сиротин В. И.* Лермонтов и христианство. М.: ИД «Сказочная дорога», 2014. 496 с.
42. *Соловьев В. С.* Лермонтов // *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.
43. *Спасович В. Д.* Байронизм у Лермонтова // *Спасович В. Д.* Сочинения: в 10 т. СПб., 1889–1910. Т. 2. Литературные очерки и портреты. С. 343–406.
44. *Страхов Н. Н.* Заметки летописца // Эпоха. 1864. № 3. // Lib.Ru/Классика: Страхов Николай Николаевич: Собрание сочинений. URL: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0380oldorfo.shtml (дата обращения: 2.11.2018).
45. *Страхов Н. Н.* Из предисловия к сочинениям Аполлона Григорьева // Собрание сочинений Ап. Григорьева. Том I. Изд. Н. Н. Страхова. 1876. С. 1–10.

46. Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии П. П. Перцова // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 276–317.
47. Телегина С. М. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии архимандрита Константина (Зайцева) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 234–251.
48. Телегина С. М. С. Н. Дурьлин о религиозных истоках поэзии М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2018. № 2 (79). С. 138–151.
49. Торопова В. Н. Сергей Дурьлин: Самостояние. М: Мол. гвардия, 2014. [ЖЗЛ. Малая серия]. 349 с.
50. Фатеев В. А. Публицист с душой метафизика и мистика // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. / сост., вступ. ст. и прим. В. А. Фатеева. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 1. С. 5–36.
51. Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов. / сост., вступ. ст. и коммент. М. Д. Филина. М.: Русский мир, 1999. 286 с.
52. Фролов П. А. Лермонтовские Тарханы. Саратов, 1987.
53. Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х гг. XIX в. /сост., вступ. ст. и примеч. В. К. Кантора и А. Л. Осповата. М.: Искусство, 1982. С. 126–151.
54. Черняев Н. И. Лермонтов // Черняев Н. И. Необходимость самодержавия для России, природа и значение монархических начал. Этюды, статьи и заметки. Харьков, 1901. С. 345–349.
55. Шевырев С. П. «Полная русская хрестоматия». Составил А. Галахов // Москвитянин. 1843. Ч. III. № 6. С. 501–509.
56. Эйхенбаум Б. М. Лермонтов: Опыт историко-литературной оценки. Л., 1924. 168 с.
57. Эйхенбаум Б. М. Мелодика русского лирического стиха. Пб.: ОПОЯЗ, 1922. 199 с.

Svetlana Telegina. On the Russian Origin in the Works of M. Yu. Lermontov (Based on Materials of National Philosophical Exegesis).

Abstract: The Russian philosophical criticism of the late 19th – early 20th centuries, created by outstanding thinkers, made a distinctive contribution to Lermontian studies, examining the peculiarities of the personality of M. Yu. Lermontov and his works in the religious-moral aspect. This was a fundamentally new point of view on Lermontov, which laid the foundation for studying the poet’s religious worldview, different from journal literary criticism, which focuses on “influences”, and the populist, which defined Lermontov as “the hero of timelessness”. The article provides an analytical review of the works of Russian thinkers about M. Yu. Lermontov such as: V. O. Klyuchevsky, V. V. Rozanov, Yu. N. Govorukhi-Otroka, P. P. Pertsov, S. N. Durylin, archimandrite Konstantin (Zaitsev), in which exegetical analysis of Lermontov’s texts prevailed, revealing hidden meanings, hints, allusions in the context of the Russian beginning of his work. Particular attention is paid to the article of V. O. Klyuchevsky about Lermontov as the beginning of the disclosure of the national essence of the poet’s heritage.

Keywords: Russian philosophical criticism, exegesis, exegetical analysis, Russian Origin, religiosity of M. Yu. Lermontov, V. S. Soloviev, D. S. Merezhkovsky, V. O. Klyuchevsky, Yu. N. Govorukha-Otrok, V. V. Rozanov, P. P. Pertsov, S. N. Durylin, archimandrite Konstantin (Zaitsev), A. S. Panarin, B. M. Eihenbaum, Russia Abroad.

Svetlana Mikhailovna Telegina — Bibliographer, Researcher of Lermontov’s works, Member of the Moscow Lermontov Society (svetlanatelegina@yandex.ru).

Е. И. Анненкова

«СОВМЕСТИМО ЛИ ИСКУССТВО И ХУДОЖЕСТВЕННОСТЬ С ХРИСТИАНСТВОМ...» (Размышления К. С. Аксакова и его современников)

В статье рассматривается проблематика литературно-духовных споров в общественной и эстетической мысли 1840–1850-х гг. Исследуются статьи К. С. и И. С. Аксаковых, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, эпистолярное наследие славянофилов; привлекаются также суждения об искусстве и религии В. А. Жуковского, П. А. Вяземского, В. Ф. Одоевского. Выясняется, что вопрос о том, совместимо ли художественное творчество с полной религиозной мирозерцания, становится к 1840-м гг. одним из центральных вопросов для русской культуры. Подобный взгляд на данное десятилетие выдвигается впервые. В статье он подтверждается разнообразными материалами: письмами, автобиографическими заметками, литературно-критическими и публицистическими статьями деятелей 1-ой половины XIX в. Привлечение поэтического творчества братьев Аксаковых (которое не становится, однако, предметом специального внимания) помогает увидеть актуальность для той поры таких проблем как соотношение эмпирической жизни и монашества; искусства и веры; индивидуального самосовершенствования и национального самосознания. Особое внимание уделено в статье славянофильскому восприятию последней книги Гоголя. Устанавливается, что именно «Выбранные места из переписки с друзьями» воссоздали напряженность общественных, эстетических и религиозных споров. Это был первый в русской литературе Нового времени опыт соединения стиля и образности духовной прозы с эстетическим самовыражением писателя. Подобная попытка непосредственного сближения литературы и религии расколола общество, вызвав и в славянофильской среде прямо противоположные суждения и оценки. Споры 1840–1850-х гг. зафиксировали сложность совмещения искусства и христианства и, вместе с тем, создали предпосылки для творческих, вполне успешных опытов подобного рода в русской литературе 2-ой половины XIX в.

Ключевые слова: искусство, христианство, романтизм, славянофильство, полемика, В. Жуковский, В. Одоевский, Аксаковы, А. Хомяков, И. Киреевский, филология, культура, иконопись, эпистолярное наследие, Россия, Запад.

Вопрос — совместимо ли искусства и художественность с христианством? — был сформулирован К. С. Аксаковым в наброске статьи, содержащей темы для дальнейших размышлений. Скорее всего, предполагалось рассмотреть историю искусства (первый пункт — «Искусство древних») и его виды. Но главный ракурс, который избирал автор, — отношения искусства и христианства. В наброске названы 10 разделов, в том числе такие как «Католицизм или Христианское язычество», «Протестантизм или Христианский иудаизм», «Возможность живописи только в религии католической...»¹ и др. Самый последний пункт предполагал, вероятно, концептуальное завершение рассматриваемых проблем и одновременно постановку насущного для автора вопроса: «Совместимо ли искусство и художественность с Христианством»².

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (elenannenkova@mail.ru).

¹ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 185–186.

² Там же. С. 186.

В. А. Кошелев, впервые опубликовавший рукопись, датировал ее концом 1840-х гг. К этому времени и эстетическая, и общественная позиция К. С. Аксакова вполне сложилась. Прогивопоставление Руси петровской и допетровской, убеждение в подражательности искусства в эпоху «после Петра» нашло выражение и в рассматриваемом наброске. Но было и нечто новое, что свидетельствовало об интенсивности аксаковских размышлений над вопросами, уже заявленными прежде. Достаточно определенно выражая свою позицию, Аксаков, вместе с тем, таким образом формулирует тезисы, что остается некий простор для размышлений. В постановке проблемы «Совместимо ли искусство и художественность с Христианством» присутствует открытость, невысказанный призыв к диалогу. Аксаков предполагает определенный ответ и все же не формулирует его однозначно.

Между тем, своеобразный отказ от искусства можно увидеть и в письме к С. М. Вилкопольской (предположительно — конец 1848 г.), где Аксаков благодарит корреспондентку за «доброе слово» о его драме «Освобождение Москвы в 1612 году» и поясняет, что драма трудна для понимания, так как жизнь является в ней «без всякой личности, без героя», и вновь обращается к вопросу о природе художественности: «Драма моя не есть художественное произведение: здесь искусство только средство, чтобы начертать такой высокий строй жизни (жизни русской допетровской Руси), какой не поддается силе художественной. Я не поэт и поэтом быть не хочу»³. И далее эта позиция, уже в теоретическом плане, выражена вполне однозначно, хотя и с оговоркой, что корреспондентка может быть не готова услышать подобную позицию: «Искусство, — Вы удивитесь, что я говорю это, который прежде так жил в поэзии, — искусство в настоящем смысле слова есть язычество и несовместимо с жизнью христианскою», и Аксаков поясняет, что суждение его относится прежде всего к русской жизни, «верую православною основанной», где искусство может принять лишь «служебный характер, как принимает оно в иконописи»⁴. При этом характеризует сказанные им «слова» как «темы», на которые, «если Бог даст», собирается дать подробные объяснения, что означает, что он чувствовал потребность задуматься и досказать эти сложные вопросы. В те же 1840-е гг. Иван Аксаков признавался: «Меня <...> ужасно тревожил и мучил вопрос о примирении искусства с религиею и наводил тоску, тягостную, невероятную...»⁵. Размышляя о русской культуре, протопр. А. Шмеман замечал: «Русская литература, а затем и вся русская культура, несомненно, пронизаны религиозной темой или хотя бы некоей религиозной тональностью. Вместе с тем в разговорах о религиозности русской культуры мало когда замечают, что в действительности для самой русской культуры гораздо чаще речь шла о *выборе между культурой и религией*, а не о религиозности самой культуры»⁶.

В ходе развития древнерусской культуры вопрос о выборе между религией и литературой, как известно, не вставал. Принятие христианства из Византии предопределило специфику русского просвещения: оно поддерживалось и распространялось



Константин Сергеевич Аксаков.
Литография П. Ф. Бореля, 1869 г.

³ Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 269.

⁴ Там же.

⁵ Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1994. С. 315.

⁶ Шмеман А., протопресвитер. Основы русской культуры. Беседы на РАДИО СВОБОДА. 1970–1971. М., 2017. С. 134–135. Здесь и далее курсив автора цитируемых строк — Е. А.



Портрет В. А. Жуковского.
Худ. Е. Р. Рейтерн, 1832 г.

прежде всего монастырским духовенством, поэтому «по своим внутренним особенностям, по своему содержанию образование древнерусского общества «имело исключительно религиозный характер»⁷. Замечая, что «Древней Руси не пришлось переживать долгого, сложного и часто очень мучительного процесса согласования культуры и христианства, христианизации эллинизма и эллинизации христианства», А. Шмеман констатировал, что византийское христианство было воспринято Русью одновременно и как вера, и как культура», и «присущий христианской вере *максимализм* оказался практически одной из главных основ новой культуры»; «русское христианство удивительным образом началось без школы и без школьной традиции, а русская культура как-то сразу оказалась сосредоточенной в храме и богослужении»⁸.

Неизбежность перехода от древнерусской культуры к новой эстетике и новому типу самосознания впервые отчетливо проявилась в «Житии протопыта Аввакума», где сыновнее отношение автора к агиографической

традиции перемешивалось с готовностью преодоления ее. Именно литературная одаренность протопыта и сделала видимой двуплановость текста: *писательское* слово обнажило, выразило тяготение автора к апостольству, в какие-то минуты уподобление себя с апостолу; *религиозное* же, житийное сознание бесконечно напоминало Аввакуму о его собственной греховности, однако форма выражения этого смиренного настроения также восходила не только к агиографической, но и собственно эстетической традиции. Период секуляризации культуры, наметившийся уже в переходный XVII в., в XIX-му приобрел вполне определенные черты, но тем самым и поставил художников Нового времени перед духовно-нравственным выбором, мировоззренческой и этической сложностью которого определеннее всего проявилась к 1840-м гг.

О. И. Матвеева, анализируя переписку Н. В. Станкевича, обратила внимание на его письмо к М. А. Бакунину от 25 августа 1837 г., где Станкевич, посетив пещеры Киево-Печерской лавры (по пути в Западную Европу), описывает свои впечатления: «Сегодня лобзал я нетленные мощи Нестора — и думал о Ключникове, Иоанна Многострадального, до половины зарывшего себя в землю, потому что дьявол, видя его чистоту и веру, искушал плоть его — и думал о Виссарионе. Наконец, видел Исакия, который плясал с бесами: один из них, по сказанию Патерика, до того был дерзок, что принял на себя лик самого Бога и вошедши в келью Исакия, сказал: да воспляшет Исакий с нами...», и Станкевич признается: «Чуть ли и со мною того же не будет. Я с чертом не плясал, это правда, но *Schonseeligkeit*, в виде всего высокого, так ошеломило меня и привело к такой бездне, что я и сам не знаю, как опомнюсь»⁹.

При этом фактор творческой индивидуальности играл немаловажную роль. Незразрешимые сомнения, кажется, совсем не коснулись В. А. Жуковского. В письме

⁷ Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 3.

⁸ Шмеман А., *протопресв.* Основы русской культуры. Беседы на Радио Свобода. 1970–1971. М., 2017. С. 75–76, 76–77.

⁹ Матвеева О. И. «Переписка» Н. В. Станкевича — литературный памятник эпохи. Избранные статьи. СПб. 2012. С. 208. Полный текст письма см.: Переписка Николая Владимировича Станкевича 1830–1840. Редакция и издание Алексея Станкевича. М., 1914. С. 638–639.

к Гоголю «О поэте и современном его значении» он говорит о «духе поэта», выясняя, что такое художественное творчество по отношению к христианскому учению. По убеждению Жуковского, отмечает современный исследователь, «дар художника производить неотразимое действие силой откровенной красоты на человеческие души есть призвание от Бога»; он цитирует слова поэта: «Творец вложил Свой Дух в творение: поэт его посланник, ищет, находит и открывает другим повсеместное присутствие Духа Божия», резюмируя: «Эстетическое понятие красоты в рассуждениях Жуковского приобретает религиозный смысл, и истинное призвание поэта не ограничивается только эстетическим заданием, но его исполнение простирается и в религиозную сферу»¹⁰. Обращая внимание на разность позиций мыслителей и художников 1840-х гг., И. А. Айзикова справедливо указывает и на «общность подхода к истории как некоему универсальному знанию, в котором свое место занимают философия, религия, этика и т. д.», а Жуковский именно в этом контексте «намечает связь истории и религии»¹¹, религия и поэзия рассматриваются как внутренне родственные в воздействии на человека сферы. Но к концу десятилетия скрытое напряжение духовно-эстетической проблематики ощущает даже Жуковский. В письме к А. С. Стурдзу он признается, что 1840-е гг. для него — новый этап жизни, «освященный чистым светом христианства», который всегда ему «был по сердцу», но при этом «был завешен <...> прозрачною завесою жизни: он проникал сквозь эту завесу, и глаза его видели, но все было завешено, и внимание более останавливалось на тех поэтических образах, которые украшали завесу, нежели на том свете, который один давал им видимость, но ими же и был заслонен от души, рассеянной их поэтической прелестью»¹². Проблемные коллизии 1840-х гг. вызревали подспудно еще в предыдущее десятилетие.

В 1838 г. В. Ф. Одоевский, откликаясь на просьбу Е. П. Ростопчиной написать в ее альбом «что-нибудь позадушевнее», признает, что она задала «претрудную задачу», однако он принимает «вызов»¹³, и далее предлагает уже собственное толкование ее вопроса, несколько опасаясь, что удивит свою корреспондентку, быть может, ожидающую другого. Задушевное он предлагает толковать не как сказанное «от души», а как выражение того, что «за душою». И для этого ему придется быть «проводником» к «другому, лучшему миру». Но предмет, который столь «велик и важен»,



Портрет В. Ф. Одоевского.
Худ. А. А. Покровский, 1844 г.

¹⁰ Ильин А. В. Понятие «дух поэта» в эстетике Жуковского 1840-х гг. // Научные труды Российской академии художеств. Вып. 15. Октябрь — декабрь 2010. Вопросы теории культуры. СПб., 2010. С. 112.

¹¹ Айзикова И. А. Жанрово-стилевая система прозы В. А. Жуковского. Томск, 2004. С. 307. См. также: Канунова Ф. З., Айзикова И. А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е годы). Новосибирск, 2001; Янушкевич А. С. В мире Жуковского. Творчество Жуковского как художественная система. М., 2006; Долгушин Д. В. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский. Из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009; Прозоров Ю. М. «Литературный язык получит помазание...». В. А. Жуковский над переводом Священного писания // Прозоров Ю. М. Классика. Исследования и очерки по истории русской литературы и филологической науки. СПб., 2013. С. 103–109; Он же. В. А. Жуковский в историко-литературном освещении. Эстетика. Поэтика. Традиции. СПб., 2017.

¹² Переписка В. А. Жуковского с А. С. Стурдзу. Одесса, 1855. С. 16.

¹³ Письмо впервые опубликовано: Турьян М. А. Русский «фантастический реализм». СПб., 2014. С. 179.

не может быть раскрыт в альбоме, и потому именно в письме Одоевский делится с Ростопчиной «задушевными» размышлениями. Он напоминает, что как-то в кабинете Ростопчиной увидел две книги, «в богатом переплете вроде молитвенников», услышал ее пояснение: «Это мое Евангелие» и увидел, что «то были Гюго и Байрон» и пожалел о ней. Напоминая корреспондентке о тех «минутах безутешной скорби», которые были в ее жизни, Одоевский задает вопрос: «В эти минуты, скажите, удовлетворил ли Вас Байрон? Нашли ли Вы в нем полную отраду, которая бы освежила, исцелила Ваш дух <...> Несмотря на свой поэтический талант, он не знал той живой силы, которая сокрыта в глубине души человека»¹⁴.

Полагая, что Ростопчина ожидает от него что-либо «мистическое, сансимонистское, гуманитарное, неохристианское или что-нибудь в том же роде, изобретенное людьми, которых тревожило беспокойное внутреннее чувство», он заключает: «Нет! Мои слова просты и безыскусственны, я решусь их выговорить: один путь к душевному спокойствию, к истинной силе, к высокому наднебесному состоянию духа, к пространнейшему развитию дарований, один путь, который низводит Небо в душу человека! Название этого пути так просто, так обыкновенно, так часто было употребляемо с насмешкой, оно: *Вера!* <...> Вера проста в своем основании, оно изображено четырьмя словами в Евангелии: *любовь к Богу и любовь к ближнему*»¹⁵. И далее, ставя вопросы, не заглушили ли любви к человеку «тщеславие, гордость и самолюбие», говорит о «необходимом условии всякого совершенствования», о «смирении — которого не знал или которое скрывал от себя и от других Байрон», и резюмирует: «Лишь тот, кто видит свою душевную нищету, лишь тот, кто скорбит о ней, может подвигнуться дальше»¹⁶. Говоря о необходимости молиться, прибавляя: «Не смейтесь, ради Бога». Как характерно это восклицание, рожденное допущением или уверенностью, что человек той поры не готов к смиренной молитве.

Одоевский упоминает и об искусстве: «Тогда из этого мира (мира веры и молитвы — Е. А.) является Поэтическое вдохновение, не похожее на те минуты *земного* жара, которое часто принимают за вдохновение»¹⁷. Интересно, что П. А. Вяземский, признавая в себе «какую-то неполноту, недоделку», допускал, что она могла быть не только «природной», но и «злоприобретенной художественными навыками и пагубной беспечностью»¹⁸. Не удивляет в этом контексте и признание К. С. Аксакова в письме к И. С. Тургеневу (1852): «Я откинул притязания на художественность, откинул их давно; всюду занимает меня только мысль; для нее я беру художественные формы как средство»¹⁹.

Размышляя о «двойственности» Церкви (о пребывании ее одновременно «в среде конечного и временного» и обращенности к «вечной и бесконечной жизни»), П. А. Флоренский замечал, что «филологический анализ всегда будет обнаруживать одну только земную, временную сторону Церкви, и понятно, что иначе не может быть. Ведь слова сами по себе вообще относятся к конечному и временному и не могут захватить бессмертное. Филологи правильно утверждают, что всякое слово, понимаемое буквально, подвергнутое, так сказать, химическому анализу, т. е. сведенное к первичным корням, непременно обозначает что-нибудь чувственное»²⁰. Прот. П. Хондзинский, рассматривая обсуждение в славянофильском кругу вопроса о страдании (возможно ли без страдания христианство) — обсуждение, развернувшееся в 1852–1853 гг. в переписке А. И. Кошелева, И. С. Аксакова, К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, — цитирует

¹⁴ Там же. С. 180.

¹⁵ Там же. С. 181.

¹⁶ Там же. С. 183.

¹⁷ Там же. С. 184.

¹⁸ *Вяземский П. А.* Полное собрание сочинений: В 12 т. СПб., 1878–1896. Т. IX. С. 247. См. также: *Моторин А. В.* Художественное вероисповедание князя П. А. Вяземского // *Христианство и русская литература. Сборник четвертый.* СПб., 2002. С. 209–249.

¹⁹ *Аксаков К. С.* Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 274.

²⁰ *Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // *Богословские труды.* 1974. Сб. 12. С. 79.

суждения о. Георгия Флоровского том, что «в русском церковном развитии святость и ученость оказались разомкнуты», и уточняет: «... Должно было бы говорить о разрыве между ученостью и святостью не столько в духовно-академической, сколько культурно-светской среде», а далее высказывает предположение, что богословие славянофилов «не есть возвращение к святым отцам», попутно замечая о Хомякове: «исходной посылкой» его богословия становится мысль о «святости счастья», что привело к своего рода «антиаскетике»²¹.

Думается, наследие славянофилов в аспекте рассматриваемой проблемы представляет особый интерес, не только подтверждая, но отчасти и уточняя позиции, высказанные уважаемыми авторами богословских трудов. В трудах и в практике жизни ранних славянофилов можно увидеть попытку обретения того идеала святости, который были заложены в Св. Писании и Предании и исканием которого была пронизана древнерусская культура (письменная словесность и иконопись); это то тяготение к духовному аскетизму, которое не только не исключало, но и предполагало радость. Поэтому точнее было бы говорить не об «антиаскетике», а о специфике аскетического сознания у светских мыслителей XIX — сознания, имеющего не только индивидуально личностное, но и общенациональное проявление, тем более что наше национальное самосознание также подвергается достаточно разнородным интерпретациям. Так, протопр. А. Шмеман писал о двух противоположных духовных и нравственных традициях, развивавшихся параллельно в России. Первую он назвал «исторической гордыней», прибавив к этому определению и «национальное самодовольство»; вторая, по его мнению, выражалась в «духовной неуспокоенности», «повижничестве», «зачарованности высшей Правдой»²². Взгляд со стороны на славянофилов, немало думавших и писавших о национальном самосознании, может усмотреть в их миропонимании ту же противоречивость. Однако ни «гордыни», ни «самодовольства» в деятелях раннего славянофильства мы не найдем, и это, думается, свидетельствует о том, что для характеристики общенационального сознания в целом категория гордыни так же вряд ли годится.

Если и допускать равноправие в национальном сознании двух тенденций (исторической гордыни и духовной неуспокоенности), то можно отметить, что русская литература умела выражать гораздо более тонкое и сложное их взаимоотношение:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь Небесный
Исходил, благословляя²³.

Сторонний взгляд в известных строках Ф. И. Тютчева может усмотреть гордость избранностью, но вряд ли взгляд изнутри согласится с подобной характеристикой.

Не обсуждая целенаправленно и специально тему искусства / христианства, славянофилы — совокупностью своих трудов — создали в 1840–1850-е гг. основанную на «славяно-христианских»²⁴ началах концепцию, которая объективно выявляла

²¹ Хондзинский П., *прот.* «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016. С. 172.

²² Шмеман А., *протопресв.* Основы русской культуры... С. 34, 36, 37.

²³ Тютчев Ф. И. Лирика: В 2 т. Изд. подготовил К. В. Пигарев. М., 1966. Т. I. С. 161.

²⁴ См.: Котельников В. А. И. В. Киреевский: «Славяно-христианское» направление на фоне новоевропейской цивилизации // Христианство и русская литература. Взаимодействие этно-культурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб., 2010. С. 26–97.

сложность данной коллизии. Это известное славянофильское противопоставление «начал просвещения русского» и «просвещения народов европейских», наиболее последовательно сформулированное И. В. Киреевским: «односторонности силлогических построений», «самовластвующему рассудку», «раздвоению духа, раздвоению мыслей» противостоит «полнота и цельность умозрения», «живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни», «стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего»²⁵.

«Раздвоение духа», которое могло восприниматься как проявление сложности человеческой личности, для художника Нового времени оказывалось притягательно. Радование же славянофилов за возрождение единства культуры, сложившейся в рамках Древней Руси, не знавшей разлада между литературой светской и церковной, воспринималось подчас как возврат к старине, уже исчерпавшей свой эстетический потенциал. На самом деле, славянофилы угадывали большую глубину и сложность вопроса. Говоря о преобладании и одностороннем развитии рассудка в «нашем мнимом просвещении», А. С. Хомяков употребляет понятие, основополагающее для славянофильских трудов, — «полнота», а рассуждает о ней в статье, посвященной вопросу о возможности или невозможности в настоящее время «русской художественной школы». Полнота «разумного развития», обусловленная пребыванием внутри христианского вероучения, понимается как необходимое условие художественного развития. Перечисляя такие определения как «живительная сила», «животворная способность», «сочувствие», «жизненное единство» «живое единство», «братство»²⁶, Хомяков толкует их как те составляющие жизни, без которых невозможна и «русская художественная школа». Искусство предстает как «образ самосознающейся жизни»²⁷, и, следовательно, полагает он, «у нас, при разрыве между жизнью и знанием, оно невозможно»²⁸. Единственный путь преодоления подобного тупика — «возрождение жизненных начал в самих себе»²⁹.

Особую остроту вопрос о соотношении искусства и христианства начинает приобретать в середине 1840-х гг. Назревая достаточно давно, он вышел на поверхность в это десятилетие, бесповоротно расколов русское общество после выхода в свет книги Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Годы, предшествовавшие выходу ее в свет, (о подготовке книги знал лишь узкий круг друзей писателя), потенциально готовили развернувшуюся полемику, но для многих участников споров столь резкое столкновение мнений оказалось, однако, неожиданным. Интересен в этом отношении и духовный, и одновременно служебный опыт Ивана Аксакова. Если Константин нигде не служил и реализовал свои дары (в полной ли мере — другой вопрос) на поприще историка, публициста, литератора, то Иван, закончив Училище Правоведения в Петербурге (1842), несколько лет служит: вначале чиновником уголовного департамента Правительствующего Сената, с осени 1848 г. — министерства внутренних дел; при этом находится в постоянных разъездах по России с разными поручениями, побывав при этом в Астрахани, Калуге, Бессарабии, Ярославской губернии³⁰, неоднократно побуждая и старшего брата «проездиться по России».

В письмах его к родным устойчивыми оказываются две темы. Одна — служебные обязанности, вторая — «беспокойная внутренняя жизнь»³¹. На самом деле, эти темы не просто связаны, а неотделимы друг от друга. Аксаков не столько описывает

²⁵ Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 209, 217, 237

²⁶ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 136, 145, 146.

²⁷ Там же. С. 138.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 152.

³⁰ Иван Сергеевич Аксаков. Материалы для летописи жизни и творчества. Под ред. С. В. Мотина. Вып. 1–3. Уфа, 2010–2011. См. также: Тесля А. А. Последний из «отцов»: Биография Ивана Аксакова. СПб., 2015.

³¹ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1988. С. 39.

конкретные дела, сколько констатирует свое отношение к ним, анализирует самого себя в этих занятиях. Он признается, что занят «бесперывной внутренней переработкой»³². Потребность в рефлексии, иногда утомительная для самого Аксакова, давала ему возможность размышлять о разнообразных вопросах, находящихся за пределами его насущных трудов, но актуальных для культурной и духовной жизни той поры. Это было связано, прежде всего, с поэтическим творчеством самого Аксакова; в письмах к родным он нередко помещает только что написанное им то или другое стихотворение, чаще всего критически его оценивая, но замечая при этом, что поэтический текст выражает его умонастроение, внутренние борения духа. Поэтому лирика Аксакова достаточно интересна не только сама по себе, но и как явление времени, которое, несмотря на то, что приобрело репутацию прозаического десятилетия, испытывало потребность в эстетическом воплощении тех настроений, которые, на первый взгляд, казались исключаяющими друг друга, а на самом деле таковыми не являлись. Это искание дела, «зуд проектов» (как сказал когда-то о себе Аксаков) и одновременно — бесконечные сомнения как в результативности труда, так и в собственно поэтическом даре. Личность Аксакова, в этом отношении, наиболее интересна и репрезентативна для своего времени: в ней — объективно — обнажилась сложность взаимодействия в переходную эпоху художества — жизненного дела — духовного труда.

Как правило, Аксаков достаточно осторожен в характеристике явлений, существо которых не уместается в привычные определения. Он может дать резкую, безапелляционную характеристику общественной жизни («Ах, Господи Боже мой, все так гнусно и скверно, а у нас в Москве все так же пусто, бездейственно, что не знаешь, что делать, куда приклонить голову в России!»³³, в вопросах же духовных не берет на себя смелость выносить однозначные оценки. Прочитывая высказывание Н. Н. Шереметевой о том, что «Смирнова не совсем на пути христианском», он комментирует: «Точно будто бы путь христианский легкая вещь; да кто же на нем? И как можно так легко говорить о пути христианском; лучше молчать об этом страшно серьезном деле...»³⁴. Это не мешает самому Аксакову серьезно размышлять о тех же вопросах и делиться своими думами о «пути христианском», а также — о месте в нем художественных занятий: «Много труда и душевных страданий стоит самый крошечный дар!»³⁵. Константину пишет в ноябре 1845 г.: «Калужская жизнь для меня очень, очень скучна и тяжела по непрестанному принуждению <...> Но зато я большую часть времени провожу дома, и кажется мне, что мое одиночество не бесполезно для меня, я чувствую свое полное развитие и созревание»³⁶. Несколько раньше как о проявлении душевного «созревания» было сказано: «... я убил в себе самонадеянность»³⁷. А обращаясь к брату, продолжает: «Да, постоянно погружаясь в самого себя, в постоянном созерцании жизни, всех ее мелочей и чужой природе, я чувствую, как серьезность (Ernst) и строгость проникают мне в душу, и безумные речи, речи на ветер не так легко сходят с языка, как бывает. Я еще строже слежу за собой и, по выражению Св<ященного> Писания, «распинаю в себе ветхого человека со страстями и похотями»»³⁸.

В этом же письме Аксаков объясняет, почему прежде сложно шла работа над поэмой «Мария Египетская», а теперь он готов взяться за ее продолжение: «Я <...> понял, что недаром мне не писалось! В самом деле, когда я стал себе воображать ее в пустыне, постепенное отпадение всех скверностей человеческой природы, когда она явилась мне столь очищенной, на такой высоте и вместе с тем в таком высоко-поэтическом образе, что от одной мысли занимался дух, трепет пробегал по телу, и мне случалось молиться, чтоб я в состоянии был достичь той высоты поэзии

³² Там же.

³³ Там же. С. 237.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 200.

³⁶ Там же. С. 206, 207.

³⁷ Там же. С. 200.

³⁸ Там же. С. 207.

и гармонии, которая мне неясно виделась. И я понял, что мне нужна большая зрелость и многое нравственное улучшение»³⁹. Уже начав работу над поэмой, Аксаков откладывает ее, намереваясь собрать «все сведения о Египте христианском»⁴⁰. Жизнь Марии-грешницы, уверен он, должна быть насыщена некими реалиями («ведь она жила же в действительности»), а вот 2-я часть сюжета, о пребывании Марии в пустыне, не требует описаний «условий местности и времени» — «образ святости так огромен, так просторен и пустынен, что эти условия мне не нужны»⁴¹. Но выясняется, что именно путь к святости, его изображение оказывается не только самым трудным, но и недостижимым для художника. Образ Марии Египетской предстал в таком «высоко-поэтическом образе», по сути, в образе святости, что Аксаков мог бы сказать вслед за Жуковским: «И обессиленно безмолвствует искусство...». Как известно, древнерусская культура (иконопись и агиография) с подобной задачей справлялись. Светское искусство Нового времени должно было накапливать свой собственный опыт, не всегда выходя к искомому результату. Образ Марии Египетской Аксакова-поэта и привлек, прежде всего, тем резким переломом, который произошел в ее жизни. Святость, обретенную в результате многолетнего покаяния, вероятно, хотелось и постигнуть, и воссоздать. Но работа над поэмой не была продолжена. Так и Гоголь в эти же годы будет преодолевать власть над собой прежнего, собственно литературного слова, которое — в духовном отношении — могло подчас осознаваться и как «слово гнило». А другое — «слово живо» — как угадывает писатель, обретается нередко в ходе долгого молчаливства. Хотя как же замолчать писателю? Тогда, вероятно, основную нагрузку на себя берет эпистолярное слово, позволяющее объяснить новое мироощущение: свое духовное состояние, устремление к самосовершенствованию Гоголь характеризует именно в письмах. И лишь затем в литературном тексте излагается определенная позиция: «Беда, если о предметах святых и возвышенных станет раздаваться гнилое слово; пусть уже лучше раздаётся гнилое слово о гнилых предметах. Все великие воспитатели людей налагали долгое молчание именно в те поры и в то время, когда больше всего хотелось им пощеголять словом и рвалась душа сказать много полезного людям. „Наложи дверь и замки на уста твои, говорит Иисус Сирах...“»⁴². Сам Гоголь, правда, выходит из своего долгого молчания, не дожидаясь задуманного результата и, скорее всего, намеренно: современному человеку, который охладел и стал почти «бесчувствен», требовалось слово не только живое, но провоцирующее, задирающее, вызывающее моментальный отклик. И потому автору «Выбранных мест...» казалось, что он должен спешить, не дожидаясь, пока отыщет спокойное, благодное слово.

А Иван Аксаков начинает читать «все путешествия по Египту, Муравьева, Норова, историю первых веков христианства»⁴³, но размышления о Марии Египетской возникают подчас в совершенно ином контексте. Беседуя, нередко споря в Калуге с А. О. Смирновой, «губернаторшей» (которую и Гоголь постоянно просил присылать ему описания калужских «типов» и различных житейских коллизий), Аксаков, чуть ли не неожиданно для самого себя, сравнивает бывшую фрейлину, покоривших всех русских поэтов сочетанием красоты и ума, с Марией Египетской, во всяком случае, два эти имени не случайно оказываются рядом в письме к родным. Он передает свои разговоры с калужской губернаторшей о религии и замечает горделивость Смирновой тем, что она «поутру и ввечеру читает молитвы и „Отче наш“, любит свое семейство и помогает бедным <...> что она ведет христианский образ жизни»⁴⁴. Все это вызывает у Аксакова чуть ли не отвращение. Скорее всего, он напомнил ей о необходимости истинного покаяния, в том числе, о Марии Египетской и записал слова

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 291.

⁴¹ Там же.

⁴² Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л., 1952. Т. VIII. С. 232.

⁴³ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. С. 315.

⁴⁴ Там же. С. 318.

Смирновой о том, что «Бог милосерд, что сокрушаться духом не следует, что каяться, подобно Марии Египетской», ей не по силам, значит, ей это не дано, надо только ходить в церковь и исполнять обряды, не рассуждать, что каждый делает по силам <...>, что нельзя всем жить монахом, подобно мне...»⁴⁵.

В запале спора и Аксаков, и Смирнова провоцировали друг друга на высказывания более резкие, чем испытываемые при осмыслении проблемы ощущения, но приведенный фрагмент письма и некоторые другие свидетельствуют о напряженности духовных размышлений Аксакова той поры. А один из аспектов этих размышлений — вера, понятие святости и возможности искусства.

Аксаков описывает посещение Оптиной пустыни, признаваясь, что «было отрадно видеть» «порядок, чистоту и благочиние необыкновенное»⁴⁶ трудящихся монахов, при этом замечает: «Может быть, я ошибаюсь, но мне кажется, что на самых лицах их изображается мир, покой, какое-то скромное довольство участью. Разумеется, это не всякому годится, и если б я пошел в монахи, то сделался бы схимником, молчалиником или чем-нибудь подобным, а такое мирное житие не удовлетворило бы меня...»⁴⁷. Он словно примеряет путь Марии Египетской и к себе, но признает, что схимничество и молчаличество вступает в противоречие с его природой поэта и служителя делу.

Самое интересное в этом эпизоде духовной жизни Ивана Аксакова то, что и ход мыслей, и итог их, действительно, почти буквально совпадают с теми размышлениями Гоголя, которые предваряли работу писателя над «Выбранными местами...» и выводили к ней.

Личность Гоголя — предмет постоянных аксаковских размышлений⁴⁸. На первый взгляд, это вызвано письмами родных, прежде всего, Сергея Тимофеевича Аксакова, которого уже с начала 1840-х гг. беспокоило «новое» направление Гоголя — усиление религиозных настроений писателя. Откликаясь на одно из таких писем, и Иван выражал тревогу: «...Я все-таки боюсь, что новое его направление или не новое, потому что у него это дальнейшее развитие его души, не повредило бы ему в его созданиях. При этом глубоко серьезном углублении в самого себя не забудет ли он мир внешний?»⁴⁹. Постоянная забота самого Ивана о некоем равновесии мира внутреннего и внешнего побуждает его усомниться в том, что внутреннее всегда приоритетно: не случайно, признаваясь родным в своих душевных побуждениях и сомнениях, он одновременно и удерживал себя от излишних откровений. Но «Выбранные места...» Гоголя буквально потрясли Аксакова. Он единственный из семьи в год выхода книги оказался готов понять и принять ее, сам формулируя исток и существо столь разнородного отношения к книге в семье: «Мне кажется, я свободнее вас»⁵⁰. Главная же причина заключалась в том, что его собственное духовное развитие оказалось в чем-то идентичным гоголевскому. Его «возня» с самим собой, «внутреннее беспокойство», сомнения, размышления о вере и жизни, об искусстве и религии — не только предопределили понимание сложной для читателей той поры книги, но явились свидетельством того, что Гоголь выразил в «Выбранных местах...» не свое лишь духовное состояние, но и умонастроение времени, которое уже зарождалось, хотя и не предопределяло явно каких-либо конкретных жанровых и стилевых форм, способных выразить поиск путей сближения веры и искусства⁵¹.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 295.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ См.: Анненкова Е. И. Гоголь и Аксаковы. Лекция. Л., 1983. С. 40–48; Греков В. Н. Судьбы таинственны веленья... (Философские категории в публицистике славянофилов). М., 2011. С. 188–214.

⁴⁹ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. С. 75.

⁵⁰ Там же. С. 344.

⁵¹ О «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя в контексте русской литературы и русского общества см.: Анненкова Е. И. Гоголь и русское общество. СПб., 2012.

Аксакова привлекло не только то, что Гоголь «мирит искусство с религией»⁵² — это, как помним, вопрос аксаковский, так или иначе задевший всех членов семьи; но более всего Ивана порадовало то, что подобный вопрос (об искусстве — церкви — мире) поднят художником. «Отчего же одному Филарету или Иннокентию, вопрошал он, можно писать проповеди...»⁵³. Сочинение Гоголя открывало новый путь и для литературы, и для самой жизни: «На меня он подействовал, точно будто новое поприще деятельности открылось для моей души»⁵⁴.

Книга Гоголя, по Аксакову, может свидетельствовать, что новое направление писателя не помешает ему закончить работу над «Мертвыми душами»: «Что, если «Мертвые души» явятся, если просветленный художник уразумеет всю жизнь, как она есть, со всеми ее особенностями, но еще глубже, еще дальше проникнет в ее тайны, не односторонне, не увлекаясь досадой или насмешкой, — ведь это должно быть что-то исповински-страшное. 2-й том должен разрешить задачу, которой не разрешили все 1847 лет христианства <...> Меня увлекло и увлекает благоухание той сферы духа, в которой обретается и к которой зовет Гоголь»⁵⁵.

Автор «Выбранных мест...» пытался убедить современников в необходимости и возможности основать не только частную жизнь человека, но и жизнь государства «на чистейших законах христианских». Аксаков допускает, что спасительным мог бы быть союз художества и религии. Но и придя к некоему итогу (нередко под впечатлением именно эстетического чувства), он умудряется поставить этот итог под сомнение, признавая и даже сетуя, что в процессе жизни не остается, не сохраняется у него ни одного «заветного убеждения». Размышляя в 1848 г. о язычестве и христианстве, обращает внимание на «веселую сторону <...> языческого быта», которую «не переменял» и креститель Руси князь Владимир, напротив, «еще пригнул их (игры и веселье — Е. А.) теплом, пролившимся в быт от нового учения...»⁵⁶. Однако далее замечает: «Но строже и строже становится время; не может, не должен народ оставаться в этом состоянии бессознательного, цельного быта...». «Где же она, — эта граница примирения быта с требованиями религии?..»⁵⁷ — ставится вопрос. В этом же контексте встречаем фразу: «Последние времена искусства пришли...»⁵⁸. Признать, что права искусства могут быть потеснены, для Ивана невозможно. Поэтому он почти завидует старшему брату: «Станный человек Константин! Он удивительно как способен удовлетворяться идеею!.. Придет ему мысль о равнодушии к искусству, и он становится равнодушен! Я понимаю очень хорошо сам значение искусства, но чувствую, что этот взгляд убивает жизнь. Мы разрушаем храм и остаемся без храма, без веры, без богослужения... Потому что живая жизнь не мирится со строгим христианским учением»⁵⁹. Но при этом пишет родным о Св. Григории Богослове: «Это решительный поэт! Как я ему обрадовался! Советую Константину обратить на него внимание и Гоголю также»⁶⁰. Одному — чтобы не отрицал искусство, другому, чтобы не сомневался, что с христианством оно совместимо. А сам все-таки вновь предается своим непростым размышлениям о соотношении столь разных форм человеческого бытия. Описав посещение Югской пустыни, констатирует, что «в этих общежительных пустынях отраднее быть, нежели в монастырях обыкновенных. — Показать бы коммунистам эти христианские фаланстеры», но в итоге вновь ищет более непосредственной связи жизни и монастыря: «Велико значение монастырей, хранящих подле суетливой жизни идеал другой, совершеннейшей жизни, строгой тишины, неизменно-ровное

⁵² Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. С. 344.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 347–348.

⁵⁶ Там же. С. 405.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. М., 1994. С. 180.

⁶⁰ Там же. С. 40.

течение дней. Но все же, повторю и здесь, не для монастырей и пустынь только явилось христианство»⁶¹.

Аксаков работу над «Марией Египетской», как уже отмечалось, не завершает. Но испытанное им ощущение уникальной духовной цельности жизни, рожденное чувством приобщения к полноте христианского вероучения, найдет в дальнейшем воплощение в совсем иной сфере его деятельности, далекой, на первый взгляд, от поэтического творчества, — в публицистике и издательских трудах 1860–1880-х гг.⁶². Именно там, как оказалось, потребовалась цельность его личности, которую в журналистике, пожалуй, сохранить труднее, чем в художественных занятиях. Совершая же свои поездки по России в 1840-е гг., в том числе, занимаясь изучением раскола (в Бессарабии и в Ярославской губернии), Аксаков обращает внимание на характер религиозного чувства, на отношение к церкви — как они проявлялись в народной и купеческой среде.

Так, Аксаков рассказывает о сыне «мещанина Серебренникова», который «томится жаждой просвещения»⁶³, при этом констатирует, что заметил в молодом человеке некоторое равнодушие к религии и «указал ему на современное состояние Европы, и предостерег его, чтобы он на пути к просвещению держался бы Веры и Церкви как якоря; в противном случае поток унесет его»⁶⁴. И сразу вслед за этим высказывает соображение о возможной теме художественного произведения: «А ведь хорошая задача была бы для повести или драмы — изобразить эти две противоположности: пресыщенное европейское просвещение, сознающее свою гнилость, и молодую жажду просвещения, дерзко и безрассудно разрывающую связь с тем цельным и здоровым бытом, которого не коснулось просвещение (само собой разумеется, что я не говорю тут о просвещении светом веры: это другая статья, это другой вопрос о том, в каких отношениях между собою находятся религиозная сторона христианского народа с невежеством того же народа и как они взаимно друг на друга действуют?)»⁶⁵.

Современные исследователи отмечают, что молодого Аксакова смущало и настаивало «преобладание внешнего над внутренним в церковном опыте русского человека»; они акцентируют внимание на том, что «леность веры, бытовую обрядность и формализацию религиозного опыта Аксаков отметит как странную особенность современной церковной жизни, которая, исходя из духовной логики и православной традиции, с ее ориентацией на мистико-аскетический опыт личности, не должна бы возникнуть»⁶⁶. В 1840-е и в первой половине 1850-х гг. своеобразным антиподом,



Иван Сергеевич Аксаков.
Фотография 1860-х гг.

⁶¹ Там же. С. 46. См.: *Набатчикова И. А.* «Не для монастырей и пустынь только явилось христианство...». Религиозные взгляды И. С. Аксакова в письмах к родным 1849–1856 годов // *Религиозные и мифологические тенденции в русской литературе XIX века*. М., 1997. С. 112–120.

⁶² См.: *Бадалян Д. А.* «Против течения...»: феномен публицистики Ивана Аксакова в общественной жизни России 1850–1880-х годов // *Дальний Восток, близкая Россия: Эволюция русской культуры — взгляд из Восточной Азии*. Белград, Сеул, Сайтама, 2015. С. 11–24; *он же.* «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике 1870 — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016.

⁶³ *Аксаков И. С.* Письма к родным. 1849–1856. С. 71.

⁶⁴ Там же. С. 72.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Кара-Мурза А. А., Жукова О. А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М., 2011. С. 19.

а скорее, дополнением внешней стороны церковной жизни оказывается напряженная внутренняя жизнь человека своего времени, которая была явлена, в том числе, в письмах И. Аксакова. Он мог, в отличие от Константина, чуть ни все подвергнуть сомнению и писал брату: «Я вообще того убеждения, что не воскреснет ни русский, ни славянский мир, не обретет цельности и свободы, пока не совершится внутренней реформы в самой церкви, пока церковь будет пребывать в какой-то мертвенности, которая не есть дело случая, а законный плод какого-нибудь органического недостатка...»⁶⁷. В более раннем письме Константину, от 19 февраля 1850 г., оспаривает мнение брата «об исключительном чтении духовных книг» в народной среде: «их дело только смирать буйство ума и духа, а уму должна быть своя живая пища»⁶⁸. Он мог сказать, что не осталось для него «ни одной человеческой истины, о которой нельзя было бы сказать pro et contra»⁶⁹. Но мышление И. Аксакова всегда исторично, обращено к конкретному моменту, к движущейся, живой истории. Поэтому в 1860–1870-е гг. он и славянский, и русский миры измеряет духовно-историческим критерием, приходя к убеждению, что вера и этическая цельность народа выдержали испытание историей. В 1840-е же годы, еще раз отметим, именно книга Гоголя стала для него тем уникальным явлением, которое разрешало целый ряд сомнений, касающихся церкви – жизни – литературы.

Можно сказать, что Аксаков явился идеальным читателем «Выбранных мест...» во время выхода их в свет. Сама сфера его деятельности (служебной и поэтической), его личность (погаенный и одновременно тяготеющий к обнаружению внутреннего мира), аксаковская «строгость к самому себе»⁷⁰ оказались готовы не только к тому, чтобы принять новую книгу Гоголя, но также понять и объяснить главный ее нерв, авторскую интенцию. Сам занятый внутренним становлением, Аксаков воспринял книгу как итог «долгого душевного воспитания» автора, приведшего к сближению художества и религии.; он ощутил в «Выбранных местах...» «воздух горних обителей искусства»⁷¹. Совсем недавно (в сентябре 1846 г.) он признавался, что «вопрос о примирении искусства с религиею», наводил на него «тоску, тягостную, и невероятную»⁷². Гоголь, с его новой книгой, подействовал так, «точно будто новое поприще деятельности открылось для <...> души»⁷³. «Что меня радует? – ставит вопрос Аксаков и поясняет, – То, что он мирится и мирит искусство с религией, что он продолжает “Мертвые души”»⁷⁴.

И. В. Киреевский (в статье 1845 г. «Обозрение современного состояния литературы») высказал убеждение, что в настоящее время «изящная литература составляет только незначительную часть словесности» и имеет смысл «обращать более внимания на произведения философские, исторические, филологические, политико-экономические, богословские и т. п., чем собственно на произведения изящные»⁷⁵. В этом контексте духовная философия восточных отцов церкви, «философия прямо и чисто христианская», мыслилась как приоритетная составляющая духовного дела. Иван же Аксаков, прочитав книгу Гоголя, замечает, что автор говорил в ней «тем языком, которым невольно заговорит душа, когда проникнется серьезным значением жизни, когда все станет в ней важно и торжественно. Гоголь прав и является в этой книге как идеал художника-христианина, которого не поймет Запад так же, как не поймет этой книги. Что за язык, Господи Боже мой, что за язык! Упиваться можно этим языком, лучшим всяких стихов. Seriously надо взглянуть на эту книгу.

⁶⁷ Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. С. 453.

⁶⁸ Там же. С. 112, 113.

⁶⁹ Там же. С. 307.

⁷⁰ И. С. Аксаков – Н. Н. Страхов. Переписка. Сост. М. И. Щербакова. М., 2007. С. 7.

⁷¹ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. С. 344.

⁷² Там же. С. 315.

⁷³ Там же. С. 314.

⁷⁴ Там же. С. 344.

⁷⁵ Киреевский И. В. Избранные статьи. С. 127.

Она способна пересоздать многих. Совестно становится перед этой торжественною, важною тишиною, когда вспомнишь о наших скороспелых трудах, крикливых восторгах и всякой мелочной душевной возне»⁷⁶. «Душевная возня» меркнет перед этой книгой. Но свою «душевную возню» знал и Гоголь, и она, в известной мере, породила «Выбранные места...». Аксаков, в ходе чтения книги, как видим, находит для подобного процесса другое определение — «долгое душевное воспитание».

Откликаясь на письмо родных, которых и удивило, и огорчило столь позитивное его отношение к книге, Иван не случайно замечает: «Мне кажется, я свободнее вас»⁷⁷. Он, действительно, в служебной своей деятельности встречаясь с достаточно широким и разнообразным кругом людей, обрел способность, не отказываясь от убеждений, иногда корректировать свои взгляды. Поэтому и отношения искусства / веры; мира / церкви; слова художника / слова проповедника — это предмет постоянных размышлений, поиск ответов на многочисленные вопросы. В эпистолярном диалоге с родными он даже противопоставляет Гоголя «Филарету и Иннокентию»: им можно «писать проповеди, которыми всякий восхитается, но которым никто не верит и никто не следует, потому что проповеди их — пустые слова, не приобретенные жизнью, не выстраданные, не выведенные как результат долгого душевного воспитания. Гоголь мне ближе»⁷⁸. Признавая, однако, что «Гоголь еще не вполне установился», он чувствует, что это обусловлено не только сложностью духовного пути, но и природой художника, тем более настаивая на том, что писатель открывает для искусства новые пути: «И какой высокий, чудный образ художника предстает перед глазами! На какую неизмеримую высоту возносит он с собою искусство и служителей искусства... < ... > На меня он подействовал, точно будто новое поприще деятельности открылось для моей души < ... > Меня увлекало и увлекает благоухание той сферы духа, в которой обретается и к которой зовет Гоголь»⁷⁹.

Однако книга Гоголя не оставляет Аксакова в состоянии духовно-эстетического умиротворения, а пробуждает новые вопросы, прежде всего, о нем самом, о соотношении внутренней и внешней жизни, о стоянии перед выбором: «или стать безбожником, или сделаться отчаянным аскетом», поскольку не может признать «ничего не разрешающее примирение, этот нравственный комфорт»⁸⁰.

Уже приходилось писать о том, что семья Аксаковых, за исключением Ивана, не приняла гоголевскую книгу⁸¹. Однако реакция на «Выбранные места», если рассматривать ее в контексте 1-ой половины XIX в., показательна и не так проста, как может показаться на первый взгляд. Всех удивила позиция Ивана, но другие члены семьи, объединенные критическим отношением к книге, отреагировали именно на неожиданную и сложную природу нового сочинения писателя, обратив особое внимание на проявление авторского начала в тексте.

Сергея Тимофеевича еще до выхода «Выбранных мест» настораживали письма Гоголя; он высказывал опасение, как бы избыток религиозного чувства не оказался губителен для художника. Откликаясь на новое умонастроение писателя, отразившееся в письме от 28 декабря 1841 г., он замечал: «Отсюда начинается постоянное стремление Гоголя к улучшению в себе духовного человека и преобладание религиозного направления, достигшего впоследствии, по моему мнению, такого высокого настроения, которое уже несовместимо с телесным организмом человека»⁸². В августе 1846 г., узнав, что готовится издание новой книги Гоголя, писал Ивану: «Увы, исполняется мое давнишнее опасение! Религиозная восторженность убила великого художника...»⁸³.

⁷⁶ Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. С. 342.

⁷⁷ Там же. С. 344.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 344, 348.

⁸⁰ Там же. С. 349.

⁸¹ Анненкова Е. И. Аксаковы. СПб., 1998. С. 302–362.

⁸² Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 3. Т. М., 1986. С. 49.

⁸³ Там же. С. 173.

Подобное суждение именно со стороны старшего Аксакова неслучайно: он признавался, что вся его жизнь «освещалась и согревалась поклонением искусству»⁸⁴. Вера Аксакова усмотрела в книге «католический взгляд» на женщину и женскую красоту. Константин (о чем еще будет сказано) увидел в «Выбранных местах» отступление от эстетической правды, не допускающей, с его точки зрения, столь непосредственного и даже гиперболизированного выражения личности автора на страницах литературного произведения. Можно видеть, что в аксаковских откликах — объективно — оказались обозначены достаточно сложные вопросы. Чтостораживало современников в гоголевском тексте — степень его неожиданности или попытка автора создать новую эстетику, которая может разрушить художественность? Религиозное чувство художника может ли быть отлично от религиозного чувства как такового? в какой мере конфессиональные различия могут влиять на эстетику текста?

Проступившие в ходе обсуждения книги вопросы, на которые определенного, тем более однозначного ответа не давала ни гоголевская книга, ни обсуждение ее критиками и рядовыми читателями (а множественность откликов и непримиримость споров были, пожалуй, уникальны) свидетельствовали о том, что к середине столетия вопрос художества / христианства уже в полной мере обозначился как проблемный и по-своему первостепенный. В «Выбранных местах» проявилась насущность, в том числе общественная, религиозно-эстетической проблематики, которая во 2-ой половине XIX в. уже никого не будет удивлять.

В этом отношении письмо К. С. Аксакова к Гоголю по поводу «Выбранных мест» заслуживает внимания. Он пишет его в мае 1848 г., то есть спустя почти полтора года после выхода книги в свет. Но именно в это время Гоголь возвращается в Россию, совершив давно задуманное им путешествие в Святую землю, посетив затем родные края и прибыв в сентябре в Москву. Аксаковское письмо, можно сказать, встречает Гоголя сразу, как только тот возвращается из-за границы (из «чужих краев») и находится в это время в Васильевке.

Первая фраза в письме Аксакова: «Наконец Вы в русской земле, любезнейший Николай Васильевич, наконец я пишу к Вам — и не за границу!»⁸⁵ Признается, что писал сразу по выходе книги, и «довольно жестко», «и много», но «не кончил письмо, не отправил и не сохранил», а «невысказанные слова» остались в душе. Теперь же, полагает Аксаков, пора высказаться и «полная откровенность необходима»⁸⁶. Новый вариант письма оказался также достаточно жестким, в чем-то, можно признать, субъективным и несправедливым. Критик увидел в «Выбранных местах» «ложь» — «не в смысле обмана и не в смысле *ошибки*», а «в смысле *неискренности* прежде всего», увидел гордость смирения, отсутствие простоты, «презрение к русскому простому народу»⁸⁷. Однако логика суждений Аксакова — в аспекте рассматриваемой проблематики — симптоматична: она порождена готовностью постичь тайну отношений художества и христианства, надеждой, что «тайна» может быть раскрыта (или по крайней мере, охарактеризована) и, вместе с тем, ощущением, что не все в этой тайне постижимо. Аксаков, на первый взгляд, вполне определенно формулирует свою позицию, укрепившуюся в 1840- гг.: «Я оставил немецкую философию, русская жизнь и история стали мне еще ближе, и главное, основное для меня то, о чем Вы думаете и говорите, — вера, православная вера»⁸⁸. Но Гоголя он упрекает в том, что тот «погрешил» своим «достоинством, даром, *художничеством*»⁸⁹: «Перестав писать и подумав о подвиге жизни, вы, в подвиге личной вашей жизни, себя сделали предметом художества; но это вопрос другой, и то самое, что было искренно в искусстве, стало

⁸⁴ Русский художественный архив. 1892. Вып. 3. С. 130.

⁸⁵ Переписка Н. В. Гоголя: В 2. М., 1988. Т. 2. С. 95.

⁸⁶ Там же. С. 94.

⁸⁷ Там же. С. 96.

⁸⁸ Там же. С. 98–99.

⁸⁹ Там же. С. 97.

ложью в жизни»⁹⁰. Аксаков требует от писателя полноты служения православной вере и полноты художества, не замечая, что в его же письме присутствует и интуитивное понимание если не невозможности, то сложности совмещения двух «служений». Это наиболее явственно проявляется в тех случаях, когда он говорит о гордости, смирении и «красоте смирения». Упрек Гоголю: «... Вам прямо понравилось смирение, прямо полюбили рубище; Вы приняли смирение, облеклись в рубище очень довольные; оно досталось Вам без труда и борьбы: *Вы поняли красоту смирения*»⁹¹. Но возможно ли, доступно ли для художника — правомерен вопрос — смирение, духовная ценность и «красота», притягательность которого не осознается?! Конечно, можно сказать, что красота в контексте Аксакова не ассоциируется с «картинкой» (подобную тенденцию он видел в западном искусстве и жизни). Но художник, который обретает полноту христианского смирения (окончательно и навсегда), способен ли, пожелает ли остаться художником?.. Аксаков движется к убеждению, которое выскажет в начале 1850-х гг.: идеальной формой искусства является иконопись, и, опираясь только на эту эстетику, убежден он, можно описывать русского человека.

Гоголь, по мысли Аксакова, искал для себя новую форму самовыражения не там, где следовало: «Не Успенский собор, не Софийский, не православная Русь и не пустыня готовили Вас к подвигу, и вот что произвели за эти шесть лет»⁹² (имеется в виду длительное пребывание Гоголя на Западе). «...Да кто же из нас может так решительно выразиться, — отозвался Гоголь, — <...> Как может кто-либо (кроме говорящего разве Святым духом) отличить, что есть ложь, а что есть истина? <...> Неужели Вы думаете, что и в Ваших суждениях о моей книге не может также закраситься ложь?»⁹³. Признавая, что издавал «Выбранные места» «ради одной истины», а потом «стало стыдно за многое, многое», Гоголь задает вопрос: «Разве не может случиться того же и Вами? Как Вы можете сказать, что Ваш нынешний взгляд непогрешителен и верен и что Вы не измените его никогда...»⁹⁴. В диалоге произошло своеобразное столкновение двух «правд», различное понимание духовного возрастания, под которым Аксаков понимает кардинальное изменение личности, а Гоголь, размышляя об эволюции художника, допускает подчас достаточно неожиданные ее повороты. Не в результате ли этого эпистолярного диалога Аксаков и поставит свой вопрос: совместимо ли искусство и художественность с христианством? Через два дня после кончины Гоголя С. Т. Аксаков написал сыновьям: «Это истинный мученик высокой мысли, мученик нашего времени и в то же время мученик христианства <...> Долго хохотали надо мной эти ослы, прочитав в моем письме, что или художник погиб и выйдет святой отшельник, или Гоголь умрет в сумасшедшем доме. Слава Богу, не сбылось последнее, но зато он ничего не произвел нового и умер < >... Нельзя исповедовать две религии безнаказанно. Тщетна мысль примирить и совместить их. Христианство сейчас задаст такую задачу художеству, которую оно выполнить не может, и сосуд лопнет»⁹⁵. Гоголь, как видим, предстал, в понимании старшего Аксакова, «мучеником нашего времени», а уникальность времени проявилась в том, что явился человек, в котором совместились мученик художества и мученик христианства.

А. С. Хомяков также нередко отзывался на сложные и подчас не поддающиеся изчерпывающему объяснению вопросы духовно-эстетического плана, тем самым побуждая и современников в очередной раз задуматься об особой природе искусства, в которой эмпирика жизни и «воздух горних обителей» соседствуют, принимая каждый раз ту или иную форму, обусловленную временем и определенным этапом развития художника. В этом отношении заслуживает внимания статья Хомякова о картине А. А. Иванова «Явление Христа народу» и отклик на нее Константина Аксакова.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же. С. 96.

⁹² Там же. С. 97.

⁹³ Там же. С. 102.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. С. 246.



Алексей Степанович Хомяков.
Фотография с дагерротипа,
конец 1840-х — начало 1850-х гг.

духа»⁹⁷. Говоря о предшественниках великих художников, Хомяков замечает, что, стараясь овладеть «телом человеческим», они пришли к тому, что «тело взяло перевес над духом, и пересел был тем соблазнительнее, что он умел прикидываться чем-то духовным». «Это странное явление — плоти, притворяющейся духом, — убежден Хомяков, — повторяется не раз в истории человечества»⁹⁸. А. Иванов, столь долго работавший над картиной о явлении в мир Мессии, пробовал преодолеть тенденцию, проявившуюся в западном искусстве. По мнению Хомякова, художник «дошел до такой степени простоты», что «вполне совоплотился с тою жизненною областью, которая создана этими явлениями», в итоге «он мог овладеть формою, изучить, узнать и передать все тайны телесного образа и остаться вполне верным своей духовной основе»⁹⁹.

К. С. Аксаков в письме к Хомякову (которое, как полагает, публикуя его, А. П. Дмитриев, осталось неотправленным) признается, что затронутая проблема «много занимала»¹⁰⁰ его. Он находит в статье Хомякова размышления (как сформулирует это сам) «о возрастах и о чужденности духовной»; «эта духовная чувственность»¹⁰¹, признается Аксаков, занимала «много» и его. Не потому ли первоначально не была принята книга Гоголя, что и в ней Аксаков увидел смешение разных начал — «чувственности» и «духовности», а усомнился в совместимости художества и христианства, поскольку не мог не понимать, что первое без «чувственности» не может обойтись?

В письме к Хомякову Аксаков и размышляет о «лжи» «духовной чувственности», даже о «вреде», так как «она расстилается над всем духовным миром <...> посягает на все высокие достояния духа. У нее свой Бог, свой Христос, своя молитва, своя любовь христианская»¹⁰².

⁹⁶ Хомяков А. С. Стихотворения. М., 2005. С. 331.

⁹⁷ Там же. С. 339.

⁹⁸ Там же. С. 342.

⁹⁹ Там же. С. 338, 342.

¹⁰⁰ Дмитриев А. П. Неопубликованное письмо К. С. Аксакова к А. С. Хомякову в контексте переписки В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской о картине А. А. Иванова «Явление Христа народу» // Русская литература. 2017. № 1. С. 86.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. С. 86–87.

Хомяков считал Иванова «одною из тех аскетических натур, которым достается великая доля в борьбе вековой, одним из тех монахов-художников, о которых И. С. Аксаков говорил с такою красноречивою любовью в “Московском сборнике”; он был в живописи тем же, чем Гоголь в слове и Киреевский в философском мышлении»⁹⁶. Статью «Картина Иванова (Письмо к редактору “Русской беседы”）」 он пишет в 1858 г., после неожиданной кончины художника, специально приехав в Петербург, чтобы посмотреть привезенное Ивановым из Италии полотно, но завершает статью несколько позже. Хомяков, в сущности, касается вопроса, который особенно волновал Константина Аксакова (о совместимости художества и христианства, а также о возможной степени проявления личности художника в произведении, воплощающем библейские образы). Упоминая «первоклассные произведения живописи», автор статьи видит в их создании проявления «личного произвола, а не суть отражения христианского явления в художественном созерцании христианского

Искусство Нового времени оказывается перед рядом соблазнов, которые и прежде могли проявляться в художественной практике, но не осознавались таковыми. Впрочем, и Хомяков, и Аксаков не ведут речь о том, что мировое искусство в настоящее время поняло «ложь» и «вред» «чувственности духовной». Это, в их понимании, несколько не тревожит деятелей культуры Запада. А вот в пути русского искусства Хомяков видит устремление к той духовности, которая не запятнала бы себя чувственностью. «Иванов, — пишет он, — совершал и совершил в области своего искусства то, над чем в одно время с ним трудилось столько горячих убеждений, столько твердых воле, столько ясновидящих умов; то, на что столько положено сил и потрачено столько благородных жизней (вспомним хоть Гоголя)»¹⁰³.

Увидевший в книге Гоголя в момент выхода ее в свет «ложь», К. С. Аксаков в 1850-е гг. откажется от этого упрека. Но все более размышляя о характере общественной жизни (не забывая о литературе, но все же, в известном смысле, отгесняя ее, хотя бы временно, на периферию своих раздумий), он старается исходить прежде всего из тех христианских основ жизни, которым если и не угрожает художественность, то может размывать строгость смысла, содержащуюся в вероучении.

Процесс осмысления личности Гоголя и последней его книги усилил потребность Аксакова в обсуждении вопросов о соотношении добра и зла — в общественной жизни, в историческом процессе, в индивидуальном частном выборе человека. Наиболее интересна в этом отношении статья «О современном человеке», при жизни Константина Аксакова не публиковавшаяся и впервые изданная Иваном в составе сборника «Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины» в 1876 г. (а для этого собранная, составленная братом из многочисленных черновых списков). Скорее всего, создание статьи и приходится на конец 1840-х и начало 1850-х гг. А неоднократное возвращение автора к ней, как и незавершенность фактическая (не помешавшая, однако, завершенности смысловой) свидетельствует о том, что именно в ней выговаривались наиболее волновавшие Аксакова вопросы, о чем тезисно уже приходилось писать¹⁰⁴. Так, в статье была высказана интересная мысль о возможности, а в определенное время и необходимости «общественного отшельничества»¹⁰⁵, становящегося неизбежным в том случае, если «нравственные общественные устои» расшатываются до такой степени, что человек, неколебимый «в своем нравственном основании», разрывает в нем (обществом — Е. А.) связи и избирает «одиночество». К обществу, конечно, Аксаков предъявляет максимальные требования, полагая, что в идеале оно «есть верование или *исповедание* <...> общей и единой нравственной основы», признавая, вместе с тем, что «общество — существо живое, и если оно может совокупно падать, то может совокупно и вставать»¹⁰⁶, однако «нынешнее время» (любимое словосочетание Гоголя) понимается Аксаковым как критическое, и именно человек совершает, определяя строй своей жизни, нравственный выбор.

В 1852–53 гг. развертывается — в переписке А. И. Кошелева с И. С., К. С. Аксаковыми и А. С. Хомяковым — обсуждение «общественной нравственности» и личной; соотношение «языческого» и «христианского» в устроении человека и в общественной практике. Импульс к обсуждению был задан письмом Кошелева (8 ноября 1852 г.) Ивану Аксакову. Говоря о «язычестве» и размышляя о необходимости разорвать связи с ним, Кошелев поясняет — «т. е. нашим обществом и нашим общественным бытом»¹⁰⁷, но в составе общества он готов видеть и себя, и своих соратников: «Все мы называемся христианами, а между тем в жизни, в мыслях

¹⁰³ Хомяков А. С. Стихотворения. С. 344.

¹⁰⁴ Анненкова Е. И. «О современном человеке» // Бельские просторы. 2017. № 4. Апрель. С. 169–171.

¹⁰⁵ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 469.

¹⁰⁶ Там же. С. 458, 469.

¹⁰⁷ Коллюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложение. М., 1892. С. 41.

и в чувствах не многим чем ушли от язычников»¹⁰⁸. «Нынешнее положение и наук, и искусств, и жизни, — продолжает Кошелев, — имеет много сходства с временами, предшествовавшими божеству Спасителя. Философия дошла до сознания необходимости откровения; искусства высказали всё и теперь пришли в упадок; жизнь перешла в грубую чувственность, без всякой духовной живительной искры»¹⁰⁹. К тому же вопросу он обращается и в письме к Хомякову: «Мы сделали из веры покойные кресла и со всякими комфортами в них посиживаем. Без сознания мы римские католики. Это зло, по-моему, вреднее, опаснее самого неверия, ибо оно ему корень. Невер прав, действуя как он действует, но верующий, ведя образ жизни невера, несет тяготу его грехов. Эта мысль, думаю, всего тяжче лежала на душе Гоголя; он, полагаю, и изнемог под ее бременем. Он хотел быть монахом в мире, что всегда трудно, а теперь невозможно. Нельзя не сознаться, что теперь выдвинуты и требуют разрешения вопросы общественные. Европа пытается их разрешить, а никак их не разрешит, ибо идет не из центра к окружности, а наоборот. Мы не пытаемся по-европейски — и хорошо делаем; с окружности центра не найдем. Нам должно себя и нас окружающее осветить, и осветить солнцем веры, коей мы сподобились. Нам нужно глубоко себя проникнуть истиною: *вера без дел мертва*. И еще вместе с одним св. отцом должны на деле явить: *без знания нет жизни, но и без настоящей жизни нет верного знания*»¹¹⁰.

Ответы Ивана и Константина Аксаковых обнаруживают некую общую основу их воззрений, в то же время и разнятся. Иван посылает ответ Кошелеву с пометой «Читайте не торопясь», признавая, что многое в размышлениях корреспондента ему близко и даже сам он «писал много стихов в этом смысле» и далее собирается написать «о необходимости такого подвига»¹¹¹. Однако его смущает некоторая категоричность Кошелева, а также — готовности «легко определить себе образ жизни и начертать путь, которым следует идти»¹¹². «Берегитесь легкости в постройке систем жизни, — предостерегает он, — это самая опасная вещь»¹¹³. Может быть, основной вопрос И. Аксакова к Кошелеву: «...Прониклась ли душа Ваша достаточно любовью к ближнему, а не только любовью к истине»; он признается, что когда его самого «обдаёт воинственным жаром любви к добру и правде», то, чтобы «не стеснять простор» своего «негодования», он старается не видеть Евангелия, а принимает «ветхозаветные изречения и псалмы Давида»¹¹⁴. Но Аксакову ближе не негодование, а «скорбь». В одном из писем к родным, во время его службы в Калуге, описывая свое общение с А. О. Смирновой, он процитировал свои слова, к ней обращенные: «У вас эгоистическое негодование, в нем нет любви и скорби». Вот и теперь, вспоминая свою достаточно жесткую реакцию на «дурной поступок» одной своей приятельницы, Аксаков комментирует: «Я должен по совести признаться, что поступил я не совсем хорошо <...> что в душе моей было больше негодования, нежели *скорби!*»¹¹⁵.

Может быть, и в силу своего поэтического дара он здесь руководствуется, прежде всего, евангельскими, а не ветхозаветными заповедями. В. К. Кюхельбекер в свое время заметил, что если не было бы явления в мир Спасителя, человеку трудно было бы понять и принять ветхозаветного Бога. Русская литература XIX в., познавшая и выразившая негодование (направленное как против социального, общественного, так и индивидуально-личностного несовершенства), отдавала, как правило, предпочтительные скорби. «Берегитесь для Бога забыть людей! — восклицает И. Аксаков в письме

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же. С. 42–43.

¹¹¹ Там же. С. 43.

¹¹² Там же. С. 44.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же.

к А. И. Кошелеву. — Я Вам говорю это потому, что меня пугает иногда жар, с каким вы предаетесь своим занятиям, своему уединенному чтению...»¹¹⁶.

Поэтому и тезис Кошелева о необходимости разорвать связи с общественным бытом, и проповедуемое Константином «общественное отшельничество» вызывают у Ивана сомнение. Не только потому, что «со времен Иисуса Христа» едва ли был человек, живший «образом жизни, согласным с учение Христа», но и потому, что «надобно различать личный подвиг, личное совершенство человека и его отношение к обществу», а «общественное отшельничество может вести к великой гордости, к самодовольствию, к опасному заблуждению»¹¹⁷. И вновь мысль развертывается к Гоголю, при этом автор «Выбранных мест...» оказывается, можно сказать, в утешительном для него контексте: «Апостол Павел говорил с афинянами языком еллинской мудрости, с евреем был еврей, с язычником — язычник. На этом основании можно употреблять и теперь орудием проповеди комедию, сатиру и проч. Все сочинения Гоголя имеют это значение, хотя многим горячим христианам, а может быть и Вам, они кажутся каким-то недостойным, чисто-земным мирским средством!»¹¹⁸. Стоит попутно заметить, что Послания ап. Павла Гоголь особенно любил. Сам Аксаков оказывался подчас более снисходителен в человеку, чем писатель («едва ли есть польза в строгой проповеди...»¹¹⁹), но не исключено, что именно драматический опыт Гоголя, недоступность для писателя того «благостного» слова, которое он искал в процессе «строения» своего характера, позволили Аксакову понять всю сложность пути художника, ищущего духовного устройства для себя и для человека в целом.

Так совместимо ли художество с христианством? В понимании Ивана Аксакова, скорее всего, совместимо, но совмещение это несет в себе тайну и непредсказуемость.

Для Константина вопросы эстетические определенно отодвигались, особенно в 1850-е гг., на второй план. В его суждениях о современном обществе и человеке звучит глубоко личная интонация; публицистическое слово Аксакова, не говоря об эпистолярном, чуждо спокойной аналитичности, оно всегда выдает его собственный взгляд на ту или иную коллизию общественной жизни: «Меня оскорбляет полное отсутствие общественной нравственности, полное забвение лицом своего общественного долга. Меня оскорбляет не столько порок самый, сколько *гражданство* порока у нас. Меня оскорбляет *благопристойность* порока»¹²⁰. Но, похоже, именно осмысление гоголевского «подвига», личности и кончины писателя придало особую последовательность и настойчивость аксаковским размышлениям о «смещении понятий добра и зла»¹²¹ как знаке времени. Поэтому можно сказать, что Аксаковы проявляли некую онтологическую «тайну» не только искусства в его развитии, но и общества — в его меняющихся отношениях к понятиям добра и зла.

Вряд ли случайно о тайне мироведения и поэзии Ф. И. Тютчева довольно много размышляет именно Иван. Обращаясь к творчеству поэта, мыслитель XX в., А. Шмеман говорил об «удивительной поэзии, как бы наполненной до краев тайнознанием», где жизнь является нам «как предстояние какой-то бездне», но где «безличному, страшному, стихийному ночному миру противостоит <...> любовь, живая и личная, всепобеждающая и жизнетворящая»¹²². В «Биографии Федора Ивановича Тютчева» И. С. Аксаков выделил две ипостаси любви, пропускающие в стихотворениях поэта. Одна являла «жизнь сердца»¹²³, другая выражала тютчевское переживание национально-духовной природы русского человека. «Сложность духовной природы» Тютчева, по Аксакову, не только не воспрепятствовала, а помогла ему совершить

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же. С. 45.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же. С. 46.

¹²⁰ Там же. С. 53.

¹²¹ Там же.

¹²² Шмеман А., *протопресв.* Основы русской культуры... С. 344.

¹²³ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринтное издание. М., 1997. С. 46.

совершенно особый, как могло показаться, а на самом деле, был убежден биограф, естественный путь развития от безупречного (блистательного по видимой форме) европеизма к славяно-русскому воззрению.

Возвращаясь к понятиям, занимавшим славянофилов в 1840-е гг., И. Аксаков, работающий над книгой во второй половине 1870-х, размышляет о русском смирении, находя его в душевном строе блестящего «европейца самой высшей пробы»¹²⁴ (и считая это и нормой, и одновременно идеалом). «...В основе его духа, — сказано о Тютчеве, — жило искреннее *смирение*: однако ж не как христианская высшая добродетель, а, с одной стороны, как прирожденное личное и отчасти *народное свойство* (он был весь добродушие и незлобие); а с другой стороны, как постоянное философское сознание ограниченности человеческого разума, и как постоянное же сознание своей личной нравственной немощи»¹²⁵. «Самая способность смирения, этой силы очищающей, — убежден автор «Биографии...» — своеобразный итог духовного развития и «служит залогом высших свойств его природы»¹²⁶. Но сказанное, для Ивана Аксакова, не отменяет сложности мироощущения поэта, для характеристики которого он находит слова, не превзойденные в их пронизательности более поздними истолкователями: «... Это был духовный организм, трудно дающийся пониманию: тонкий, сложный, многострунный»¹²⁷. И своими характеристиками, в которых диалектика мысли соседствует с эстетически точно подобранными определениями, Аксаков создает развернутый образ художника, в строе своей личности воплощающего природу творчества как такового: « ...Во всем и всюду дыхание мысли, глубокой, тонкой, оригинальной, по существу своему нередко отвлеченной, но всегда согретой сердцем и поэтически воплощенной в цельный, соответственный образ <...> На всем печать изящного вкуса, многосторонней образованности, ума возделанного знанием и размышлением, — легкая, игривая ирония, как улыбка, рядом с важностью дум, — и при всем том что-то скромное, нежное, смиренно-человечное, без малейшего отзвука тщеславия, гордости, жестокости, суетности, щегольства; ничего на показ, ничего для виду, ничего предвзятого, заданного, деланного, сочиненного»¹²⁸.

Тютчев в этой характеристике предстает как своего рода антипод цельного и «простого» в своей органичности Константина Аксакова. Но два эти деятеля явили не столько две составляющие национальной души и духа, сколько недостижимую стороннему взгляду взаимосвязь, даже нераздельность столь разнородных начал. Сложный духовный организм не стал препятствием к пониманию «народного свойства»; напротив, постигая и принимая его, Тютчев и обнаружил «смирение», лежащее в основе здорового «духа». Следовательно, глубина, сложность поэтического мировидения не исключала полноту веры и христианское смирение. Только требовалось, чтобы это смирение было заложено к глубинах личности и не утрачивалось; следовательно, необходима была и та неколебимая твердость, которую являл Константин Аксаков. А Иван в последнее десятилетие жизни намеревался написать об отце и брате, что осуществил лишь отчасти в «Очерке семейного быта».

В полной мере Иван Аксаков оценил старшего брата лишь после его кончины и уже в новую эпоху русской жизни, когда сложных духовных организмов появлялось все больше, а цельные организмы чуть ли не иссякали.

Возвращаясь к размышлениям Константина, изложенным в его черновом наброске и приведенном в начале настоящей статьи, можно признать, что в них было предчувствие тех споров, трудно разрешимых вопросов, которые станут сопровождать русскую культуру и общественное сознание на протяжении длительного времени: насколько совместимо ли художество с христианством и как изображать русского человека, действительно ли для него «нужно иконописное, а не живописное

¹²⁴ Там же. С. 54.

¹²⁵ Там же. С. 44–45.

¹²⁶ Там же. С. 47.

¹²⁷ Там же. С. 44.

¹²⁸ Там же. С. 119–120.

полотно»¹²⁹. К. Аксаков признавался, что в драме «Освобождение Москвы в 1612 году» он сознательно выбрал «нехудожественность, бестелесность изображения»¹³⁰, понимая ли, что «бестелесность изображения» для художника посложнее, чем живописность. Размышление на эту тему можно найти и у Хомякова: «Мы не можем сказать или отгадать тех художественных форм, в которые должно со временем вылиться богатство русской мысли и русского чувства»¹³¹.

А. И. Кошелев в письме к И. С. Аксакову (8 ноября 1852 г.) сообщает, что «упивается» сочинениями Василия Великого, а также «прочел всего Григория Богослова», «много прочел из творений Златоуста» и не знает, «какому из трех Святителей отдать предпочтение»¹³². Он дает им общую характеристику и определяет своеобразие каждого, высказывая предположение, что Св. Василий, который «обращается прямо к душе и возбуждает в ней любвеобильные чувства», «должен особенно нравиться Киреевскому», Св. Златоуст, действующий «с особенною силою на волю» и вызывающий желание «улучшать, действовать, христианство переводит в жизнь», может быть любимым Св. отцом Ивана Аксакова, а Св. Григорий Богослов, который «особенно удовлетворяет уму своею ясностью и возвышенностью», должен нравиться Хомякову. Общая же характеристика, которую он дает святителям, конечно, никак не могла бы быть буквально перенесена на самих славянофилов, но содержит перечисление тех черт, а главное — соединение начал, которое, действительно, было присуще основателям славянофильства: «... все трое действуют и живут в полной христианской свободе; все трое кротки и строги, смиренны и непреклонны, миролюбивы и воинственны»¹³³. В одном из писем к Н. Н. Стрехову И. Аксаков вскользь, внутри фразы и даже в скобках обронил: «.. а славянофильство есть не что иное, как высшая христианская проповедь»¹³⁴.

Источники и литература

1. Айзикова И. А. Жанрово-стилевая система прозы В. А. Жуковского. Томск, 2004.
2. Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 года. М., 1997.
3. Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849. Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1988.
4. Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. Издание подготовила Т. Ф. Пирожкова. М., 1994.
5. Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. Сост., авт. вступ. статьи, путеводителя и комментариев Е. Ю. Филькина. М., 2014.
6. Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. Сост., подг. текста, вступ. статья и комментарии В. А. Кошелева. М., 1995.
7. Аксаков С. Т. Собр. соч.: В 3 т. М., 1986. Т. III.
8. Анненкова Е. И. Аксаковы. СПб., 1998.
9. Анненкова Е. И. Гоголь и русское общество. СПб., 2012.
10. Анненкова Е. И. «О современном человеке» // Бельские просторы. № 4. Апрель. Уфа, 2017. С. 169–171.
11. Бадалян Д. А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х — первой половины 1880-х годов. СПб., 2016.

¹²⁹ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 186.

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. III. М., 1904. С. 118.

¹³² Коллюпанов Н. В. Биография Александра Ивановича Кошелева. С. 41.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Цит. по: Фудель С. И. Собрание сочинений в 3-х тт. М., 2005. Т. 3. С. 91.

12. Бадалян Д. А. «Против течения...»: феномен публицистики Ивана Аксакова в общественной жизни России 1850–1880-х годов // Дальний Восток, близкая Россия: Эволюция русской культуры — взгляд из Восточной Азии. Белград, Сеул, Сайтама, 2015. С. 11–24.
13. Вяземский П. А. Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1878–1896. Т. IX .
14. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.;Л., 1952. Т. VIII.
15. Греков В. Н. Судьбы таинственных вельенья...(Философские категории в публицистике славянофилов). М., 2011.
16. Дмитриев А. П. Неопубликованное письмо К. С. Аксакова к А. С. Хомякову в контексте переписки В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской о картине А. А. Иванова «Явление Христа народу» // Русская литература. 2017. № 1. С. 76–94.
17. Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1981.
18. И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. Переписку подготовила М. И. Щербакова. М., 2007.
19. Иван Сергеевич Аксаков. Материалы для летописи жизни и творчества. Сост. Мотин С. В., Мельников И. И., Мельникова А. И. Под ред. С. В. Могина. Вып. 1–6. Уфа, 2010–2015.
20. Ильин А. В. Понятие «дух поэта» в эстетике Жуковского 1840-х гг. // Научные труды Российской Академии художеств. Вып. 15. Октябрь–декабрь 2010. Вопросы теории культуры. СПб., 2010. С. 111–117.
21. Канунова Ф. З., Айзикова И. А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1830–1840-е гг.). Новосибирск, 2001.
22. Кара-Мурза А. А., Жукова О. А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М., 2011.
23. Киреевский И. В. Избранные статьи. Сост., вступ. статья и комментарии В. А. Котельникова. М., 1984.
24. Колюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1891. Т. 2. Приложение.
25. Котельников В. А. И. В. Киреевский: «Славяно-христианское» направление на фоне новоевропейской цивилизации // Христианство и русская литература. Взаимодействие этно-культурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб., 2010. С. 26–97.
26. Матвеева О. И. «Переписка» Н. В. Станкевича — литературный памятник эпохи. Избранные статьи. СПб., 2012.
27. Моторин А. В. Художественное вероисповедание князя П. А. Вяземского // Христианство и русская литература. Сборник четвертый. СПб., 2002. С. 209–249.
28. Набатчикова И. А. «Не для монастырей и пустынь только явилось христианство...» Религиозные взгляды И. С. Аксакова в письмах к родным 1849–1856 годов // Религиозные и мифологические тенденции в русской литературе XIX века. М., 1997. С. 113–120.
29. Переписка В. А. Жуковского с А. С. Стурдзою. Одесса, 1855.
30. Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840. Редакция и издание А. Станкевича. М., 1924.
31. Прозоров Ю. М. В. А. Жуковский в историко-литературном освещении. Эстетика. Поэтика. Традиции. СПб., 2017.
32. Прозоров Ю. М. Классика. Исследования и очерки по истории литературы и филологической науки. СПб., 2013.
33. Тесля А. А. Последний из «отцов»: Биография Ивана Аксакова. СПб., 2015.
34. Тютчев Ф. И. Лирика: В 2 т. М., 1966. Т. I.
35. Флоренский П. А. Понятие Церкви в Священном Писании // Богословские труды. 1974. Сб. 12.
36. Фудель С. И. Собрание сочинений в 3-х тт. М., 2005. Т. 3.
37. Хомяков А. С. Стихотворения. Сост., вступ. статья и комментарии В. А. Кошелева. С., 2005.
38. Хомяков А. С. О старом и новом. Сост., вступ. статья и комментарии Б. Ф. Егорова. М., 1988.

39. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016.
40. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
41. Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свобода. 1970–1971. М., 2017.
42. Янушкевич А. С. В мире Жуковского. М., 2006.

Elena Annenkova. “Are Art and Artistry Compatible with Christianity...” (Reflections of K. S. Aksakov and his Contemporaries).

Abstract: The article deals with the problems of literary and spiritual disputes in social and aesthetic thought of the 1840s – 1850s. Researched articles K. S. and I. S. Aksakov, I. V. Kireyevsky, A. S. Khomyakova, epistolary heritage of Slavophiles; also are attracted some judgments about the art and religion such as opinions of V. A. Zhukovsky, P. A. Vyazemsky, V. F. Odoevsky. It turns out that the question of whether artistic creativity is compatible with the fullness of the religious worldview, becomes one of the central questions for Russian culture by the 1840s. A similar look at this decade is being advanced for the first time. In the article it is confirmed by a variety of materials: letters, autobiographical notes, literary-critical and journalistic articles of figures of the first half of the 19th century. Attracting of the poetic work of the Aksakov brothers (which does not, however, become the subject of special attention) helps to see the relevance of problems such as the relationship between empirical life and monasticism for that time; art and faith; individual self-improvement and national identity. Particular attention is paid in the article to the Slavophil perception of the last book of Gogol. It is established that it was “Selected places from correspondence with friends” that recreated the tension of social, aesthetic and religious disputes. In the Russian literature of the New Time it was the first experience of combining the style and imagery of spiritual prose with the aesthetic expression of the writer. A similar attempt to bring literature and religion closer together split society, prompting in the Slavophil environment exactly opposite judgments and evaluations. Disputes of the 1840s – 1850s recorded the difficulty of combining Art and Christianity and, at the same time, created the prerequisites for creative, quite successful experiments of this kind in Russian literature of the second half of the 19th century.

Keywords: Art, Christianity, romanticism, Slavophilism, controversy, V. Zhukovsky, V. Odoevsky, Aksakovs, A. Khomyakov, I. Kireevsky, philosophy, culture, iconography, epistolary heritage, Russia, West.

Elena Ivanovna Annenkova – Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Department of Russian Literature at Herzen Russian State Pedagogical University (elenannenkova@mail.ru).

Н. Н. Лупарева

«РУССКИЙ ВЕСТНИК» С. Н. ГЛИНКИ

Статья посвящена журналу Сергея Николаевича Глинка «Русский вестник», почти непрерывно издававшемуся с 1808 по 1824 гг. Журнал был создан предчувствием надвигающейся большой войны между Россией и Францией и раскрывал основной круг вопросов, интересовавших консерваторов первой четверти XIX в. — требования отказа от подражательства европейским, прежде всего, французским культурным, политическим и бытовым образцам, важности обращения к исторически сложившимся, традиционным для России началам социо-культурного и политико-правового бытия. Ориентиром для дальнейшего развития русского государства и общества Глинка считал исторический опыт России, опиравшийся на сильную монархическую власть, религию, патриархальность и иерархичность общественных отношений. В качестве квинтэссенции праотеческой нравственности «Русский вестник» предлагал триединую формулу «Бог. Вера. Отечество», безусловно, стоявшую у истоков идеологического поиска, который завершился созданием знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность». Историческая концепция журнала оказала влияние на русскую патриотическую историографию царствования Николая I, прежде всего, на М. П. Погодина. Патриархальная модель общественно-политического устройства, представленная в «Русском вестнике», переключается с моделью государственного устройства, разработанной К. П. Победоносцевым. Значение журнала С. Н. Глинка для своей эпохи заключалось в том, что он внес значительный вклад в процесс становления национального самосознания и подготовку общественного мнения к Отечественной войне 1812 г.

Ключевые слова: «Русский вестник», С. Н. Глинка, русский консерватизм первой четверти XIX в., патриотизм, монархизм, Православие, патриархальное общественное устройство, Александр I, Наполеон, Отечественная война 1812 г.

Обычно название «Русский вестник» ассоциируется с издательской деятельностью М. Н. Каткова, возглавлявшего этот журнал в 1856–1887 гг., реже вспоминают других издателей — Н. И. Греча, Н. А. Полевого, Н. В. Кукольника в 1841–1844 гг., Ф. Н. Берга в 1887–1896 гг., Д. И. Стахеева в 1896–1902 гг., В. В. Комарова в 1902–1906 гг. Простое перечисление этих имен и дат дает понятие о том, насколько долгу жизнь и большую востребованность получил журнал, созданный в самом начале XIX столетия. К сожалению, биография его основателя и первого издателя не так хорошо известна, а между тем Сергей Николаевич Глинка, имя которого стало нарицательным среди его современников, небезосновательно сравнивавших его с Жанной Д'Арк¹, безусловно, заслуживает признательности потомков.

Вышеприведенное сравнение для любого человека, хорошо информированного и разбирающегося в истории царствования Александра I, не будет выглядеть натянутым. Свой патриотический русский «поход» Глинка начал в то время, когда российское образованное общество, а тем более высшая аристократия, было по сути оккупировано европейской культурой, и прежде всего галломанией, т. е. культурно-поведенческой ориентацией на все французское: философскую мысль, язык, моды,

Надежда Николаевна Лупарева — кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ВУНЦ ВВС «ВВА им. профессора Н. И. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

¹ Галахов А. Русская патриотическая литература 1805–1812 гг. // Филологические записки. 1867. Вып. 1. С. 18.

предметы роскоши и быта. Достаточно вспомнить знаменитую сцену в салоне Анны Павловны Шерер из романа Л. Н. Толстого «Война и мир». Известно, что Л. Н. Толстой очень много работал с мемуаристикой той эпохи и блестяще передал особенности российской элиты начала александровского царствования. Однако в романе есть и другая сцена, где в воспитанной французской гувернанткой графиничке Наташе пробивается коренное, вековое, составляющее плоть национального бытия понимание русской народной культуры и она пускается в русскую пляску, тогда распространенную только в простонародной крестьянской среде, которой российское дворянство чуждалось. Точно так и в ряде представителей офранцузуженного высшего общества Российской империи в первом десятилетии XIX в. стали пробиваться ростки русского национального самосознания, и причин тому было несколько.

Во-первых, либеральное западническое реформаторство Александра I, которое на фоне итогов Французской революции, начавшейся с утверждения тех же просветительских принципов, что теперь вдохновляли молодого российского императора, очень настораживало наиболее опытных государственных чиновников и просто думающих людей. Во-вторых, неудачные действия русских войск в кампаниях третьей и четвертой антинаполеоновских коалиций, завершившиеся подписанием унижительного для России Тильзитского мира и осознанием неизбежности большой войны с Францией. В-третьих, собственно галломания русской аристократии, выглядевшая на фоне происходящих событий настоящей диверсией и источником распространения революционных идей. Совокупность этих факторов подвигла мыслящую часть русского образованного общества объединиться под флагом консервативно-националистических ценностей.

Собрания в доме знаменитого поэта Г. Р. Державина, вдохновленные адмиралом А. С. Шишковым и получившие название «Беседы любителей русского слова»; разошедшийся огромным тиражом памфлет будущего московского генерал-губернатора Ф. В. Ростопчина «Мысли вслух на Красном крыльце российского дворянина Силы Андреевича Богатырева»; «Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении», написанная историографом Н. М. Карамзиным по инициативе великой княгини Екатерины Павловны, ставшей центром притяжения нарождающейся «русской партии», и поданная на рассмотрение Александру I — актуализировали схожий и чрезвычайно важный для исторического момента круг проблем: необходимость отказа от подражательства европейским, и прежде всего французским, образцам в культурной, политической, повседневной жизни, подражательства, порой доходящего до прямого и глупого «обезьяничанья», и важность обращения к исторически сложившимся, традиционным для России началам социо-культурного и политико-правового бытия. Наиболее полно и системно этот круг проблем был рассмотрен именно в «Русском вестнике» Сергея Николаевича Глинки.

Интересно упомянуть, что Глинка до определенного периода и сам являлся истым галломаном и поклонником всего французского, чему в наибольшей степени поспособствовало традиционное для той эпохи образование. Воспитанный в петербургском Сухопутном Шляхетном кадетском корпусе, система обучения которого базировалась на европейской просветительской мысли и большая часть преподавателей которого были французами, Глинка так страстно полюбил французский язык,



Портрет С. Н. Глинки.
Худ. В. П. Лангер. Около 1820 г.



Александр Семенович Шишков.
Литография П. Бореля
с оригинала Д. Доу, 1860-е гг.

что «затеял уверять, будто бы родился во Франции, а не в России»². Кроме того, он сделался поклонником республиканских идей и Наполеона Бонапарта и даже перевел с французского языка на русский текст Марсельезы³.

Однако впечатления от трагического развития революционного процесса во Франции и Европе, поражения России под Аустерлицем, больно ударившего по национальной гордости русских, вступления страны в очередную антинаполеоновскую коалицию и начала формирования в ее пределах осенью 1806 г. крестьянской милиции стали началом перерождения Глинки из космополита и поклонника французской культуры в патриота и консерватора. В декабре 1806 г. он начал службу в милицейских войсках в звании бригад-майора в Сычевском уезде Смоленской губернии. Общение с ветеранами из крестьян, их искренний патриотизм и самоотверженность произвели на него глубочайшее впечатление: «В необычайный год среди русского народа ознакомился я с душою

русских воинов... Мне стыдно стало, что доселе, кружась в каком-то неведомом мире, не знал я ни духа, ни коренного образа мыслей русского народа... Но время могучею силой вывело дух русский перед лицом нашего отечества и перед лицом Европы... И этот первый урок повел меня постепенно к изданию „Русского вестника“»⁴.

Первый номер «Русского Вестника» увидел свет в январе 1808 г. Его главной целью С. Н. Глинка положил «возбуждение народного духа и вызов к новой и неизбежной борьбе»⁵. Название журнала уже было знаковым: оно как бы полемизировало с карамзинским «Вестником Европы». И если издатель последнего ставил целью «знакомить читателей с Европой и сообщать им сведения о том, что там происходит замечательного и любопытного»⁶, то Глинка в объявлении о выходе своего журнала обещал помещать в нем всё то, что «непосредственно относится к отечественному», и «политические известия касательно токмо до России»⁷.

В журнале Глинки публиковались сочинения уже упоминавшихся выше консерваторов — А. С. Шишкова, Ф. В. Ростопчина, Г. Р. Державина и даже могущественного А. А. Аракчеева. Некоторые из авторов — Д. И. Хвостов, П. И. Голенищев-Кутузов, Н. Николов, А. А. Волкова — так или иначе были связаны с «Беседой любителей русского слова»⁸. Все же основная часть статей «Русского вестника», носивших программный характер, принадлежала самому С. Н. Глинке.

Программу своего издания Глинка изложил во вступлении к первому номеру⁹. Он начал с утверждения «русского направления» журнала: «Издавая Русский вестник, намерен я предлагать читателям все то, что непосредственно относится к Русским.

² Глинка С. Н. Записки. М., 2004. С. 83–84.

³ См.: Там же. С. 140, 230.

⁴ Там же. С. 256.

⁵ Там же. С. 259.

⁶ Цит. по: Бочкарев В. Н. Консерваторы и националисты в России в начале XIX в. // Отечественная война и русское общество. 1812–1912. М., 1911. Т. 2. С. 197.

⁷ Цит. по: Предтеченский А. В. «Русский вестник» С. Н. Глинки // Предтеченский А. В. Из творческого наследия. СПб., 1999. С. 121.

⁸ См.: Альтишуллер М. Г. Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. М., 2007. С. 401–404; Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011. С. 131–132.

⁹ Глинка С. Н. Вступление // Рус. вестн. 1808. № 1. С. 3–10.

Все наши упражнения, деяния, чувства и мысли должны иметь целью Отечество; на сем единодушном стремлении основано общее благо. <...> Русский вестник посвящается Русским»¹⁰. Но далее из текста следовало, что обращение «к отечественному» опыту будет проходить в контексте противостояния Франции как стране, в которой распространение антимонархических и антирелигиозных идей Просвещения спровоцировало революционные события: «Философы осьмагонадесять столетия — писал Глинка, — никогда не заботились о доказательствах; они... все опровергали, обещивали беспредельное просвещение, неограниченную свободу... Мы видели, к чему привели... сии мечты воспаленного и тщеславного воображения! И так, замечая нынешние нравы, воспитание, обычаи, моды и проч., мы будем предполагать им не вымыслы романтические, но нравы и добродетели праотцов наших»¹¹.

Уже весной 1808 г. «Русский вестник» взбудоражил московское общество, а в Английском клубе третий номер журнала с восторгом передавали из рук в руки¹². Внимание читающей публики привлекла статья, в которой Тильзитский мир был назван временным перемирием и утверждалось, что если «неисповедимыми творческими судьбами назначено когда-нибудь возгореться войне между Россиею и Франциею», то Россия найдет в себе силы для отпора¹³. После столь «воинственной» публикации на направление журнала самому Александру I пожаловался французский посланник А. де Коленкур. Вероятно, официальные круги, осознававшие искусственность мира с Наполеоном, были заинтересованы в сохранении патриотических настроений в русском обществе, а потому дело с «Русским вестником» ограничилось лишь выговором цензору журнала А. Ф. Мерзлякову и увольнением С. Н. Глинки от московского театра, где он состоял сочинителем и переводчиком¹⁴. Запрета на издание журнала не последовало, однако вплоть до 1812 г. «Русский вестник» оставался оппозиционным официальной правительственной линии, что опровергает точку зрения ряда либеральных и марксистских историков, обвинявших издание в официозном или казенном патриотизме¹⁵.

Инцидент с жалобой наполеоновского посланника заставил Глинку сосредоточиться на одной из главных задач своего издания — критике Франции и французской культуры и галломании русского образованного общества. Франция и французская культура в глазах Глинки представляли источник разрушительных в общественно-политическом плане идей, поэтому галломания виделась ему явлением не просто вредным, но опасным, орудием ведения «сокровенной войны» против России, которая действует на «душу» государства, и гораздо опаснее, чем война «явная», действующая только на государственное «тело»¹⁶. Острейшую критику Глинки вызывало насилие французских просветителей — Вольтера, Д'Аламбера, Дидро и мн. др., которых издатель именовал не иначе как «лжеумствателями осьмагонадесять столетия». Именно их рационалистическую, индивидуалистическую философию, нашедшую отражение в знаменитой формуле «Свобода. Равенство. Братство», он считал повинной в кошмарах Французской революции, закончившейся падением легального порядка, цареубийством и злодеяниями якобинской диктатуры: «Скопища разбойников,

¹⁰ Там же. С. 3, 9.

¹¹ Там же. С. 6.

¹² См.: Глинка С. Н. Записки... С. 279.

¹³ Глинка С. Н. Некоторые замечания на некоторые статьи политического сочинения г. Шлецера под названием: «взор на прошедшее, настоящее и будущее» в «Вестнике Европы» 1808 г., № 3, февраль, из С.-Петербурга // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 404.

¹⁴ См.: Он же. Записки... С. 280.

¹⁵ См.: Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер. XVIII — первая треть XIX века. М., 1978. С. 133–135; История русской журналистики XVIII–XIX вв. / под ред. проф. А. В. Западова. М., 1973. С. 114; Мельгунов С. Глинка С. Н. // Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института Гранат. Т. 15. М., 1912. С. 143.

¹⁶ Глинка С. Н. Ответ издателя «Русского вестника» на письмо Россиянки (кн. Дашковой) // Рус. вестн. 1808. № 4. С. 62.

изверженных адом, наполнили Францию ужасами, каких никогда не было под солнцем. В зверском неистовстве вооружились они на сограждан, на ближних; расстреливали, топили, казнили, мучили лютыми пытками и тысячами отправляли в ссылку»¹⁷. Соответственно, чтение произведений французских просветителей, чрезвычайно популярных среди русского дворянства, с точки зрения Глинки могло сеять семена революционности на отечественной почве.

Не менее опасными виделись работа французских гувернеров и засилье книг французских авторов, способных распространять «тлетворные» идеи. По поводу умаления иностранными наставниками чувства национальной гордости в своих воспитанниках Глинка замечал: «Что проповедывают нам иноземные учителя? (я не говорю о всех: нет правила без исключения). Сперва станут они уверять питомца своего, что он ошибкою родился на Руси; что природа сама не знала, для чего напустила на Север такие стужи и непогоды; что родина его сотворена только для медведей, и что все его соотчичи невежды, дикари; словом, не люди. Потом, следуя похвальным правилам новой философии, исподволь и ухитряясь, так очистят ум от предрассудков, что в нем... чуть ли и названия останутся о Веры, нравах и добродетелях...»¹⁸.

Даже иностранцы (заметим, что «иностранец» в большинстве материалов «Русского вестника» фактически означает «француз»), долгое время жившие в России и хорошо знакомые с русскими летописями, такие как Леклерк и Левек, не смогли создать достоверного описания России и ее исторического развития, потому что «по чувствам своих душ, по образу мыслей своих» не «могли судить о душах, о нравах наших предков»¹⁹. Что уж говорить об авторах, никогда не видевших Россию, таких например, как Кондильяк и Монтескье: первый «клеветал на нравы русских», второй утверждал, «будто бы до Петра I все русское духовенство пресмыкалось во мраке варварства и невежества»²⁰. Глинка с сожалением замечал, что вместо книг, полезных для воспитания, именно эти вредные, унижающие национальное достоинство русских книги заполонили Россию. Так, он приводил выдержку из одного французского романа: «Петр I должен был сражаться с закоснелыми предрассудками Веры, с невежеством и проч. Словом, Россия тогда подобна была семиглавному чудовищу»²¹. Последствия распространения подобной литературы Глинка считал неутешительными: «Русский переводчик без сомнения пропустит сию ложь и клевету: но кто выскоблит оные из подлинника, и кто предохранит питомца большого света от чтения *Французского романа*. Воображение их невольно испугается *семиглавного чудовища*, в виде которого представлено Отечество наше»²².

Большое количество материалов «Русского вестника» затрагивало проблему нравственной, экономической и социальной деградации российского общества, вызванной засильем иностранного образования. Поверхностность, пустота «модного воспитания», его ориентация на внешний эффект породили ранее неизвестные в русском обществе понятия и явления — «бон-тон», «бомонд», «любезность», «мода» и «роскоши». Эти новшества оказались подобны «лютым и опасным язвам общественным»²³, т. к. они не только подменили истинные нравственные ценности ложными, в результате чего человек начинал оцениваться не по собственным заслугам, а по стоимости одежды, экипажа и т. д. Эти явления имели и другого рода негативные последствия: они, например, вредили физическому здоровью женщин большого света. Нарушая

¹⁷ Глинка С. Н. Воспоминание первоначальных общественных правил // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 29–30.

¹⁸ Он же. Мысли про себя // Там же. 1808. № 3. С. 256–258.

¹⁹ Он же. Замечания на некоторые мысли рассматривателя книги: о первобытной России и ее жителях // Там же. 1810. № 3. С. 103–104.

²⁰ Там же. С. 100–101.

²¹ Он же. О полезных книгах для воспитания // Там же. 1808. № 9. С. 375.

²² Там же. С. 375–376.

²³ Глинка С. Н. Кузнецкий мост, или владычество моды и роскоши // Рус. вестн. 1808. № 9. С. 334.

все законы природы, светские дамы «на смех северным бурям и зимней стуже, летают Зефирами, и легкой модной одежде жертвуют здоровьем, а нередко и жизнью»²⁴.

С детства наученные считать качественной и престижной только иностранную продукцию, предводители благородных сословий проматывали целые «родовые и благоприобретенные поместья»²⁵ как внутри страны, так и за ее пределами: «И молодые, и старые все из царства в царство взапуски рыщут. За чем же старые бредут? Один ответ: к водам. Разве в России нет целительных вод, и не читаем ли мы в Истории, что Римляне ездили лечиться к Кавказским водам? Но Сарепта не Спа, а Липецк не Карльсбат: там веселее... может статься; но расплата тяжела. Бог знает, вылечится ли от телесной чахотки, а карманная как сон в руку»²⁶.

Наиболее страшным последствием иностранного воспитания Глинка считал нездоровую социальную ситуацию в стране. «Порабощенные» западно-европейской культурой и образом жизни, привилегированные слои объединились в «общество людей, от всех прочих сословий отличное одеждою, нравами, обычаями, и которое как будто бы составило в России область иноплеменную»²⁷, совершенно чуждую проstonародью, все еще живущему в рамках национальных традиций и культуры²⁸. Этот мировоззренческий конфликт, с точки зрения Глинки, был чреват возможностью социально-политических потрясений, ведь оказывалась нарушенной традиционная патриархальная связь между помещиками и крестьянами, которые теперь подвергались сильнейшему гнету со стороны своих хозяев²⁹. На фоне французской военной угрозы эти обстоятельства выглядели еще более взрывоопасными.

Панацеей от «тлетворного» влияния иностранной образованности Глинка увидел в «отечественном воспитании», программу которого подробно развил на страницах «Русского вестника». Глинка изначально задумывал свое издание как «журнал *отечественного воспитания*»³⁰, т. к. именно свое европеизированное, по сути антинациональное образование он считал повинным в том, что до выхода из кадетского корпуса «исполинский призрак древнего Рима» заслонял от него родную страну и в России он видел и знал одну Екатерину³¹. Выше уже было сказано, что Глинка испытывал чувство стыда за то, что лишь на тридцатом году жизни «открыл» для себя родной народ, с его образом жизни и мыслей, но тот же стыд и даже горечь сквозят в строках «Записок», где Глинка сообщает, что так же поздно он впервые ознакомился с летописью Нестора³². Это погружение в мир древнего и славного русского прошлого, оказавшегося не менее, а даже более героическим, чем штудировавшаяся кадетами античная история, восхищение, охватившее Глинку от очередного «открытия», заставляли его спешить знакомить российское общество со своими «прозрениями», тем более что того требовал исторический момент.

С организационной стороны «отечественное воспитание» предполагало: во-первых, исключительное внимание родителей к процессу обучения своих детей³³; во-вторых, подготовку русских педагогических кадров, учреждение русских училищ и пансионов, составление отечественных учебных пособий и преподавание на русском

²⁴ Там же. С. 339.

²⁵ Он же. Разбор записки министра народного просвещения гр. Разумовского, поднесенной Государю, о воспитании, напечатанной в «Северной Почте» // Там же. 1811. № 7. С. 123.

²⁶ Он же. Мысли про себя // Там же. 1808. № 3. С. 262-263.

²⁷ Он же. Напоминание о Екатерине II // Там же. № 4. С. 37-38.

²⁸ См.: Он же. Статьи о семейственном воспитании, или уведомление о книге, издаваемой А. С. Шишковым, под названием «Собрание детских повестей» // Там же. 1812. № 2. С. 96-97.

²⁹ См.: Глинка С. Н. Федор Михайлович Ртищев // Рус. вестн. 1809. № 4. С. 22.

³⁰ Письмо Глинки С. Н. к Державину Г. Р. 21 марта 1807 г. // Державин Г. Р. Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 6. СПб., 1876. С. 202.

³¹ Глинка С. Н. Записки... С. 79-80.

³² См.: Там же. С. 256.

³³ См.: Он же. Краткие выписки из «Кормчей книги» и замечания на оные // Рус. вестн. 1808. № 8. С. 190.

языке³⁴. Что же касается содержательной стороны образовательного процесса, то его стержнем должно было стать изучение национальной истории. Уже во вступительной статье к первому номеру «Русского вестника» Глинка говорил о намерении составить на страницах своего издания «новую отечественную историю: историю о добродетельных деяниях и благодетельных заведениях»³⁵, как средоточие «правильных» моделей поведения, которым родители должны были обучать своих детей. При этом решающую роль для автора имело следование традиции, опора на исторический опыт предков. Поэтому центральное место в материалах «Русского вестника» заняли статьи, посвященные отечественной истории. Эти материалы целесообразно рассматривать как единый текст, тогда сквозь них проступает концептуальное восприятие Глинкой отечественного прошлого.

«Бог. Вера. Отечество» — таковы, по мнению издателя, основы праотеческой нравственности³⁶. Наши предки никогда не сомневались в существовании Бога, в Его всемогуществе, и знали, что всё в земной жизни предназначено Божественным Провидением³⁷. Поэтому в старину люди жили, следуя божественным законам и уставам Веры. Вера — краеугольный камень праотеческой нравственности. На протяжении многих веков она поддерживала гармоничное развитие Отечества. Вера, «учиняющая всех чадами Отца небесного»³⁸, во-первых, уравнивала всех людей перед Богом, во-вторых, превращала русское общество в братский союз. Поэтому «старинных русских» никогда не возмущало существование социального неравенства, ибо они осознавали свою причастность к высшему «христианскому равенству», т. е. все они были равны перед Богом.

Существование сословной системы в российском государстве виделось им явлением таким же нормальным и необходимым, как различное положение членов в семье. Они осознавали, что «малое семейственное владычество есть образец всех других владычеств. В Державе обширной и благоустроенной все то же, что и в тесном кругу семейства. Владыка есть отец-наставник, судья и распорядитель; подданные суть чада»³⁹. Эту иерархию они воспринимали лишь как частное проявление природного неравенства, установленного на земле Богом. Поэтому «всякое старшинство было для них священо»⁴⁰.

Наши предки, утверждает Глинка, осознавали, что отсутствие общественного начальства и повиновения ему угрожает стабильности и безопасности государства. Поэтому русские люди всех сословий, как любящие и послушные дети, служили своим монархам-отцам. Монархическое государство они считали единственно возможным и легитимным, а потому «лучше желали умереть, нежели жить самоуправно и без главы законной»⁴¹. В свою очередь, русские государи «могущества своего не отделили от счастья и великости своего народа», равно заботились обо всех сословиях⁴²,

³⁴ См.: Он же. Разбор записки министра народного просвещения гр. Разумовского, поднесенной Государю, о воспитании, напечатанной в «Северной Почте» // Там же. 1811. № 7. С. 125–134.

³⁵ Он же. Вступление // Там же. 1808. № 1. С. 4.

³⁶ Глинка С. Н. Священная история в пользу юношества, изданная на французском языке Проньяком: Дух христианских ораторов, или нравственность христианская, из сочинений Боссюэта, Бурдалу, Массильона и пр., издана на французском языке; римская история, изданная на французском языке 1809 г. // Рус. вестн. 1811. № 8. С. 71.

³⁷ См.: Он же. Рассуждение о том, что справедливое понятие о вещах руководствует к справедливым понятиям о Боге и о душе // Там же. 1809. № 5. С. 165.

³⁸ Он же. Любовь к отцам, матерям и привязанность к родным // Там же. 1812. № 6. С. 86.

³⁹ Он же. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 16–17.

⁴⁰ Он же. Союз семейственный и родственныи утверждает все прочие общественные связи // Там же. 1812. № 6. С. 78.

⁴¹ Он же. Мысли о нравственной и отечественной общенародной истории // Там же. № 5. С. 64.

⁴² Глинка С. Н. Император Александр I, любитель отечественной древности // Рус. вестн. 1808. № 6. С. 267.

«старались о распространении правил, необходимых для счастья человеческого и гражданского»⁴³. Их отеческая опека над народом подавала пример нравственному взаимоотношению с подданными всем представителям высших сословий. Потому русские бояре и дворяне были любящими, милосердными отцами своим подчиненным⁴⁴, они «учреждали общенародные празднества, угощения и сближались с простолюдиством, не умаляя ни сана, ни достоинства своего»⁴⁵. Таким образом, в концепции Глинки Вера являлась основой особого социального порядка праотеческой Руси.

Этот порядок воспроизводился благодаря тому, что Вера составляла основу праотеческого воспитания, ибо оно базировалось на священных и духовных книгах⁴⁶. Обучением своих детей занимались родители, которые сообщали своим питомцам знания, прежде всего, о родной стране, свято чтимые «праотеческие предания», словом, все, что возбуждало в молодом поколении патриотические чувства⁴⁷. «Любовь к Богу, к ближнему и к Отечеству» составляла «нравственное воспитание»⁴⁸. Оно дополнялось «воспитанием физическим», заключавшимся в том, что предки «жили подобно природе, употребляли здоровую, простую и отечественную пищу: привыкали с младенческих лет к трудам и непогодам»⁴⁹. Отечественное воспитание готовило наших предков к «бытию гражданина», который жертвует своим частным благом ради общего, т. е. понимает, что первое без второго невозможно⁵⁰.

Особое внимание Глинка придавал тому факту, что праотеческое воспитание было общенародным, т. е. одинаковым «для земледельцев от сохи, и бояр от теремов княжеских»⁵¹. В результате в старой России не существовало того культурного разрыва, который Глинка видел в настоящем, и «голос России для всех... был равно понятен»⁵². Поэтому, как утверждал издатель, в старину представители верхушки общества не презирали простой народ. Руководствуясь нормами христианской морали, учившей, что «душа превыше всего»⁵³, наши предки оценивали человека не по богатству и чинам, а по его личным достоинствам и заслугам. Потому вышестоящие по социальной лестнице не боялись признать выдающихся качеств нижестоящих. Яркой иллюстрацией Глинка считал события Смуты, когда простой купец Минин возглавил дворянские дружины⁵⁴.

Не зная ни «мод», ни «роскошей», представители всех сословий вели одинаково простой образ жизни, были скромны и умеренны в своих желаниях и все необходимое находили в своем Отечестве. Так, издатель утверждает, что даже русские цари «жили почти в таких же домах, как и подданные их»⁵⁵. «Старинные русские» знали цену нажитому их предками имуществу, потому не спускали его на ветер, а были очень бережливы: «Платье прадеда переходило к правнуку»⁵⁶. Не расточительные на предметы материального мира, наши предки обладали исключительной духовной

⁴³ Он же. Напоминание о Екатерине II // Там же. № 4. С. 29–30.

⁴⁴ См.: Он же. О свойствах русских бояр: боярин Феодор; Ив. Кир. Нарышкин; замечания о боярине Матвееве // Там же. № 9. С. 365.

⁴⁵ Он же. Боярин Арт. Серг. Матвеев // Там же. № 2. С. 130.

⁴⁶ См.: Он же. Выписка из разговоров о словесности, сочиненных А. С. Шишковым, о русских пословцах, с некоторыми прибавлениями издателя // Там же. 1811. № 7. С. 22.

⁴⁷ Он же. О силе нравственного воспитания и том, откуда Минин заимствовал нравственные качества и познания // Там же. 1812. № 6. С. 30–31.

⁴⁸ Он же. О воспитании русских до времен Петра Великого // Там же. 1808. № 3. С. 294.

⁴⁹ Там же. С. 294.

⁵⁰ Там же. С. 295.

⁵¹ Он же. Нравственность общенародная сохраняется воспитанием или ученьем // Там же. 1812. № 5. С. 48.

⁵² Он же. Замечания на слова одной французской принцессы // Там же. 1808. № 6. С. 288.

⁵³ Глинка С. Н. Нравственность общенародная сохраняется воспитанием или ученьем // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 47.

⁵⁴ См.: Он же. Минин // Там же. № 6. С. 14–15.

⁵⁵ Он же. О просвещении русских до времен Петра Великого // Там же. 1808. № 7. С. 33.

⁵⁶ Он же. Мысли про себя // Там же. № 3. С. 261.

щедростью. К ней Глинка относил милосердие, сострадание, гостеприимство и т. д. Например, в одной из статей Глинка рассказывал о том, как, узнав, что его подданные стали менее гостеприимны, царь Иван Васильевич Грозный облакался в рубище и «посещал отдаленные хижины», «стараясь чрез то восстановить в земле Русской гостеприимство»⁵⁷.

Таким образом, вера, которую Глинка считал основой особой «Русской нравственности»⁵⁸, являлась источником «единодушия и единомыслия» русского народа⁵⁹. Эти две силы обеспечивали крепость и гармоничность общества и государства в допетровской России. Такое государство, как доказывает Глинка, могло противостоять любой внешней опасности: оно выстояло в период татаро-монгольского нашествия⁶⁰ и в Смутное время⁶¹ (эти и вообще все «темные» моменты отечественной истории издатель считал следствием забвения некоторыми членами общества «уставов Веры»; но они были исключением и преодолевались благодаря тому, что все остальное население оставалось верным праотческой нравственности⁶²). На эти же силы издатель уповал и в условиях наполеоновской агрессии и ориентировал на них своих читателей.

Концепция русской истории, предложенная С. Н. Глинкой в «Русском вестнике», была в определенной степени мифологизирована и идеализирована. Сам издатель, исходя из дидактического назначения истории, считал это вполне оправданным. При этом не стоит забывать, что исторические статьи Глинки базировались на обширной источниковой базе: в «Русском вестнике» были опубликованы рукопись о Задонском побоище⁶³, «Поучение детям» Владимира Мономаха⁶⁴, многочисленные документы эпохи Смуты⁶⁵ и царствований первых Романовых⁶⁶ и др. Своеобразным было

⁵⁷ Он же. Гостеприимство // Там же. 1812. № 12. С. 62–63.

⁵⁸ Он же. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 43.

⁵⁹ Он же. Союз семейственный и родственныи утверждает все прочие общественные связи // Там же. 1812. № 6. С. 80.

⁶⁰ Он же. Неизменность духа россиян: галлы под державою римлян; россияне под игом татар // Там же. 1808. № 4. С. 48.

⁶¹ Он же. Выписки из рукописи под заглавием: грамоты от 1610–1613 г. // Там же. 1810. № 7. С. 13–45.

⁶² Глинка С. Н. Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: Нестор, русские летописи, сличенные, переведенные и объясненные Авг. Шлецером // Там же. 1811. № 9. С. 87–97.

⁶³ См.: Он же. Рукопись о Задонском побоище под заглавием: «Сказание о Задонском побоище как бысть то побоище» // Там же. 1810. № 3. С. 1–32.

⁶⁴ См.: Он же. Правила русского воспитания или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 3–45.

⁶⁵ См.: Он же. Выписки из рукописи под заглавием: грамоты от 1610–1613 гг. // Там же. 1810. № 7. С. 13–45; № 8. С. 32–55; Он же. Отрывки о ратном деле из указов, изданных при царях Василии Ивановиче Шуйском и Михаиле Федоровиче, с некоторыми примечаниями, из книги: Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки, изданный Анисимом Михайловым // Там же. 1811. № 5. С. 11–34; Он же. Рассмотрение грамоты, писанной московскими обывателями в разные города в январе 7119 г., во время междуцарствия // Там же. № 12. С. 40–65; Он же. Подвиги Прокопия Ляпунова во время междуцарствия // Там же. 1812. № 2. С. 1–12; № 3. С. 1–45; № 4. С. 1–38 и др.

⁶⁶ См.: Он же. О запрещении продажи табаку и ревеню царями Михаилом Федоровичем и Алексеем Михайловичем из рукописи: «Грамоты в государство царей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича и Феодора Алексеевича, 1613 – 1682 гг.» // Там же. 1809. № 4. С. 55–68; Он же. Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // Там же. № 11. С. 139–161; № 12. С. 280–315; 1810. № 2. С. 1–22; № 4. С. 36–56; № 9. С. 51–86; Он же. Грамота Алексея Михайловича в Туринск, об отдании чести святым дарам // Там же. № 11. С. 35–56; Он же. Поучительная грамота царя Алексея Михайловича в Туринск о божьем гневе и об учреждении поста, из рукописи // Там же. 1811. № 1. С. 56–71; Он же. Выписки и замечания из хитрости ратного дела или воинского устава, изданного в царствование царя Алексея Михайловича // Там же. № 2. С. 62–80.

авторское толкование этих материалов. С. Н. Глинка разделял «ученую критику» и «нравственное рассмотрение» исторического источника, и если первая акцентирует внимание на фактической достоверности документа, то второе «вникает в деяния, от которых зависит благо или вред общественный; оно изыскивает причины твердости нравов, силы добродетелей, прочности законов и единодушия народного»⁶⁷. Глинка без сомнения делал выбор в пользу второго способа исследования.

Следующим обязательным условием «отечественного воспитания» было преподавание на русском языке, проблема, которая в начале XIX в. выходила за рамки чисто лингвистической⁶⁸. Подобно А. С. Шишкову и его сторонникам, так называемым «архаистам», Глинка рассматривал язык как субстанцию, которая предопределяет мирозерцание человека. С этой точки зрения, в природе, строе и духе национального языка содержится освященный национальной историей и традицией комплекс нравственных устоев, который автоматически вместе с языком вливается в сознание носителя и приводит его к определенным мыслям и поступкам, соответствующим духу нации⁶⁹. Таким образом, в критике карамзинистов — реформаторов русского языка в соответствии с некоторыми французскими языковыми нормами, речь шла не только о стремлении последних усвоить западную, прежде всего французскую словесность, но и о неизбежно сопровождавшей этот процесс переориентации русского общества на французские культурно-поведенческие модели⁷⁰. Глинка вел свою борьбу как мог: множество статей «Русского вестника» он посвятил разоблачению «бедности» французского языка в сравнении со смысловым богатством русского наречия. Вот пример одного из таких разоблачений: «Мы из двух или трех имен составляем одно, и тем самым не простое воспоминание вещи возбуждаем в памяти, но и образ ее представляется воображению: *сладкогласный, самодержавный, великосердый, громозносный и проч...* Такого стихотворного соединения не терпит язык французский»⁷¹. Глинка прибивал и к авторитетным в европеизированном высшем свете мнениям французских просветителей. Так, в статье «Вольтерово рассуждение о бедности французского языка» он приводил следующее высказывание этого мыслителя: «Все доказывает варварство щеголеватого Французского языка»⁷². В этой же статье упоминалось мнение Вольтера о греческом языке, который он называл изящнейшим именно в силу обилия сложных слов. Глинка предсказуемо подытоживал эти факты патриотическим выводом: «Тоже можно сказать и о Русском языке, присовокупляя к тому, что красоты оно усугубились богатством, занятым от Греческого слова»⁷³.

С помощью «отечественного воспитания» читатели «Русского вестника» должны были вернуться к традиционным для России нормам поведения и жизни в обществе. Важнейшим из них было исполнение своей «должности», т. е. социальных обязательств каждого человека, безусловно сопряженных и с определенными правами. Исполнение всеми членами общества своих «должностей» было основой сохранения стабильности общественного порядка. Глинка утверждал, что все социальные потрясения в российской истории были вызваны нарушением общественных границ

⁶⁷ Он же. Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: Нестор, русские летописи, сличенные, переведенные и объясненные Авг. Шлецером // Рус. вестн. 1811. № 2. С. 32–35.

⁶⁸ См.: *Альтишуллер М. Г.* Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. М., 2007. С. 26–50; *Киселева Л. Н.* К языковой позиции «старших архаистов» (С. Н. Глинка, Е. И. Станевич) // Учен. зап. Тартус. гос. ун-та. 1983. Вып. 620. С. 18–29; *Минаков А. Ю.* Франкобесие // Родина. 2002. № 8. С. 18–19; *Проскурин О.* Литературные скандалы пушкинской эпохи. М., 2000. С. 19.

⁶⁹ См.: *Киселева Л. Н.* К языковой позиции... С. 24.

⁷⁰ См.: *Минаков А. Ю.* Рассуждение... С. 240.

⁷¹ *Глинка С. Н.* О богатстве русского языка, отрывок из рассуждения о преимуществе русского языка пред французским, соч. Воейкова // Рус. вестн. 1808. № 7. С. 66; Он же. Выписка из разговоров о словесности, сочиненных А. С. Шишковым, о русских пословицах, с некоторыми прибавлениями издателя // Там же. 1811. № 7. С. 69.

⁷² Он же. Вольтерово рассуждение о бедности французского языка // Там же. 1808. № 7. С. 72.

⁷³ Там же. С. 72.

и соответствующих каждому сословию обязанностей. Так, стрелецкие бунты конца XVII столетия были инициированы тем, что стрельцы оказались допущены к торговым промыслам, «несвоиственным оборонителям Отечества», вследствие чего «прилепились к алчбе, буйству и своеволию»⁷⁴. Поэтому «Русский вестник» С. Н. Глинки последовательно отстаивал необходимость сохранения жесткой иерархической структуры российского общества.

Издатель не ассоциировал общественную иерархию с социальной несправедливостью и угнетением нижестоящих на социальной лестнице слоев населения. На страницах своего журнала он в законченном виде сформулировал один из стержневых принципов зрелой консервативной идеологии — принцип иерархии как регулятора требований, предъявляемых каждому члену общества в зависимости от его социального статуса: т. е. чем выше положение человека, тем выше его ответственность и шире круг его обязанностей⁷⁵. Получалось, что различное положение сословий нивелировалось степенью долга и ответственности, которую несли на себе привилегированные слои. Соответственно, самой сложной социальной ролью была «должность» монарха, который, согласно патриархальным взглядам на общественное устройство С. Н. Глинки, был отцом всего народа и «примером своим учреждал нравы и мнение общественное»⁷⁶, при этом соображая «деяния и учреждения свои с духом и коренными свойствами народа»⁷⁷.

С точки зрения С. Н. Глинки, все российские монархи соответствовали этому образу. Даже представленный в «Русском вестнике» биографический портрет Петра I полностью соответствовал изображенной издателем в журнале картине русской патриархальной старины. «Воссоздавая» образ Петра, Глинка безусловно следовал апологетической традиции XVIII в., мифу о «работнике на троне», оформившемся в творчестве М. В. Ломоносова и А. П. Сумарокова, но у Глинки это уже не преобразователь России, не Демиург, его Петр — это «Божество-хранитель»⁷⁸, действующий в рамках национальных традиций. Екатерина II — также «истинная Матерь народа», русская не по происхождению, а по усвоенной в России системе ценностей⁷⁹; императрица, которая «отреклась от самой себя для блага россиян». Она — последовательница Петра I и истинно русских традиций управления. Это утверждение позволяло Глинке отрицать факт ломки политической и культурной системы допетровской Руси.

Рассматривая екатерининское царствование, Глинка не побоялся затронуть проблему существования в России крепостного права. В статье «Напоминание о Екатерине II»⁸⁰, упомянув о том, что императрица поднимала вопрос, «полезнее ли в России быть крестьянам вольными или крепостными?»⁸¹, Глинка задается вопросом: «Может быть, некоторые спросят: почему же Екатерина не дала свободы крестьянам?» И дает следующий комментарий: «Разрешение сего вопроса не относится к рассуждениям частного человека»⁸². В этой же статье Глинка цитировал рассуждение Ж.-Ж. Руссо о том, что правовому освобождению крестьян должно предшествовать «расторжение

⁷⁴ Глинка С. Н. Замечание о стрельцах и стрелецких мятежах // Рус. вестн. 1809. № 10. С. 16; Он же. Орывки о внутренней промышленности и о сношении оной с нравственностью // Там же. 1811. № 1. С. 41–42; Он же. Нравственность народная всегда изменяется от одинаких причин // Там же. 1812. № 5. С. 50–51.

⁷⁵ См.: Репников А. В. Метаморфозы русского консерватизма: от С. С. Уварова до Никиты Михалкова // Отеч. история. 2001. № 3. С. 107–108.

⁷⁶ Глинка С. Н. Замечания на некоторые иноплеменные сказания о нравственности русского народа // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 53.

⁷⁷ Он же. Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: Нестор, русские летописи, сличенные, переведенные и объясненные Авг. Шлецером // Там же. 1811. № 9. С. 78.

⁷⁸ Глинка С. Н. О пользе в России ремесел художеств, искусств // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 303.

⁷⁹ Он же. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 35–40.

⁸⁰ Он же. Напоминание о Екатерине II // Там же. 1808. № 4. С. 3–45.

⁸¹ Там же. С. 36.

⁸² Там же. С. 42–43.

душевных оков, обременяющих тела»⁸³. Таким образом, неправы те дореволюционные и советские исследователи, которые изображали С. Н. Глинку откровенным крепостником и его «Русский вестник» как «орган крепостнического консерватизма»⁸⁴.

О том, что Глинка отрицательно относился к институту крепостного права, свидетельствуют и факты его собственной биографии. Так, получив от родителей наследство в размере 30 душ, он отдал его сестре⁸⁵, а в 1808 г. дал вольную своему последнему человеку⁸⁶ и больше никогда не был душевладельцем. Один из богатых друзей С. Н. Глинки Ф. Г. Карин вызывался когда-то подарить ему 60 крепостных, но тот отказался со словами: «Не возьму, я никогда не буду иметь человека как собственность»⁸⁷. Однако политико-правовое разрешение вопроса о крепостном праве издатель журнала относил к компетенции верховной власти, причем считал необходимым длительный период соответствующей подготовки и просвещения крестьян. До этого момента требовался поиск альтернативных путей устранения имеющихся антагонизмов. После вышеупомянутой статьи в открытой форме Глинка не касался этого щекотливого для консервативного дискурса вопроса в «Русском вестнике». Но, судя по тому, как часто на страницах журнала издатель апеллировал к образам «истинного русского помещика» и «истинного русского крестьянина», он раздумывал над этой проблемой на протяжении всего периода существования «Русского вестника». Предложенная издателем модель взаимоотношения помещиков и крестьян должна была, по его мнению, снять наиболее острые проблемы крепостничества.

Глинка начинал с утверждения о том, что отношения между помещиками и крестьянами вписывались в традиционную для России патриархальную модель общественного устройства. В частности, «истинные русские помещики» «были всегда помещиками человеколюбивыми. Они знали и старались напечатлеть в сердцах детей своих, что *крестьяне суть такие же люди, как и они*»⁸⁸. Русские православные крестьяне, в свою очередь, всегда и во всем повиновались «Богу, Государю, помещикам, отцам и матерям», потому что «Бог велит повиноваться старшим»⁸⁹.

«Звание» «отца-помещика» — одна из составляющих «должности» русского дворянина, которая также включала военную, государственную службу и примерное выполнение обязанностей отца, сына, брата и мужа в рамках своей семьи⁹⁰. Причем по своему статусу «попечение о крестьянах есть такая же служба, как и служение на ратном поприще. Отечество вверяет крестьян в человеколюбивый и отеческий присмотр; он отвечает за них совести, Богу и Отечеству»⁹¹. На помещике лежала ответственность за нравственность, здоровье и благосостояние своих крестьян.

Глинка стремился доказать, что исправное выполнение помещиками своей должности непременно вызовет благодарность и признательность крестьян, т. к. «сии люди умеют живо чувствовать силу любви и благодетельности»⁹². Издатель настаивал, что «название благородного человека... часто неправильно употребляется... Простой воин, земледелец, усердно и терпеливо переносящие обязанности свои, суть

⁸³ Там же. С. 37.

⁸⁴ См., например: Мельгунов С. Глинка С. Н. // Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института Гранат. Т. 15. Гирке — Город. С. 143; Предтеченский А. В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX в. М.—Л., 1957. С. 232; История русской журналистики XVIII—XIX вв. / под ред. проф. А. В. Западова. М., 1973. С. 114.

⁸⁵ См.: Глинка С. Н. Записки... С. 222.

⁸⁶ См.: Там же. С. 287.

⁸⁷ Там же. С. 211.

⁸⁸ Глинка С. Н. Примерная приверженность и признательность крестьян при кончине благодетельного помещика, кн. П. М. Волконского // Рус. вестн. 1809. № 2. С. 208.

⁸⁹ Он же. Послушный сын // Там же. 1812. № 10. С. 58.

⁹⁰ Он же. Напоминание о Екатерине II // Там же. 1808. № 4. С. 24–25.

⁹¹ Он же. Русский отец семейства и некоторые замечания об обязанностях русских дворян и помещиков // Там же. 1810. № 1. С. 121–122.

⁹² Он же. Примерная приверженность и признательность крестьян при кончине благодетельного помещика, кн. П. М. Волконского // Там же. 1809. № 2. С. 208.

достойные и благородные сыны Отечества»⁹³. Наделяя крестьян, наряду с другими условиями, долгом не только перед их непосредственными хозяевами, но и перед Отечеством, Глинка подчеркивал их гражданский статус и встраивал в общую социально-политическую структуру. Он акцентировал проявление гражданской позиции крестьян их мужеством и рвением участвовать в обороне Отечества, что, в отличие от дворянства, вообще не подразумевалось их социальным статусом. Глинка утверждал, что «воинский дух и неустрашимость суть природные... свойства»⁹⁴ крестьян. Понять, насколько новаторскими были материалы «Русского вестника» о крестьянах, можно, если вспомнить, что лишь в 1792 г. Н. М. Карамзин впервые заговорил о том, что «и крестьянки любить умеют»⁹⁵. До этого времени вопрос о внутреннем мире, переживаниях и чувствах простого, по терминологии первой половины XVIII в. «подлородного», человека в России не рассматривался вообще.

Важным элементом социальных отношений «Русский вестник» считал «благотворение», которое «сближает и соединяет души. Сие равенство, не нарушая порядка, доставляет способ одним благодворить, а другим — любить благодетеля своего»⁹⁶, и таким образом препятствует возникновению социальной напряженности и скрепляет общество на высшем духовно-нравственном уровне. «Русский вестник» сам являл наглядный пример деятельного благотворения. В конце каждого номера помещалась информация о нуждающихся людях или семьях и рассказы о помощи читателей журнала в ответ на такие объявления. Если верить «Запискам» С. Н. Глинки, то благодаря многочисленным откликам читателей в период с 1808 по 1816 гг. через издание оказавшимся в затруднительном положении людям было направлено более 40 тысяч рублей⁹⁷.

Таким образом, консервативная программа «Русского вестника» имела яркую дидактическую направленность и представляла собой конструктивную альтернативу революционному преобразованию действительности. Представленная во всем комплексе статей журнала концепция Глинки была выведена в жизнеописаниях не только упомянутых Петра Великого и Екатерины II, но и целого пантеона героев русской истории: князей Владимира Мономаха, Александра Невского, Дмитрия Донского; первых представителей династии Романовых Михаила Федоровича и Алексея Михайловича; иерархов Русской Православной Церкви — патриархов Гермогена и Филарета, Авраамия Палицына; бояр — Михаила Шеина, Федора Ртищева, Артамона Матвеева; дворян и полководцев — Прокопия Ляпунова, Петра Еропкина, Александра Суворова; русских государынь — великой старицы Марфы (Ксении Ивановны Романовой), Натальи Кирилловны и мн. мн. др. С точки зрения издателя, привлекательность их образов должна была побудить его современников подражать их добродетельности и служению на благо Отечества, что способствовало бы снятию всех социальных противоречий при сохранении существующего в стране политического устройства.

Созданный предчувствием надвигающейся войны, «Русский вестник» именно в 1812 г. «облекся в плоть и кровь»⁹⁸. Эпиграф к статье «Обеты русских воинов», открывавшей первый номер журнала за 1812 г., гласил: «Никому живому не сдаваться, всем умирать за одного; биться до смерти за веру, за царя, за землю Русскую»⁹⁹. В военное время Глинка уже не сдерживал своего натиска на «лживых и неверных»

⁹³ Он же. Крестьянин, не хотевший заменить сына наемным рекрутом // Там же. 1808. № 6. С. 315.

⁹⁴ Глинка С. Н. Решительность россиян, письмо из Пскова // Рус. вестн. 1808. № 8. С. 219.

⁹⁵ Казаков Р. Б. Крестьянство и власть в сочинениях Н. М. Карамзина: проблемы историко-исследования // Народ и власть: Исторические источники и методы исследования: Мат-лы XVI науч. конференции. Москва, 30-31 января 2004 г. / Под ред. В. А. Муравьева. М., 2004. С. 96.

⁹⁶ Глинка С. Н. Примерная приверженность и признательность крестьян при кончине благодетельного помещика, кн. П. М. Волконского // Рус. вестн. 1809. № 2. С. 208.

⁹⁷ См.: Он же. Записки... С. 363.

⁹⁸ Вяземский П. А. Сергей Николаевич Глинка // Глинка С. Н. Записки... С. 440.

⁹⁹ Глинка С. Н. Обеты русских воинов // Рус. вестн. 1812. № 1. С. 3.

французов, которые обещали жить в мире, а сами «разбойнически ворвались в земли любезного нашего отечества»¹⁰⁰. В статье с красноречивым заголовком «Злоумышленность французских военных правил»¹⁰¹ издатель резко критиковал безнравственные захватнические амбиции французских войск, порожденные «зловредным духом» французской революции, который эти войска распространяют на побежденных территориях¹⁰². Глинка описывал коварство и жестокость французского правительства, намеренно не снабжавшего свои войска продовольствием, чтобы заставить их «добывать отважно в чужой земле все то, в чем отказало им их правительство»¹⁰³, т. е. фактически заниматься мародерством. Для характеристики Наполеона Глинка не жалел самых мрачных красок: он «неверный Гольяф», выступивший против «верного Давида»¹⁰⁴; «лицемер», для которого сам Бог будет «карателем»¹⁰⁵; «исчадие греха, раб ложной, адской славы, изверг естества, лютый сын геенны»¹⁰⁶.

Очевидно, одной из своих задач в военное время Глинка считал предотвращение пугавших россиян дворянство крестьянских бунтов, которые считались возможными ввиду пропагандистских обещаний Наполеона отменить крепостное право в Российской империи. В пользу этого предположения говорит обилие в номерах журнала за 1812 г. статей, призванных, с одной стороны, создать необходимый нравственный ориентир и образец для подражания крестьянству, а с другой — успокоить дворян, убедив их в верности крестьян престолу и Отечеству. Так, в статье «Крестьянский разговор» побывавший за границей крестьянин произносит следующую речь: «Хвали чужбину тот, кто ее не видал; а я видел, видел братцы! тамошнюю волю и вольность. Оборони нас Бог от той воли, от которой часто и кусить нечего... Многие из *вольницы иноземской* до того от *воли* Французской дожили, что все прожили... Выпьем, братцы! за Русь правоверную: у нас славное *житье-бытье*... Ходит Он (Царь — Н. Л.) между народа православного как отец между детей. Не то на чужбине! Не дети там подданные; гоняют их толпами Бог весть куда; выгоняют из родных пепелищ проливать кровь в дальних сторонах, за что и за кого, сами того не знают. Вот какова вольность иноземская! Вот каково тамошнее *житье-бытье*! Иные там крестьяне и куску хлеба были бы рады, да неоткуда взять. Помещик там про себя, купец про себя, всякий про себя, и всякому тяжело там от руки сильной. А у нас в земле Русской все доброе для всех. Бережет нас ЦАРЬ-ГОСУДАРЬ, жалуют нас отцы-помещики; у нас все за всех и все для всех. Милосердие Божие живет над землею Русскою»¹⁰⁷.

Наиболее полно образ крестьянина — героя и защитника Отечества и престола был выведен Глинкой в статьях, посвященных подвигу Ивана Сусанина¹⁰⁸. Причем, как убедительно доказали М. Велижев и М. Лавринович, именно Глинка на страницах своего журнала сформулировал сусанинский сюжет в том виде, в котором он вошел в официальную историографию царствования Николая I¹⁰⁹.

Вообще, войну с французами С. Н. Глинка воспринимал как зло, но зло необходимое, которое может объединить все сословия перед лицом внешней угрозы. Поэтому в «Русском вестнике» за 1812 г. он помещал материалы, призванные подчеркнуть долгожданное для него единение русского народа в своем патриотическом порыве,

¹⁰⁰ Он же. Речь русского помещика крестьянам своим при отправлении ратников // Там же. № 9. С. 88.

¹⁰¹ Он же. Злоумышленность французских военных правил // Там же. № 10. С. 36–46.

¹⁰² Там же. С. 36–39.

¹⁰³ Там же. С. 40–41.

¹⁰⁴ Он же. Стихи русским воинам, по прочтении приказа о выступлении гвардейских полков // Там же. № 4. С. 96–102.

¹⁰⁵ Он же. Стихи по случаю известия о нашествии неприятеля // Там же. № 7. С. 89.

¹⁰⁶ Он же. Ночные размышления 1 ноября 1812 г. // Там же. № 11. С. 16.

¹⁰⁷ Глинка С. Н. Крестьянский разговор // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 67–68, 71–72.

¹⁰⁸ См.: напр.: Он же. Крестьянин Иван Сусанин, победитель лести и Избавитель Царя Михаила Федоровича Романова // Там же. № 5. С. 72–94.

¹⁰⁹ См.: Велижев М., Лавринович М. «Сусанинский миф»: становление канона // Новое лит. обозрение. 2003. № 63. С. 186–204.

что иллюстрируют статьи «Русская речь Никифора Михайлова, крестьянина государева села Крылацкого, что близ Хорошева»¹¹⁰, «Усердие русского купечества к военнослужащим»¹¹¹, «Добродетельный подвиг мещанина Семена Зунькова»¹¹², «Подвиг смоленского дворянина Петра Николаевича Ключкова»¹¹³ и мн. др. Знаменательно, что именно в 1812 г. на страницах «Русского вестника» появилась обширная статья «Опыт о народном нравоучении»¹¹⁴, в которой Глинка впервые в систематизированном виде изложил свою консервативно-националистическую концепцию.

Глинка надеялся, что нашествие французов заставит обратиться к национальной культурно-исторической традиции самых отъявленных галломанов. Подобный сценарий развития событий отражен в одной из статей об Артемии Булатове¹¹⁵. Этому герою в «Русском вестнике» посвящен целый цикл статей, которые были явным стилистическим подражанием ростопчинским «Мыслям вслух...», и также были проникнуты ярким патриотическим пафосом. В десятом номере «Русского вестника» за 1812 г. появилась статья «Разговор Артемия Булатова с Молодовым»¹¹⁶, в которой издатель показал столкновение двух «миров» современной ему России — приверженцев праотеческих традиций и убежденных галломанов, представленных соответственно Булатовым и Молодовым. Оканчивалась статья тем, что под впечатлением от французской опасности и под воздействием отповеди Булатова Молодов сжигал все свои французские альбомы и, вооружившись отцовской шпагой, готовился к службе Отечеству и Государю. Для С. Н. Глинки это желаемая кульминация войны, которая приводит к уничтожению нравственного господства французов в русском образованном обществе.

Уже в 1830 г. в одном из своих писем П. А. Вяземский писал, что в 1812 г. С. Н. Глинка был «оракулом провинций»¹¹⁷. Действительно, «Русский вестник» стал фактически первым изданием, доступным пониманию не только высокообразованного столичного общества, но и самым широким слоям населения, включая мещанство и крестьянство. Когда М. Т. Каченовский обвинил издателя журнала в том, что он пишет «для двухперстного сложения и для мучных лавок», Глинка воспринял это как комплимент и заявил, что «желал породнить „Русский вестник“ с народной мыслью, и это сближение пригодило мне в 1812 году, когда по возложенным на меня особенным препоручениям надлежало заведовать и мучными лавками, и всеми разрядами быта московского»¹¹⁸. Правительство действительно оценило значение патриотической публицистики С. Н. Глинки накануне и в период

¹¹⁰ Глинка С. Н. Русская речь Никифора Михайлова, крестьянина государева села Крылацкого, что близ Хорошева // Рус. вестн. 1812. № 9. С. 91–93.

¹¹¹ Он же. Усердие русского купечества к военнослужащим // Там же. С. 121–125.

¹¹² Он же. Добродетельный подвиг мещанина Семена Зунькова // Там же. № 10. С. 50–55.

¹¹³ Он же. Подвиг смоленского дворянина Петра Николаевича Ключкова // Там же. С. 89–90.

¹¹⁴ Он же. Опыт о народном нравоучении // Там же. № 5. С. 1–94; № 6. С. 5–106.

¹¹⁵ См.: Глинка С. Н. Сельские упражнения старого служивого: письмо к издателю от Артемия Булатова из города Б. из села Громилова // Там же. 1809. № 3. С. 351–376; Он же. Второе письмо // Там же. № 5. С. 230–249; Он же. Третье письмо: сельский праздник по случаю рекрутского набора // Там же. № 12. С. 396–416; Он же. Мечты и разговоры в селе Громилове или четвертое наставление Артемия Булатова // Там же. 1810. № 11. С. 120–133; Он же. Пятое письмо Артемия Булатова, или богатырские воспоминания в селе Громилове, относящиеся к Суворову // Там же. 1811. № 3. С. 1–79. См. схожий цикл статей о Герасиме Старожилове: Он же. Рассуждение Герасима Старожилова (из деревни Т. п. л. в. к.) о прошедшей зиме // Там же. 1809. № 6. С. 396–410; Он же. О русских пословицах, второе письмо Старожилова // Там же. № 8. С. 173–194; Он же. Третье письмо Старожилова о празднике в селе Громилове по случаю пребывания в Москве Государя // Там же. 1810. № 2. С. 133–149; Он же. Письмо Старожилова о памятнике, поставленном в селе Громилове Ивану Сусанину // Рус. вестн. 1810. № 10. С. 3–15.

¹¹⁶ Он же. Разговор Артемия Булатова с Молодовым // Там же. 1812. № 10. С. 3–20.

¹¹⁷ Князь Вяземский — Бибиков Д. Г. Остафьево, 2 сент. 1830 // Вяземский П. А. Старая записная книжка. 1813–1877. М., 2003. С. 593.

¹¹⁸ Глинка С. Н. Записки. С. 291.

Отечественной войны. На него была возложена упомянутая в цитате миссия работы с народом в Москве и ее окрестностях в преддверии вторжения Наполеона, но и издательская деятельность С. Н. Глинки была удостоена высочайшего внимания императора Александра I: Глинка был пожалован кавалером ордена Св. Владимира четвертой степени за «любовь... к Отечеству, доказанную сочинениями и деяниями»¹¹⁹ и суммой в триста тысяч рублей на издательскую деятельность¹²⁰. Сложно поверить, что Глинка, человек небогатый, а в некоторые периоды жизни очень нуждавшийся, вернул эту сумму в казну сполна и продолжал издательскую работу, обходясь собственными скромными средствами.

В первые годы своего издания, т. е. в 1808–1812 гг., «Русский вестник» пользовался несомненным успехом у читающей публики, т. к. направление журнала совпадало с общественным настроением. По окончании заграничных походов русской армии 1813–1814 гг. в связи с изменением умонастроений русского общества, приведшим к возникновению декабризма, тираж «Русского вестника» начал неуклонно сокращаться, журнал стал казаться анахронизмом. Чтобы хоть как-то оживить издание, Глинке пришлось нарушить свое обещание предоставлять «политические известия касательно токмо до России», и с 1817 года каждый номер журнала делился на две части: отечественные ведомости и иностранные известия, и русская история¹²¹. В 1818 г. вторую часть журнала составило «Семейственное чтение»¹²², а в 1819 — «Новое детское чтение, или вечера доброго отца семейства»¹²³. Но, несмотря на это, интерес читателей к «Русскому вестнику» продолжал падать. В 1820 г. «Русский вестник» вышел под заглавием «Новое детское чтение», и в последней 11-й книжке за этот год Глинка сообщил о том, что прекращает издание журнала. В следующем году «Русский вестник» уже не вышел. В 1824 г. Глинка предпринял попытку возобновления «Русского вестника», но журнал прекратился на девятой книжке.

В период с 1811 по 1813 гг. количество подписчиков варьировало от 600 до 800 человек. А т. к. наиболее общепризнанные журналы того времени — «Вестник Европы» и «Сын Отечества» — издавались тиражом в 1-2 тысячи экземпляров, то это была довольно внушительная цифра¹²⁴. Однако число подписчиков отнюдь не отражает реального числа читателей. Оно, видимо, было еще большим, если учитывать, что «Русский вестник», судя по подписным листам¹²⁵, читался в различных клубах и частных салонах, в крестьянской среде он также мог читаться при большом стечении народа. Среди именитых читателей «Русского вестника» числились такие видные общественно-политические и культурные деятели, как А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, И. И. Дмитриев, Д. П. Рунич, А. С. Хомяков, М. Т. Каченовский, тогда еще юный М. П. Погодин, вкстати, сын крепостного крестьянина, и др.

«Русский вестник» стал, безусловно, ярким событием своей эпохи и вызвал очень неоднозначные оценки современников. Невероятная экспрессия в выражении патриотических чувств, склонность издателя к патетике, морализаторству, категоричность в выражении мнений и оценок, методичное повторение из номера в номер наиболее важных с точки зрения Глинки мыслей вызывали язвительную, резкую, а иногда прямо агрессивную реакцию либеральной общественности¹²⁶.

¹¹⁹ Глинка Василий Сергеевич. Очерк жизни Сергея Николаевича Глинки. Б/д. // РО ИРЛИ. Ф. 265. Оп. 2. Е. х. 675. Л. 6.

¹²⁰ См.: Глинка С. Н. Записки о 1812 году... С. 27–28.

¹²¹ См. роспись номеров «Русского вестника» в: Колюпанов Н. Биография А. И. Кошелева. М., 1889. Т. I, кн. 2. С. 401.

¹²² Там же. С. 404.

¹²³ Там же. С. 406.

¹²⁴ См.: Мартин А. «Патриархальная» модель общественного устройства и проблемы русской национальной самобытности в «Русском вестнике» С. Н. Глинки // Консерватизм в России и мире : в 3 ч. Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 106.

¹²⁵ См.: 1811. № 11; 1812. № 2; 1813. №№ 3, 6, 11, 12.

¹²⁶ См.: Глинка С. Н. Записки... С. 290.

С. Н. Глинку зло высмеяли наиболее известные литературные сатиры первой четверти XIX в.: «Видение на берегах Леты» К. Н. Батюшкова (1809 г.) и «Дом сумасшедших» А. Ф. Воейкова (1814 г.). Батюшков акцентировал в образе Глинки аффективность его патриотизма, подчеркнутую тем, что в сатире издатель «Русского вестника» семь раз повторяет слово «русский», и одновременную зависимость Глинки от западно-европейской культуры:

«Уф! я устал; подайте стул! —
Позвольте мне, я очень славен!
Бессмертен я, пока забавен!»
Кто ж ты? «Я русский и поэт.
Я сам бегу, лечу за славой;
Мне враг — чужой рассудок здравый,
Для русских прав — мой толк кривой,
И в том клянусь моей душой!»
Да кто же ты? — Жан Жак я русский,
Расин и Локк и Юнг я русский!
Три драмы русских сочинил,
Для русских — нет уж боле сил!
Писал для русских драмы слезны,
Труды мои все бесполезны:
Вина тому разврат умов!»
Сказал, в реку, и был таков!¹²⁷

Пожалуй, образнее отражает восприятие искреннего патриотизма С. Н. Глинки либерально настроенной частью общества более поздняя сатира А. Ф. Воейкова:

Нумер третий: на лежанке
Истый Глинка восседит,
Перед ним дух русский в склянке
Не откупорен стоит.
Книга Кормчая отверста
И уста отворены.
Сложены десной два перста,
Очи вверх устремлены.
О, Расин! Откуда слава?
Я тебя, дружок, поймал:
Из российского Стоглава
Ты Гофолию украл.
Чувств возвышенных слиянье,
Выраженья красота
В Андромахе — подражанье
Погребению кота!¹²⁸

Тем не менее, переписка и мемуары современников Глинки позволяют утверждать, что определенные слои общества, и далеко не всегда консервативные, видели то важное, что неслало себе публицистика «Русского вестника». Положительная оценка журналистики Глинки литераторами круга А. С. Шишкова вполне понятна. В переписке самого главы архаистов сохранилось его мнение об издании Глинки: «Весьма охотно читаю *Русской вестник*, который не твердит о словах *эстетика, образование*,

¹²⁷ Батюшков К. Н. Полное собрание стихотворений. М.–Л., 1964. С. 98.

¹²⁸ Цит. по: Поэты 1790–1810-х годов. Л., 1971. С. 297. Две последние строфы опираются на действительные замечания С. Н. Глинки; в последнем случае имеется в виду старинная русская сказка «Как мыши кота хоронили».

просвещение, и тому подобных, — но говорит всегда об истинной и чистой нравственности, от которой в нынешние времена род человеческий, к злополучию своему, далее и далее отпадает»¹²⁹. В неизданных документах Глинки сохранилось письмо одного из видных деятелей «Беседы любителей русского слова», поэта и баснописца Д. И. Хвостова, в котором он высказывал благодарность издателю «Русского вестника», не только от себя, но от «всех благомыслящих соземцев своих»¹³⁰.

Однако значение журнала понимали и люди отнюдь не консервативных взглядов. Ф. Ф. Вигель в своих мемуарах отмечал: «В обстоятельствах, в которых мы тогда находились, журнал его, при всем несовершенстве своем, был полезен, даже благодетелен для провинций»¹³¹. Ярче отразил эту мысль П. А. Вяземский: «По всей России, особенно в провинциях, читали его («Русский вестник» — Н. Л.) с жадностью и верою... Одно заглавие его было уже знамя. В то время властолюбие и победы Наполеона, постепенно поработая Европу, грозили независимости всех государств. Нужно было поддерживать и воспламенять дух народный, пробуждать силы его, напоминая о доблестях предков, которые также сражались за честь и целостность отечества... Укорительные слова: „галломания“, „французолоубцы“, бывшие тогда в употреблении, имели полное значение. Ими стреляли не на воздух, а в прямую цель. Надлежало драться не только на полях битвы, но воевать и против нравов, предубеждений, малодушных привычек. Европа онаполеонилась. России, прижатой к своим степям, предлежал вопрос: быть или не быть, т. е. следовать за общим потоком и поглотиться в нем, или упорствовать до смерти или до победы? Перо Глинки первое на Руси начало перестреливаться с неприятелем»¹³².

Некоторые современники подметили в материалах журнала то, что во многом положило начало российскому традиционалистскому дискурсу. Так, М. А. Дмитриев писал: «Надобно вспомнить, надобно знать то время, чтобы понять всю важность появления „Русского вестника“. Теперь о нашей старине нам твердят беспрестанно, а тогда — многие в первый раз услышали из „Русского вестника“ о царице Наталье Кирилловне, о боярине Матвееве, о Зотове, воспитателе Петра Великого, и в первый раз увидели их портреты»¹³³. О том, что влияние публицистики С. Н. Глинки проявилось в последующих поколениях, может свидетельствовать письмо к нему известного русского журналиста и видного консервативного историка М. П. Погодина. Уже в 40-е годы, узнав, что С. Н. Глинка интересуется «Москвитянином», Погодин прислал ему подписной билет и, между прочим, написал: «Ваш „Русский вестник“ 1808 года, с портретами царя Алексея Михайловича, Дмитрия Донского и Зотова, возбудил во мне первое чувство любви к Отечеству, Русское чувство, и я благодарен Вам во веки веков»¹³⁴.

Опираясь на источники, многочисленные факты и воспоминания современников, можно сказать, что «Русский вестник» С. Н. Глинки внес значительный вклад в процесс становления национального самосознания и подготовку общественного мнения



Михаил Петрович Погодин.
Гравюра П. Ф. Бореля, 1860-е гг.

¹²⁹ Письмо Шишкова А. С. к Бардовскому Я. И. от 19 июля 1811 г. // Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова. Берлин, 1870. С. 318.

¹³⁰ ОР РНБ. Ф. 191. Е. х. 28. Л. 1.

¹³¹ Вигель Ф. Ф. Записки. М., 2003. Кн. 1. С. 562.

¹³² Вяземский П. А. Глинка Сергей Николаевич // Глинка С. Н. Записки... С. 437–438.

¹³³ Дмитриев М. А. Мелочи из запаса моей памяти. М., 1869. С. 104.

¹³⁴ Цит. по: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 34.

к Отечественной войне 1812 г. Однако значение журнала этим не ограничивается: без анализа идейно-политической платформы «Русского вестника» С. Н. Глинки невозможно изучение истории становления и сущности русского консерватизма. Историческая концепция журнала, безусловно, оказала влияние на русскую патриотическую историографию николаевского царствования и, прежде всего, на М. П. Погодина, который в юном возрасте потратил свои первые деньги на полное собрание «Русского вестника»¹³⁵. Трехединая формула Глинки «Бог. Вера. Отечество», явившаяся консервативной альтернативой революционного лозунга «Свобода. Равенство. Братство» (в концепции Глинки высшая свобода человека состоит в самоотречении и смирении перед уделом, предназначенным ему всесовершенным Богом, а Вера в Него, уравнивая всех православных соотечественников как божественных чад, одновременно превращает их в братский союз (курсив автора — Н. Л.)), на наш взгляд, стояла у истоков идеологического поиска, завершившегося созданием знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность». Патриархальная модель общественно-политического устройства, представленная в «Русском вестнике», перекликается с моделью государственного устройства, разработанной К. П. Победоносцевым. И это лишь самые очевидные примеры. В любом случае, «Русский вестник» С. Н. Глинки стал по сути первым изданием, утверждавшим, что Россия — особый мир, создавший уникальный тип духовности и культуры, понятный только русскому человеку, этой культурой окруженному и воспитанному; что стержневыми для этой культуры являются ценности консервативного порядка: монархизм, православие, патриархальность мышления и общественного устройства. И именно они, а не европейский опыт, должны стать ориентиром для будущего развития России.

Источники и литература

1. Альтишуллер М. Г. Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. М., 2007. 448 с.
2. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. 629 с.
3. Батюшков К. Н. Полное собрание стихотворений. М.—Л., 1964. 353 с.
4. Бочкарев В. Н. Консерваторы и националисты в России в начале XIX в. // Отечественная война и русское общество. 1812–1912. М., 1911. Т. 2. С. 404–448.
5. Велижев М., Лавринович М. «Сусанинский миф»: становление канона // Новое лит. обозрение. № 63. С. 186–204.
6. Вигель Ф. Ф. Записки: в 2 кн. М.: Захаров, 2003. Кн. 1. 608 с.; Кн. 2. 752 с.
7. Вяземский П. А. Сергей Николаевич Глинка // Глинка С. Н. Записки М., 2004. С. 435–446.
8. Галахов А. Русская патриотическая литература 1805–1812 гг. // Филологические записки. 1867. Вып. 1. С. 1–32.
9. Глинка Василий Сергеевич. Очерк жизни Сергея Николаевича Глинки. Б/д. // РО ИРЛИ. Ф. 265. Оп. 2. Е. х. 675. Л. 6.
10. Глинка С. Н. Боярин Арт. Серг. Матвеев // Рус. вестн. 1808. № 2. С. 121–145.
11. Глинка С. Н. Вольтерово рассуждение о бедности французского языка // Рус. вестн. 1808. № 7. С. 70–79.
12. Глинка С. Н. Воспоминание первоначальных общественных правил // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 22–30.
13. Глинка С. Н. Вступление // Рус. вестн. 1808. № 1. С. 3–10.
14. Глинка С. Н. Выписка из разговоров о словесности, сочиненных А. С. Шишковым, о русских пословицах, с некоторыми прибавлениями издателя // Рус. вестн. 1811. № 7. С. 8–43.

¹³⁵ См.: Можаева Г. В. Погодин М. П. // Историки России. Биографии. М., 2001. С. 138.

15. Глинка С. Н. Выписки и замечания из хитрости ратного дела или воинского устава, изданного в царствование царя Алексея Михайловича // Рус. вестн. 1811. № 2. С. 62–80.
16. Глинка С. Н. Выписки из рукописи под заглавием: грамоты от 1610–1613 г. // Рус. вестн. 1810. № 7. С. 13–45.
17. Глинка С. Н. Гостеприимство // Рус. вестн. 1812. № 12. С. 56–67.
18. Глинка С. Н. Грамота Алексея Михайловича в Туринск, об отдании чести святым дарам // Рус. вестн. 1810. № 11. С. 35–56.
19. Глинка С. Н. Добродетельный подвиг мещанина Семена Зунькова // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 50–55.
20. Глинка С. Н. Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: Нестор, русские летописи, сличенные, переведенные и объясненные Авг. Шлецером // Рус. вестн. 1811. № 2. С. 26–46; № 9. С. 8–106.
21. Глинка С. Н. Замечания на некоторые иноплеменные сказания о нравственности русского народа // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 52–70.
22. Глинка С. Н. Замечания на некоторые мысли рассматривателя книги: о первобытной России и ее жителях // Рус. вестн. 1810. № 3. С. 90–121.
23. Глинка С. Н. Замечания на слова одной французской принцессы // Рус. вестн. 1808. № 6. С. 286–290.
24. Глинка С. Н. Замечание о стрельцах и стрелецких мятежах // Рус. вестн. 1809. № 10. С. 3–29.
25. Глинка С. Н. Замечание о языке славянском и русском или светском наречии // Рус. вестн. 1811. № 7. С. 52–92.
26. Глинка С. Н. Записки. М., 2004. 464 с.
27. Глинка С. Н. Записки о 1812 годе. Сергея Глинки, первого ратника Московского ополчения. СПб., 1836. 401 с.
28. Глинка С. Н. Злоумышленность французских военных правил // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 36–46.
29. Глинка С. Н. Император Александр I, любитель отечественной древности // Там же. 1808. № 6. С. 261–267.
30. Глинка С. Н. Краткие выписки из «Кормчей книги» и замечания на оные // Рус. вестн. 1808. № 8. С. 189–200.
31. Глинка С. Н. Крестьянин Иван Сусанин, победитель лести и Избавитель Царя Михаила Федоровича Романова // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 72–94.
32. Глинка С. Н. Крестьянин, не хотевший заменить сына наемным рекрутом // Рус. вестн. 1808. № 6. С. 315–319.
33. Глинка С. Н. Крестьянский разговор // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 66–78.
34. Глинка С. Н. Кузнецкий мост, или владычество моды и роскоши // Рус. вестн. 1808. № 9. С. 331–360.
35. Глинка С. Н. Любовь к отцам, матерям и привязанность к родным // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 83–87.
36. Глинка С. Н. Мечты и разговоры в селе Громилове или четвертое наставление Артемия Булатова // Рус. вестн. 1810. № 11. С. 120–133.
37. Глинка С. Н. Минин // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 5–28.
38. Глинка С. Н. Мысли о нравственной и отечественной общенародной истории // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 60–71.
39. Глинка С. Н. Мысли про себя // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 250–264.
40. Глинка С. Н. Напоминание о Екатерине II // Рус. вестн. 1808. № 4. С. 3–46.
41. Глинка С. Н. Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // Рус. вестн. 1809. № 11. С. 139–161; № 12. С. 280–315; 1810. № 2. С. 1–22; № 4. С. 36–56; № 9. С. 51–86.
42. Глинка С. Н. Неизменность духа россиян: галлы под державою римлян; россияне под игом татар // Рус. вестн. 1808. № 4. С. 46–50.
43. Глинка С. Н. Некоторые замечания на некоторые статьи политического сочинения г. Шлецера под названием: «взор на прошедшее, настоящее и будущее» в «Вестнике Европы» 1808 г., № 3, февраль, из С.-Петербурга // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 398–407.

44. Глинка С.Н. Ночные размышления 1 ноября 1812 г. // Рус. вестн. 1812. № 11. С. 16-26.
45. Глинка С.Н. Нравственность народная всегда изменяется от одинаких причин // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 49-60.
46. Глинка С.Н. Нравственность общенародная сохраняется воспитанием или учением // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 45-49.
47. Глинка С.Н. О богатстве русского языка, отрывок из рассуждения о преимуществе русского языка пред французским, соч. Воейкова // Рус. вестн. 1808. № 7. С. 65-69.
48. Глинка С.Н. О воспитании русских до времен Петра Великого // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 278-300.
49. Глинка С.Н. О запрещении продажи табаку и ревеню царями Михаилом Федоровичем и Алексеем Михайловичем из рукописи: «Грамоты в государство царей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича и Феодора Алексеевича, 1613-1682 гг.» // Рус. вестн. 1809. № 4. С. 55-68.
50. Глинка С.Н. О полезных книгах для воспитания // Рус. вестн. 1808. № 9. С. 373-376.
51. Глинка С.Н. О пользе в России ремесел художеств, искусств // Рус. вестн. 1808. № 3. С. 300-315.
52. Глинка С.Н. О просвещении русских до времен Петра Великого // Рус. вестн. 1808. № 7. С. 17-49.
53. Глинка С.Н. О свойствах русских бояр: боярин Феодор; Ив. Кир. Нарышкин; замечания о боярине Матвееве // Рус. вестн. 1808. № 9. С. 361-372.
54. Глинка С.Н. О силе нравственного воспитания и том, откуда Минин заимствовал нравственные качества и познания // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 29-52.
55. Глинка С.Н. Обеты русских воинов // Рус. вестн. 1812. № 1. С. 1-24.
56. Глинка С.Н. Опыт о народном нравовании // Рус. вестн. 1812. № 5. С. 1-94; № 6. С. 5-106.
57. Глинка С.Н. Ответ издателя «Русского вестника» на письмо Россиянки (кн. Дашковой) // Рус. вестн. 1808. № 4. С. 57-76.
58. Глинка С.Н. Отрывки о внутренней промышленности и о сношении оной с нравственностью // Рус. вестн. 1811. № 1. С. 31-49.
59. Глинка С.Н. Отрывки о ратном деле из указов, изданных при царях Василии Ивановиче Шуйском и Михаиле Федоровиче, с некоторыми примечаниями, из книги: Устав ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки, изданный Анисимом Михайловым // Рус. вестн. 1811. № 5. С. 11-34.
60. Глинка С.Н. Подвиг смоленского дворянина Петра Николаевича Ключкова // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 89-90.
61. Глинка С.Н. Подвиги Прокопия Ляпунова во время междуцарствия // Рус. вестн. 1812. № 2. С. 1-12; № 3. С. 1-45; № 4. С. 1-38.
62. Глинка С.Н. Послушный сын // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 58-62.
63. Глинка С.Н. Поучительная грамота царя Алексея Михайловича в Туринск о божьем гневe и об учреждении поста, из рукописи // Рус. вестн. 1811. № 1. С. 56-71.
64. Глинка С.Н. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Рус. вестн. 1815. № 2. С. 3-45.
65. Глинка С.Н. Примерная приверженность и признательность крестьян при кончине благотельного помещика, кн. П. М. Волконского // Рус. вестн. 1809. № 2. С. 207-220.
66. Глинка С.Н. Разбор записки министра народного просвещения гр. Разумовского, поднесенной Государю, о воспитании, напечатанной в «Северной Почте» // Рус. вестн. 1811. № 7. С. 115-135.
67. Глинка С.Н. Разговор Артемия Булатова с Молодовым // Рус. вестн. 1812. № 10. С. 3-20.
68. Глинка С.Н. Рассмотрение грамоты, писанной московскими обывателями в разные города в генваре 7119 г., во время междуцарствия // Рус. вестн. № 12. С. 40-65.
69. Глинка С.Н. Рассуждение о том, что справедливое понятие о вещах руководствует к справедливым понятиям о Боге и о душе // Рус. вестн. 1809. № 5. С. 165-196.

70. Глинка С. Н. Речь русского помещика крестьянам своим при отправлении ратников // Рус. вестн. 1812. № 9. С. 85–91.
71. Глинка С. Н. Решительность россиян, письмо из Пскова // Рус. вестн. 1808. № 8. С. 219–220.
72. Глинка С. Н. Рукопись о Задонском побоище под заглавием: «Сказание о Задонском побоище как бысть то побоище» // Рус. вестн. 1810. № 3. С. 1–32.
73. Глинка С. Н. Русская речь Никифора Михайлова, крестьянина государева села Крылацкого, что близ Хорошева // Рус. вестн. 1812. № 9. С. 91–93.
74. Глинка С. Н. Русский отец семейства и некоторые замечания об обязанностях русских дворян и помещиков // Рус. вестн. 1810. № 1. С. 116–133.
75. Глинка С. Н. Священная история в пользу юношества, изданная на французском языке Проньяком: Дух христианских ораторов, или нравственность христианская, из сочинений Боссюэта, Бурдалу, Массильона и пр., издана на французском языке; римская история, изданная на французском языке 1809 г. // Рус. вестн. 1811. № 8. С. 55–71.
76. Глинка С. Н. Сельские упражнения старого служивого: письмо к издателю от Артемия Булатова из города Б. из села Громилова // Рус. вестн. 1809. № 3. С. 351–376; второе письмо // Там же. № 5. С. 230–249; третье письмо: сельский праздник по случаю рекрутского набора // Там же. № 12. С. 396–416; пятое письмо Артемия Булатова, или богатырские воспоминания в селе Громилове, относящиеся к Суворову // Там же. 1811. № 3. С. 1–79.
77. Глинка С. Н. Союз семейственный и родственный утверждает все прочие общественные связи // Рус. вестн. 1812. № 6. С. 77–83.
78. Глинка С. Н. Статьи о семейственном воспитании, или уведомление о книге, издаваемой А. С. Шишковым, под названием «Собрание детских повестей» // Рус. вестн. 1812. № 2. С. 90–100.
79. Глинка С. Н. Стихи по случаю известия о нашествии неприятеля // Рус. вестн. 1812. № 7. С. 77–89.
80. Глинка С. Н. Стихи русским воинам, по прочтении приказа о выступлении гвардейских полков // Рус. вестн. 1812. № 4. С. 96–102.
81. Глинка С. Н. Усердие русского купечества к военнотружущим // Рус. вестн. 1812. № 9. С. 121–125.
82. Глинка С. Н. Федор Михайлович Ртищев // Рус. вестн. 1809. № 4. С. 3–37.
83. Дмитриев М. А. Мелочи из запаса моей памяти. М., 1869. 297 с.
84. Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер. XVIII — первая треть XIX века. М., 1978. 251 с.
85. История русской журналистики XVIII–XIX вв. / под ред. проф. А. В. Западова. М., 1973. 518 с.
86. Казаков Р. Б. Крестьянство и власть в сочинениях Н. М. Карамзина: проблемы источниковедения // Народ и власть: Исторические источники и методы исследования: Мат-лы XVI науч. конференции. Москва, 30–31 января 2004 г. / Под ред. В. А. Муравьева. М., 2004. С. 87–98.
87. Киселева Л. Н. К языковой позиции «старших архаистов» (С. Н. Глинка, Е. И. Станевич) // Учен. зап. Тартус. гос. ун-та. 1983. Вып. 620. С. 18–29.
88. Князь Вяземский — Бибикову Д. Г. Остафьево, 2 сент. 1830 // Вяземский П. А. Старая записная книжка. 1813–1877. С. 593.
89. Колюпанов Н. Биография А. И. Кошелева. М., 1889. Т. I, кн. 2. 443 с.
90. Мартин А. «Патриархальная» модель общественного устройства и проблемы русской национальной самобытности в «Русском вестнике» С. Н. Глинка (1808–1812) / А. Мартин // Консерватизм в России и мире: в 3 ч. Воронеж, 2004. Ч. 1. С. 85–116.
91. Мельгунов С. Глинка С. Н. // Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института Гранат. Т. 15. Гирке — Город. М., 1912. С. 143–145.
92. Минаков А. Ю. Рассуждение о старом и новом слоге российского языка А. С. Шишкова — первый манифест русского консервативного национализма / А. Ю. Минаков // Проблемы этнической истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в новое и новейшее время. Воронеж, 2002. С. 239–253.

93. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011. 560 с.
94. Минаков А. Ю. Франкобесие // Родина. 2002. № 8. С. 18–19.
95. Можяева Г. В. Погодин М. П. // Историки России. Биографии. М., 2001. С. 138–144.
96. Письмо Глинки С. Н. к Державину Г. Р. 21 марта 1807 г. // Державин Г. Р. Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 6. СПб., 1876. С. 201–203.
97. Письмо Шишкова А. С. к Бардовскому Я. И. от 19 июля 1811 г. // Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова. Берлин, 1870. С. 318–321.
98. Подписные листы // Рус. вестн. 1811. № 11; 1812. № 2; 1813. №№ 3, 6, 11, 12.
99. Поэты 1790–1810-х годов. Л., 1971. С. 297.
100. Предтеченский А. В. Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX в. М.–Л., 1957. 456 с.
101. Предтеченский А. В. «Русский вестник» С. Н. Глинки // Предтеченский А. В. Из творческого наследия. СПб., 1999. С. 118–132.
102. Проскурин О. Литературные скандалы пушкинской эпохи. М., 2000. 368 с.
103. Репников А. В. Метаморфозы русского консерватизма: от С. С. Уварова до Никиты Михалкова // Отеч. история. 2001. № 3. С. 107–108.
104. Хвостов Дмитрий Иванович. Письмо издателю «Русского вестника» // ОР РНБ. Ф. 191. Оп. 1512. Е. х. 28. 2 л.

Nadezhda Lupareva. “The Russian Messenger” of S. N. Glinka.

Abstract: The article is devoted to “The Russian Messenger”, published by Sergey Nikolayevich Glinka in 1808–1824. The magazine was inspired by presentiment of the great war between Russia and France and analyzing the basic questions of Russian conservative thought of the first quarter of 19th century — criticism of Gallomania, importance of Russian historical tradition and patriotism. Glinka considered Russian historical experience with his monarchism, Orthodoxy, patriarchy and hierarchy of social relations as an example for the future development of Russian state and society. The quintessence of ancestral morality “The Russian Messenger” saw in a triune formula “God. Religion. Fatherland”. This formula certainly was one of the first step to creation of the famous S. S. Uvarov’s theory “Orthodoxy. Autocracy. Nationality”. The magazine’s historical conception influenced on a patriotic historiography of the Nicolas’s I reign, especially on M. P. Pogodin. Created in “The Russian Messenger” patriarchal socio-political model related to the same of K. P. Pobedonostsev. The importance of S. N. Glinka’s magazine for his own epoch was in preparing Russian national identity and social opinion to the War for Fatherland of 1812.

Keywords: “Russian Messenger”, S. N. Glinka, Russian conservatism of the first quarter of 19th century, patriotism, monarchism, Orthodoxy, patriarchal socio-political model, Alexander I, Napoleon, Patriotic War 1812.

Nadezhda Nicolaevna Lupareva — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor on Chair of Humanitarian and Socioeconomic Disciplines of Military Educational and Scientific center of Air force “Air academy n.a. N. E. Zhukovski and Y. A. Gagarin” (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

Священник Игорь Иванов

Н. Н. ЛИСОВОЙ (1946–2019) — ХРАНИТЕЛЬ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРЕДАНИЯ

В Рождественскую ночь 2019 года на 73-м году жизни отошел ко Господу известный российский писатель¹ и ученый² Николай Николаевич Лисовой (23.10.1946–7.01.2019), кандидат философских наук³, доктор исторических наук⁴. Символично то, что сороковой день со дня его кончины пришелся на праздник Сретения Господня. Сейчас, когда завершил свой земной путь «Московский Златоуст» (как называли Николая Николаевича за его ораторский талант), можно сказать, что он, в самом деле, являл собой достойный пример церковной образованности, сочетая в себе таланты поэта, писателя-публициста, оратора и ведущего телепередач⁵, философа-богослова и историка Церкви⁶ и Отечества⁷, широко образованного и эрудированного человека, своего рода «*византийского полигистора*», родившегося и сформировавшегося, как ни странно, именно в советскую эпоху⁸.



Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

¹ В апреле 2015 года он выступил в Доме Литераторов со стихами из своей книги «Круг земной» (1989). Н. Н. Лисовой — член Союза Писателей России с 1992 года.

² Область его научных интересов: История религии и Церкви, история Святой Земли, русской богословской мысли, русского духовного, политического и гуманитарного присутствия в Святой Земле и других странах библейского региона.

³ В 1977 году он защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук по теме «Философский анализ современных концепций времени в физике и космологии» (специальность 09.00.08 — «Философия науки и техники»).

⁴ В 2007 году в Институте всеобщей истории РАН он защитил диссертацию на соискание учёной степени доктора исторических наук по теме «Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в.» (специальность 07.00.02 — «Отечественная история»). Официальные оппоненты — доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН С. П. Карпов, доктор исторических наук А. В. Игнатъев и доктор исторических наук И. М. Смилянская. Ведущая организация — Российская академия государственной службы при Президенте РФ.

⁵ Во второй половине 1990-х годов он вел ежедневную телепередачу «Православный календарь» на канале РТР.

⁶ С 1969 года он внештатно сотрудничал с Издательским отделом Московской Патриархии (его председателем тогда был митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим (Нечаев), печатаясь в издании Русской Православной Церкви «Журнал Московской Патриархии» под псевдонимом «А. Вольгин» или анонимно. См., например: *Вольгин А. [Лисовой Н. Н.] Памяти епископа Виссарiona (Нечаева) // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 2. С. 70–78. Это сотрудничество продолжалось до 1992 года.*

⁷ Здесь можно вспомнить и его видео-лекции по истории России.

⁸ См. воспоминания Н. Н. Лисового: «Я родился 23 октября 1946 года. Великая Отечественная война, участниками которой с первых до последних дней были мои родители, — полковник

Сведения о научной деятельности вполне подтверждают многогранность личности Н. Н. Лисового и его научных интересов. Высшее образование он получил в Москве, сначала на факультете теоретической и экспериментальной физики МИФИ, а затем на физико-математическом факультете МГЗПИ, который блестяще окончил в 1967 году. В 1968 году он поступил на заочное отделение Института философии АН СССР, где в 1977 г. защитил кандидатскую диссертацию.

Он работал в следующих учреждениях: с 1967 года в Институте прикладной математики АН СССР; с 1974 года — в Институте иностранных языков имени М. Тореза; с 1975 года — на филологическом факультете МГУ; а с 1981 по 1995 годы — в Государственном историческом музее. С 1995 года — старший, затем ведущий, научный сотрудник Института российской истории РАН, а также главный научный сотрудник Центра истории религии и церкви.

В 1995–2019 годах Николай Николаевич служил заместителем Председателя Императорского Православного Палестинского Общества, состоя его членом с 1974 года (в советское время оно именовалось Российское палестинское общество при АН СССР). Он активно работал в Обществе, сотрудничал с редакцией Палестинского Сборника, неоднократно выступал с лекциями по истории Общества. В 1989 году он был избран членом Совета Общества, в составе которого бессменно работал до конца жизни. Николай Николаевич был признанным хранителем традиций и самым авторитетным специалистом по истории ИППО. Он известен в России и за рубежом как крупнейший специалист по истории русско-иерусалимских духовных, политических и гуманитарных связей, изучающий историческое и современное состояние Святой Земли. В 1992 году он стал одним из инициаторов возвращения Обществу исторического названия — Императорское Православное Палестинское Общество. В 1994–1998 годах Николай Николаевич принимал активное участие в первых паломнических поездках на Ближний Восток, которые были организованы ИППО в постсоветский период, привозя из них новые и неизвестные ранее материалы и документы о русском присутствии в Святой Земле. Многие проблемы русского присутствия в Библейском регионе,

Николай Васильевич Лисовой и старший лейтенант Ольга Валентиновна Таланцева, — память великой Победы и чувство великой эпохи — первое, что определило меня как личность. Биография и география причудливо сочетаются порой в офицерских семьях. Я родился в Станиславе (ныне Ивано-Франковск), мои сестры Ольга — в Москве, Софья — на о. Парамушир (Северные Курилы). Первые впечатления детства — Карпаты, первая школьная парта — на Камчатке. Границы Союза — от Тисы до Тихого океана — это действительно «мои границы»: Родины, души, памяти. Кто были мои родители? Мать — дочь священника, получившая последнее письмо от отца из ссылки в 1934-м, студентка Института иностранных языков, ушедшая в 41-м с четвертого курса переводчиком на фронт (отмороженные ноги, две медали «За отвагу», медали «За оборону Кавказа» и «За победу над Германией»), после войны учительница немецкого языка, — была на редкость гармоничным и светлым, образованным и разносторонним человеком. Она могла обойтись, чему и нас, детей, научила, без всего на свете — кроме своей семьи, хорошего чая и книг. Книги в семье были всем: ни одной прогулки по городу без захода в книжный магазин. «Война и мир» и «Божественная комедия» были прочитаны вечерами вслух. Отец — кадровый военный, родом из украинских крестьян (деревня Марьевка Харьковской губернии). С 1929 года в армии. Начинал войну капитаном, командиром дивизионной разведки; окончил полковником: три ордена Красного Знамени, орден Отечественной войны и Красная Звезда. Дети были крещены, как полагается, в младенческом возрасте. В доме всегда были иконы и святые книги (притом что родители — члены партии), красная книжка карманного формата «Новый Завет с Псалтирью» постоянно лежала у бабушки под подушкой или где-то рядом. В 1957 году бабушка привезла от сестры бережно сохраненную за годы офицерских странствий семьи плетеную корзину с остатками богословской библиотеки деда. При этом домашняя религиозность (ее, по условиям времени, нельзя было выносить на улицу) нисколько не мешала внешнему воспитанию, а светское образование и образ жизни никогда не смогли потом поколебать той духовной прочности, которая раз и навсегда была задана ежедневной утренней молитвой, выученной в детстве, и позже — книгами из бабушкиного сундука». («На страже духа — каждый день и час»: К 60-летию Николая Лисового» // «Московская панорама» от 24 октября 2006 года, № 42. С. 4).

и прежде всего в Палестине, впервые в отечественной историографии нашли свое решение в фундаментальной монографии «Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века». За это исследование он стал лауреатом премии имени митрополита Макария (Булгакова) за 2007 году. Кроме того, Н. Н. Лисовой был удостоен высоких церковных наград: ордена св. Владимира III степени и ордена св. Даниила III степени.

С первой половины 1990-х годов Николай Николаевич активно трудился в редакции «Православного Палестинского Сборника» (московские выпуски). Кроме того, он постоянно и неустанно в печатных и электронных средствах массовой информации вел научно-просветительскую работу по популяризации истории и современной жизни Русской Палестины, деятельности ИППО, его основателей и выдающихся представителей.

Со временем Н. Н. Лисовой создал свою научную школу, участники которой во главе с ним осуществляли глубокие исследования истории и современного состояния русско-палестинских связей, православного паломничества, религиозного диалога, культурных, политических и социально-экономических реалий на Святой Земле.

К 70-летию выдающегося ученого друга и коллеги издали юбилейный сборник «Церковь в истории России. Сборник 11. К 70-летию Николая Николаевича Лисового». Институт российской истории РАН. М., 2016. — 354 с.

В знак памяти об ученом и для общего представления о широте его научных интересов приведем избранную библиографию его сочинений.

Избранная библиография Н. Н. Лисового

Диссертации:

Лисовой Н. Н. Философский анализ современных концепций времени в физике и космологии : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.08. М., 1977. — 247 с.

Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в.: дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02. М., 2007. — 381 с.

Книги:

Лисовой Н. Н. Круг земной: Стихи и поэмы / [Худож. В. Борисов]. М.: Современник, 1989. — 151 с.

Лисовой Н. Н. Приди и виждь. Свидетельства Бога на земле / С предисловием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: “Русское Деловое Агентство”, 2000. — 543 с.

Лисовой Н. Н. Награды Русской Православной Церкви. М.: “Ферт”, 2001. — 78 с.

Лисовой Н. Н. Чудотворные иконы. Обретение, чудотворения, молитвы. М.: “ОЛМА-ПРЕСС”, 2002. — 270 с.

Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX начале XX в. М.: Индрик, 2006. — 510 с.

Лисовой Н. Н. Церковь, Империя, культура. Очерки синодального периода. М.: Индрик, 2016. — 522 с.

Статьи:

Лисовой Н. Н. Александр Назаренко или Еще раз о методе православного историка // История: дар и долг. М. — СПб., 2010. С. 3–11.

- Лисовой Н. Н.* Архимандрит Антонин (Капустин) исследователь синайских рукописей. (По страницам дневника) // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 197–225.
- Лисовой Н. Н.* Василий Николаевич Хитрово основатель Императорского Православного Палестинского общества // Хитрово В. Н. К Животворящему Гробу Господню. Рассказ старого паломника. М., 2003. С. 5–59.
- Лисовой Н. Н.* Великая княгиня Елизавета Федоровна председатель Императорского Православного Палестинского Общества (1905–1917 гг.) // Отблеск Нетварного Света. (Материалы VI юбилейных Свято-Елизаветинских чтений). М., 2005. С. 69–93.
- Лисовой Н. Н.* Вениамин, игумен, основатель Вениаминовского подворья в Иерусалиме // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 626–627.
- Лисовой Н. Н.* Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М., 2002. С. 186–222.
- Лисовой Н. Н.* Гефсиманский, во имя святой равноапостольной Марии Магдалины, монастырь / Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 436–438.
- Лисовой Н. Н.* Горненский монастырь // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 122–125.
- Лисовой Н. Н.* Две эпохи — два Добротолюбия. (Преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник) // Церковь в истории России. Сб. 2. М.: ИРИ РАН, 1998. С. 108–178; То же (вариант исправл. и доп.) // Добротолюбие. Т. V. М. Изд. Сретенского монастыря. 2004. С. 472–550.
- Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* «Дело о Куполе» по документам Министерства иностранных дел Франции // Православный Палестинский Сборник. Вып. 112. М.: Индрик, 2016. С. 13–28.
- Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов // Православный Палестинский сборник. Вып. 105. М.: Индрик, 2007. С. 209–277.
- Лисовой Н. Н.* Из истории руководства Императорского Православного Палестинского Общества: четыре секретаря (М. П. Степанов В. Н. Хитрово — А. П. Беляев — А. А. Дмитриевский) // Православный Палестинский сборник. Вып. 102. М.: Индрик, 2005. С. 635.
- Лисовой Н. Н.* Императорское Православное Палестинское Общество и проблемы православного востоковедения // Культурное наследие Египта и христианский Восток. М., Институт востоковедения РАН. 2002. С. 177–192.
- Лисовой Н. Н.* Императорское Православное Палестинское Общество: русский след на Святой Земле // Церковь и время. 2004. № 2. С. 147–177.
- Лисовой Н. Н.* История и современное состояние Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // К свету. Вып. 19. М., 2002. С. 118–138.
- Лисовой Н. Н.* К вопросу о «грузинском реферате» архимандрита Антонина (Капустина) // Православный Палестинский Сборник. Вып. 112. М.: Индрик, 2016. С. 29–40.
- Лисовой Н. Н.* К датировке Мстиславова Евангелия // Мстиславово Евангелие XII века: Исследования. М., 1997. С. 710–719.
- Лисовой Н. Н.* К истории русского духовного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке // Труды Института российской истории РАН. Вып. 2. М., 2000. С. 56–89.
- Лисовой Н. Н.* Ключ к Вифлеему // Православный Палестинский Сборник. Вып. 31(92). М., 1992. С. 3–6.
- Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б.* К истории русских археологических исследований в Иерихоне // Российская археология. 2009. № 3. С. 153–161.
- Лисовой Н. Н.* «К почести высшего звания»: Академия Российская и Русская Церковь // Словарь Академии Российской. Т. 3. М., 2002. С. 30–45.
- Лисовой Н. Н.* Наследие Русской Палестины // Россия и Святая Земля. Страницы истории. М., 1999. С. 73–98.
- Лисовой Н. Н.* Наши Палестины // Родина. 1997. № 5. С. 67–72.
- Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 5–127.

- Лисовой Н. Н.* Патриарх в Империи и Церкви // Труды Института российской истории РАН. Вып. 4. М., 2004. С. 40–78.
- Лисовой Н. Н.* «Президенты Палестины». Памяти первых председателей ИППО Вел. Кн. Сергия Александровича и Вел. Кн. Прмц. Елизаветы Федоровны // Православный Палестинский сборник. Вып. 100. М., 2003. С. 103–131.
- Лисовой Н. Н.* Под знаком Софии. (К предыстории идеи Третьего Рима) // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. IX Международный семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 29–31 мая 1989 г. М., 1995. С. 58–64.
- Лисовой Н. Н.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. К 150-летию РДМ в Иерусалиме (1847–1997). М., 1999. С. 36–51.
- Лисовой Н. Н.* Русская Церковь и Патриархаты Востока. (Три церковно-политические утопии XX в.) // Религии мира. История и современность. 2002. М., Наука. 2002. С. 143–219.
- Лисовой Н. Н.* Русские раскопки на Елеонской горе // Дмитревский С. М. Русские раскопки на Елеонской горе. М., 2006. С. 7–12.
- Лисовой Н. Н.* Русское дело в Святой Земле. (По материалам Архива внешней политики Российской империи) // Дипломатический ежегодник. 2001. М., 2001. С. 327–358.
- Лисовой Н. Н.* Русское духовное присутствие в Святой Земле в XIX начале XX вв. // Россия в Святой Земле. Т. I. М., 2000. С. 12–42.
- Лисовой Н. Н.* Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19–37; № 3. С. 84–103.
- Лисовой Н. Н.* «Рыцарь Святой Земли»: А. Н. Муравьев и его наследие. (К 200-летию со дня рождения) // Библиотековедение. 2006. № 5. С. 76–83.
- Лисовой Н. Н.* Святыни Иерусалима и русско-эфиопские отношения конца XIX — начала XX вв. // Культурное наследие Египта и христианский Восток. Вып. 2. М., Институт востоковедения РАН. 2004. С. 343–358.
- Лисовой Н. Н.* Сердце, вместившее Восток. К 200-летию со дня рождения епископа Порфирия (Успенского) // Православный паломник. 2004. № 4 (17). С. 55–60; № 5 (18). С. 42–49.
- Лисовой Н. Н.* Три Рима: таинство Империи // Три Рима / Сост. Н. Н. Лисовой, Т. А. Соколова. М., 2001. С. 7–16.
- Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Участие русских дипломатов в церковно-политической жизни Восточных Патриархатов в середине XIX века // Российская история. 2009. № 1. С. 5–25.
- Лисовой Н. Н.* Феномен А. Н. Муравьева и русско-иерусалимские отношения первой половины XIX в. // Православный Палестинский сборник. Вып. 103. М., 2005. С. 4–20.
- Лисовой Н. Н.* Храмы Русской Палестины // Россия в Святой Земле. Т. II. С. 589–612. То же. // К свету. Вып. 19. М., 2002. С. 138–165.
- Лисовой Н. Н.* Церковное Предание и историческая реконструкция // Исторический Вестник. 2000. № 7 (11). С. 85–94.
- Лисовой Н. Н.* Церковь святой Марии Магдалины в Гефсимании // Строительство церкви святой Марии Магдалины на Елеонской горе в Иерусалиме в фотографиях из альбома Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. 1885–1888. М., 2006. С. 95–100.
- Лисовой Н. Н., Платонова З. И., Савушкин В. А.* Сводный каталог русских недвижимостей в Святой Земле // Россия в Святой Земле. Т. I. С. 691–719.

Составитель и редактор:

Ред.: Иоанн Кронштадтский / Научн. редактор и автор послесл. М., 1992.

Сост.: Святая Ольга. Владимир Святой. / Сост. Н. Н. Лисовой, М. Б. Поспелов / Член редкол. — М., 1996.

Сост.: Россия в Святой Земле: документы и материалы. (Сост., подг. текста, вступ. статья, комм. и общая редакция: Н. Н. Лисовой). Т. 1–2. М., 2000.

Сост.: Три Рима / Сост. Н. Н. Лисовой, Т. А. Соколова. М., 2001.

Публ.: *Дмитревский С. М.* Русские раскопки на Елеонской горе / Подг. текста, сопроводит. статья и коммент. М., 2006.

Сост.: Строительство церкви святой Марии Магдалины на Елеонской горе в Иерусалиме в фотографиях из альбома Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. 1885–1888 / Сост. К. А. Вах, Г. И. Вздорнов, Н. Н. Лисовой / Вступит. и сопроводит. статьи. М., 2006.

Сост.: *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века. 1882–1907. М. — СПб., 2008.

Ред.: Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества. 1881–2007. СПб., 2009. — Отв. ред.

Сост.: *Дмитриевский А. А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М. — СПб., 2009.

Сост.: *Дмитриевский А. А.* Деятели Русской Палестины. М.-СПб., 2010. 464 с.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 года

Русско-Византийский вестник

№ 1(2), 2019

Научный журнал

ISSN 2588-0276

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Ответственный редактор Издательства:
священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.

Главный редактор журнала:
священник Игорь Анатольевич Иванов.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: Юлия Гринько.

Подписано в печать: 18.03.2019. Дата выхода в свет: 01.04.2019.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 31 а.л.
Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 21. Тираж 200 экз.