

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)

ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Сборник восьмой



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ПУШКИНСКИЙ ДОМ»
Санкт-Петербург
2017

УДК 821.161.1.0
ББК83.3(2Рос=Рус)1
Х93

Ответственные редакторы:
В. А. Котельников, О. А. Фетисенко

Рецензенты:
Е. И. Анненкова, А. М. Грачева

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»
(2012-2018 гг.).*

Христианство и русская литература: Сборник восьмой / Отв. ред.
Х93 В. А. Котельников и О. Л. Фетисенко, — СПб.: Издательство «Пуш-
кинский Дом», 2017. — 628 с., [12] с. вклейки

ISBN 978-5-91476-077-6

Серия научных сборников «Христианство и русская литература» выпускается в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук с 1994 г. Сквозные темы статей, вошедших в восьмой сборник, — славянофильское наследие и его значение для современности, монастырь и мир, возможность или невозможность отразить в художественном произведении реалии духовной жизни, Оптина Пустынь в русской литературе, проблема «сентиментального христианства». В первом разделе представлены работы о творчестве Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского, А. С. Хомякова и К. Н. Леонтьева. Впервые публикуются неизвестный дневник С. Н. Дурылина, который он вел в Оптиной Пустыни в 1918 г., а также написанная в первые послереволюционные годы поэма Н. А. Павлович «Серафим». Второй раздел книги посвящен И. С. Аксакову и включает в себя как публикации неизвестных страниц его эпистолярия, так и исследования, в которых по-новому раскрывается ряд сюжетов его биографии и творчества.

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)1

ISBN 978-5-91476-077-6

© Коллектив авторов, 2017
© Издательство «Пушкинский Дом», 2017

Протоиерей ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ

СВЯТОЙ В ЛИТЕРАТУРЕ И ЖИЗНИ: СТАРЕЦ ЗОСИМА И СВЯТОЙ ПРАВЕДНЫЙ ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ

Влияние русской словесности на богословскую мысль в XIX столетии по сей день мало изучено как церковными, так и светскими авторами, между тем важность этой темы трудно переоценить. Судя по всему, сблизившим литературу и богословие событием стала война 1812 г., воспринятая многими как событие не только национального или пусть даже общеевропейского, но библейского масштаба. Так определился и общий в этом отношении для словесности и богословия источник — слово Писания. Не случайно XIX в. был веком русской Библии. Неоценимую услугу словесности оказал здесь святитель Филарет, и не только трудами по переводу Писания на русский язык, но и своими чисто филологическими заслугами. Он сумел органически ввести слово Писания в русскую речь, задав ей библейский тон, не говоря уже про то, что органично выявил связь слова Божия с жизнью.

Это чувствовал, по-видимому, Пушкин. Это недвусмысленно выразил Гоголь. «Как же ты хочешь, — пишет он в «Выбранных местах...», — чтобы лиризм наших поэтов, которые слышали полное определение царя в книгах Ветхого Завета и которые в то же время так близко видели волю Бога на всех событиях в нашем отечестве, — как же ты хочешь, чтобы лиризм наших поэтов не был исполнен библейских отголосков?»¹

¹ Гоголь И. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1978. Т. 6. С. 224. Это место отсылает нас к проповедям св. Филарета (например, к «Слову пред погребением ... Михаила Иларионовича Кутузова» или «Слову на смерть Императора Александра» и т. д.) как источнику гоголевской мысли.

Но уже тот же Гоголь, хотя и признавал, что в Церкви «заключено все, что нужно для жизни истинно русской (...) всему настрой, всему направленью, всему законная и верная дорога»,² — стремился «перехватить» инициативу и роль учителя жизни и пророка прямо усваивал поэту: «Перечитывай строго Библию, набирайся русской старины и, при свете их, приглядывайся к нынешнему времени»,³ и тогда «огни, а не слова, излетят от тебя как от древних пророков, если только, подобно им (...) возлюбишь спасенье земли своей, как возлюбили они спасенье богоизбранного своего народа»⁴ — советовал он Н. М. Языкову.

Мысль Гоголя прижилась и уже в следующем поколении — поколении Достоевского и Толстого — осуществилась вполне. И тот и другой, безусловно, были духовными вождями русского общества, что признавала и Церковь. И не то достойно удивления, что граф Толстой был опознан ею как лжеучитель, но то, что Достоевский, по мнению многих, прямо вошел в число ее подлинных учителей.

«Достоевский ведет к Богу, но ведет своим особым путем, мучительно выстраданным и всесторонне продуманным. Сразу чувствуется, что это надежный руководитель, знающий все входы и выходы, все извилины и тропинки»,⁵ — так пишет в начале XX столетия «Полный богословский (курсив мой. — Прот. П. Х.) словарь», как и всякий словарь, излагающий, очевидно, общепринятую точку зрения. Однако одно из самых замечательных свидетельств не просто популярности Достоевского, но всеобщей убежденности в том, что в его произведениях вполне воплощена правда церковной жизни, приводит С. И. Фудель: «...в журнале „Воскресение“ напечатана статья под заголовком: „Житие старца иеросхимонаха Зосимы“. „Составлено, — пишет журнал, — со слов старца Федором Михайловичем Достоевским“».⁶

Это удивительное известие подтверждает, что в творчестве Достоевского вообще и в созданном им образе старца Зосимы в частности русская словесность достигла неслыханных высот, в сознании современников вполне отождествившись с жизнью и, таким образом, получив законное право учительства и суда над ней.

² Там же. С. 249.

³ Там же. С. 245.

⁴ Там же. С. 247.

⁵ Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1992 (репр. изд.). Т. 1. С. 771.

⁶ Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. М., 2005. Т. 3. С. 126.

Принципиально важно здесь то, что речь идет об образе праведника, образе, почти никогда не удававшемся словесности, не столько по отсутствию праведников в жизни, сколько потому, что духовный опыт плохо поддается передаче средствами опыта душевного. Святость не объемлется культурой. И вопрос, собственно, должен быть поставлен так: подлинно ли открылись гению Достоевского тайны духовной реальности, или его литературная гениальность заставила поверить всех в это вопреки самой реальности?

Чтобы ответить, попробуем проследить рецепцию образа старца Зосимы в наследии крупнейшего церковного иерарха конца XIX — первой трети XX в., митрополита Антония (Храповицкого). Его личность и труды еще ожидают своей всесторонней и беспристрастной оценки, но уже теперь можно утверждать, что в русской богословской традиции XX в. именно владыка Антоний «задавал тон», подобно тому как задавал его во времена Пушкина и Гоголя святитель Филарет. Действительно, так убедительно прозвучавший из уст владыки Антония призыв «вернуться к отцам» и тесно связанные с этим усилия определить область непересекающегося с западной традицией православного предания составили, быть может, наиболее характерный признак русского богословия в минувшем столетии. Причем опосредованное воздействие антониевой мысли обнаруживается даже у авторов, достаточно резко полемизировавших с ним. Позволительно сказать, что весь двадцатый век вольно или невольно занимался разрешением задач, поставленных перед ним не кем иным, как владыкой Антонием, тем самым Антонием, который, по уверению архимандрита Киприана (Керна), говаривал: «Прежде всего Библия, потом церковный устав, а на третьем месте *Достоевский*» (курсив мой. — *Прот. П. Х.*)?

Как известно, в своем курсе пастырского богословия владыка читал специальную лекцию: «Пастырское изучение жизни по со-

⁷ Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М., 2002. С. 19. Этому легко поверить, читая воспоминания самого владыки о смерти Достоевского, которой он придает подлинно вселенское значение. Тогда, пишет он, «произошло нечто подобное Голгофе: воскресли мертвые духом, били себя в перси, исповедуя Божественное достоинство дотоле отвергаемого ими Христа, о Котором учил умерший» (Жизнеописание и творения блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого / Под ред. и с жизнеописанием архиеп. Никона (Рклицкого): В 17 т. Нью-Йорк, 1965. Т. 12. С. 2).

чинениям Достоевского»,⁸ уже в самом ее заглавии выразив, как видно, убеждение в том, что сочинения Достоевского суть тождественное «живой жизни» ее отражение. Кроме того, уже в эмиграции, он составил известный «Словарь к творениям Достоевского»,⁹ в котором дал сжатое изложение важнейших идей любимого писателя. Однако еще более важно, что и в собственном богословском творчестве владыка во многом опирался на тексты последнего, в том числе и на поучения и «жизнеописание» старца Зосимы как на источник богословского знания.

Эта связь не всегда, может быть, видна невооруженным взглядом, но при внимательном чтении обнаруживает себя достаточно очевидным образом. Выразительным примером такого рода являются две речи митрополита Антония памяти св. Иоанна Кронштадтского, произнесенные им в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения 28 января и в Русском собрании 2 февраля 1909 г. В сокращенном изложении и объединенные вместе они были напечатаны в отдельном оттиске 7-го номера журнала «Церковные ведомости» за тот же год под заглавием «Отличительные свойства характера о. Иоанна Кронштадтского, сравнительно с другими праведниками» и в таком виде вошли в сборник посвященных пастырству статей владыки, по которому и цитируются далее.

В своих речах владыка ставит своей целью прежде всего определить: «Чем был так дорог отец Иоанн для русского сердца? Что особенно привлекательного было в его душе и благочестии?»¹⁰

Ответ гласит: хотя для русского человека благочестие обычно неизменно связывается с постом и покаянной скорбной молитвой, и именно этими добродетелями украшаются чтимые народом святые, но и между ними есть один, получивший «благодатную силу

⁸ С. С. Е. (Антоний (Храповицкий), архим.) Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Достоевского // Богословский вестник. 1893. Т. 4, № 10. С. 42–79. См.: Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 249–281.

⁹ Антоний (Храповицкий), митр. Словарь к творениям Достоевского (Не должно отчаиваться). София, 1921. См. также: Жизнеописание и творения блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 12.

¹⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Псково-Печерский монастырь, 1994. С. 216–217.

от Бога своим победным, радостноторжественным хождением перед Ним».¹¹ Это — святитель Николай Чудотворец. И именно за это он прославляем всеми христианскими народами, «а особенно — в народе русском».¹²

На Николая Чудотворца, в свою очередь, походил и о. Иоанн Кронштадтский: «Ему всегда был присущ дух радостного прославления Бога, как у нас, грешных, в день Святой Пасхи; от него не было слышно покаянных воплей; он больше радовался, чем скорбел: он, видимо, в молодости еще отмолил свои грехи, и в нем постоянно ликовала эта благодатная, духовная победа над грехом, диаволом и миром {...}. Отец Иоанн проходил в своей жизни пред нами как носитель веры побеждающей, торжествующей».¹³

Некоторые, правда, считали, что он «в прелести», однако отличить о. Иоанна от мнимых праведников совсем не трудно: как легко бывает задеть самолюбие тех, так невозможно было «раздражить кроткого и смиренного сердцем отца Иоанна»,¹⁴ который никогда не злобствовал, подобно тем, и именно «благодаря своему смиренномудрию и кротости отец Иоанн, освободившись от всякой гордыни, мог воспринять ту победную радость Христову, которая всегда сияла в нем, как чудесный Божий дар».¹⁵

Особенно удивительно, что эту гордыню о. Иоанн сумел победить, не имея, по-видимому, старца и учась лишь у самой Церкви, «своим неустанным подвигом молитвы и сыновнего послушания Церкви, своими непрестанными добрыми делами в духе любви евангельской».¹⁶

Главная мысль проповедей о. Иоанна состояла в провозглашении истины о том, что все мы — ангелы, святые, живые и умер-

¹¹ Там же. С. 217.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 217—218.

¹⁴ Там же. С. 219.

¹⁵ Там же. И далее: «Но если бы кто пожелал спорить и доказывать, что покаянная скорбь всегда должна сопровождать жизнь христианина, тому полезно напомнить вот какое предание из жизни афонских иноков. Согрешили два инока и аввою были посажены в пирг (монастырскую темницу) на трое суток. Когда оба они вышли из своего заключения, то один обливался горячими слезами о грехе своем, а другой инок весьма радовался, что победил свой грех. На вопрос недоумевавшей братии мудрый авва объяснил, что оба инока одинаково угодили Богу — и плачущий, и радующийся» (Там же).

¹⁶ Там же. С. 220.

шие христиане — в Боге составляем единое целое, главными средствами приобщения к которому являются молитва и причастие.¹⁷ «Проникнутый этим созерцанием всех в Боге, отец Иоанн вмещал в своем сердце, вместе с Богом, всех людей».¹⁸

Хотя у о. Иоанна не было никаких особенных природных талантов, влияние его на людей было чрезвычайным, что следует приписать тому, что он «всегда и во всем был безусловно правдив и совершенно искренен».¹⁹ Кроме того, его особенная духовная близость к людям «сказывалась в присутствии ему чувстве самого искреннего, горячего и ко всем одинакового сострадания»,²⁰ обнаруживавшего себя прежде всего в молитве.²¹ Трудно даже себе представить, скольких сил стоил о. Иоанну этот «подвиг сострадательного человеколюбия», однако если он даже время от времени и изнемогал телесно, то «быстро удалялся и уединялся, чтобы найти себе благодатное подкрепление в молитве или чтении Святого Евангелия, после чего снова являлся к людям неизменно благостным и лучезарным вестником евангельской любви.»²²

Таким образом, о. Иоанн в своей жизни «шествовал ликующим, победоносным исповедником Христовой истины, правдолюбивую чистоту своего сердца возвысил до степени лицецерения Божия и являлся светлым носителем великой сострадательной любви к ближним»,²³ — такова итоговая характеристика о. Иоанна владыкой Антонием.²⁴

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 221.

²⁰ Там же.

²¹ «Такой духовный союз между отцом Иоанном и его духовными детьми водворялся главным образом через молитву» (Там же. С. 222).

²² Там же.

²³ Там же, С. 222–223, Далее говорится, правда, что после того как в конце жизни о. Иоанн претерпел «гнусные издевательства» от «врагов веры Христовой», на его «честной главе заблестал венец исповедника» (Там же. С. 223), однако это никак не отменяет приведенной выше характеристики.

²⁴ Заключительные абзацы речи посвящены уже скорее «злобе дня»: «Во всяком случае, приближается решительная борьба между верою и неверием; во всяком случае, дорогой усопший повелевает нам либо отстоять святую веру в нашей общественной жизни, либо, если этому уже не суждено быть, то, по крайней мере, каждому отстоять свою собственную душу среди бурь злобы и страстей, поднявшихся на истину, — хромать на оба колена русскому обществу и народу далее невозможно. Что бы Гос-

Как известно, владыка Антоний сослужил о. Иоанну, обменивался с ним письмами, и его слова должно принимать как непосредственное впечатление от общения с праведником. Однако внимательное чтение статьи вызывает все же если не недоумение, то вопросы. Главный из них: почему так мало места уделено евхаристическому служению о. Иоанна, о котором только упомянуто вскользь, что явно не сходится с многочисленными свидетельствами других его современников, настаивавших, что именно Евхаристия была для о. Иоанна средоточием не только личной, но и церковной жизни?²⁵

Действительно, возьмем хотя бы книгу другого «самовидца» и почитателя о. Иоанна, митрополита Вениамина (Федченкова). Согласно ему, «о. Иоанн по натуре своей был совсем не мягкого, ласкового характера, а — скорее крутой, сильный, властный, как и мать его. И в Дневнике его можно не раз подмечать заметки, что он поддавался искушению раздражительности».²⁶ Безусловно, о. Иоанн много говорил и писал о любви, однако не на ней делал главный акцент в священническом служении: священник прежде всего — посредник между паствой и Богом,²⁷ ходатай за челове-

подь нам ни судил — радость или скорбь, спасение или погибель, каждый должен, взирая на кончину отца Иоанна, подражать его вере. Каждый из нас дай себе, в память отца Иоанна, обещание: „Не скрывать своей веры святой! Не уступать кощунникам и богохульникам!“ Этим и свою душу мы оправдаем, и благословение получим от облагодатствованного пастыря Христова» (Там же. С. 224).

²⁵ Ср., например: «Особым видом служения отца Иоанна ближним нужно признать ежедневное совершение им Божественной литургии, на которой он всех звал к покаянию и причащению. Завещание Спасителя о вкушении Пречистого Тела и Крови Его для Жизни Вечной, к сожалению, ныне пришло в забвение и часто подвергается поруганию. Отец Иоанн оживил и восстановил этот завет Христов. (...) Он жаждал спасения духовным чадам своим, а потому хотел, чтобы они всегда получали самое дорогое, самое драгоценное, самое необходимое, а именно: Святое Причастие» (*Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания об отце Иоанне Кронштадтском // Иоанн Кронштадтский. Неизданный дневник. Воспоминания епископа Арсения об отце Иоанне Кронштадтском. М., 1992. С. 16–17). См, также: Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М., 1997.

²⁵ *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб., 2000. С. 169.

²⁷ «Конечно, — писал митр. Вениамин, — и Батюшка о. Иоанн говорил преизобильно о любви (...) и однако ж, я считаю нужным сделать

ство: «а литургия, как повторение Искупительной Жертвы, и есть высший вид этого ходатайства и предстательства пред Пресвятой Троицей Самого Сына Божия (...) И совершая ее, о. Иоанн, как священник, самым сильным образом ходатайствует за своих пасомых и за весь мир»,²⁸ — отсюда владыка Вениамин делает вывод о том, что богослужебно-евхаристический акцент — важнейший в пастырстве св. Иоанна.

Несомненно, можно эту осязаемую разницу в характеристике и оценке личности св. Иоанна списать просто на субъективность, в конечном счете присущую всякому мемуаристу, но нельзя все же не задуматься: почему под пером владыки Антония возникает именно «такой», а не какой-то иной образ о. Иоанна, который, и правда, не очень сходится с впечатлениями от дневников и пастырской деятельности святого?

Один из возможных ответов на этот вопрос можно найти, вспомнив о той высокой оценке, которую владыка Антоний давал образу старца Зосимы из «Братьев Карамазовых», настаивая, что именно в нем объективно запечатлен идеал христианской святости. Именно старец Зосима, по мысли владыки, среди героев Достоевского в наибольшей степени обладает даром духовного возрождения и сострадательной любви, который обретается теми, кто «1) познал внутренним опытом сладость истины и общения с Богом; 2) возлюбил так много жизнь со скорбью и надеждой, что 3) совершенно потерял нить своей личной жизни и, умерши себе, 4) не чрез искусственную проповедь, но чрез исповедь, чрез раскрытие своего сердца и чрез всю свою жизнь призывает братию к покаянию и любви».²⁹ Именно он способен «переливать» свою жизнь в других, поскольку преодолел воздвигающую средостение между душами гордость и обрел любовное смирение, которое есть «страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой нет ниче-

ударение не на этом слове — любовь, — а на силе и высоте самого священства, как „посредничества“ и „полномочия“, „ходатайства“. (...) О. Иоанн прежде всего — молитвенник пред Богом, предстатель, ходатай за человечество. Усвоив это со всей ясностью и твердостью, мы теперь можем понять, с чего начнутся первые шаги пастырства о. Иоанна? С *богослужений*» (Там же. С. 80).

²⁸ Там же. С. 84

²⁹ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма, Материалы. М., 2007. С. 259.

го».³⁰ Именно он исполнен всегда радости, носит в своей душе «постоянный гимн Творцу»³¹ и полон всегда к людям «мягкого благожелательства», так что всякий, общающийся с ним, чувствует, что «тот как бы вступает внутрь его души и пытается все злое оттуда изгнать, а доброе вызвать к жизни».³² Именно он пусть отчасти и для некоторых, но совершает все же то, что силою сострадательной любви в момент Гефсиманского моления «в высшей степени и для всех может сотворить и творит наш небесный Искупитель».³³

Кажется, в этом образе не трудно теперь узнать и св. Иоанна Кронштадтского³⁴ таким, каким его увидел или уж во всяком случае хотел увидеть и представить своим слушателям владыка Антоний.

Сделанное наблюдение, если оно верно, позволяет объяснить и недооценку владыкой литургической деятельности св. Иоанна.

С. И. Фудель писал о Достоевском: «Он создал два образа людей духовенства, приводящих к Церкви: Зосиму и Тихона — священника и епископа, — и потому имел право не любить то духовенство, которое от Церкви уводило».³⁵ Между тем общее между образами Зосимы и Тихона, кроме того, что это образы «приводящих к Церкви», заключается еще и в том, что и тот, и тот живут на покое *они не служат*, они как бы не принадлежат уже в полной мере иерархическому, а стало быть, и совершающему таинства, богослужебному священству. Вряд ли это случайность, и, быть может, это было важно для Достоевского постольку, поскольку вслед за Хомяковым он считал, что в Православной Церкви не должно

³⁰ Там же. С. 271.

³¹ Там же. С. 329.

³² Там же. С. 54.

³³ Там же. С. 58.

³⁴ Ср. воспоминания Евдокима (Мещерского), постриженника и ученика владыки Антония: «Однажды во время утрени он подошел к жертвеннику, стал перед ним на колени, руки сложи крестообразно на жертвеннике, голову склонил на них. Под руками у него были, кажется, всевозможные записки с просьбой помянуть больных, умерших. Я смотрел на него из-за колонн {...}. Он находился в таком положении около десяти минут {...}. Смотри на молящегося о. Иоанна, я невольно переносился мыслию даже в Гефсиманский сад и представлял молящегося там за нас Спасителя» (цит. по: *Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский*. С. 126).

³⁵ *Фудель С. И. Собр. соч. Т. 3. С. 114.*

быть внешнего авторитета, не должно быть «Церкви учащей»;³⁶ а быть может, потому, что он не мог представить себе своих героев деятельно служащими «парализованной»³⁷ Синодальной Церкви.

В то же время и владыка Антоний особо вменял автору «Карамазовых» в заслугу то, «что *организации* Великого Инквизитора противостоит у Достоевского не *организованная* православная иерархия, не Правительствующий Синод и даже не Восточные Патриархи, не русские ученые архиереи, а совершенно вне их активного влияния выросшая из недр самой Церкви и народа скромная монашеская община близ уездного города. Ибо благодать сосредотачивается не там, где высшая власть, а там, «где высшая святость».³⁸ И хотя владыка не мог, очевидно, знать слов Достоевского о «парализованной» со времен Петра Церкви, сам он выражался не менее однозначно, говоря о *замершей* жизни Церкви и утверждая, что возрождение если *еще возможно*, то только в сельских приходах (т. е. в условиях сельского, допетровского уклада жизни, которым продолжал жить «народ-богоносец»), но не в городах.³⁹ Однако на деле все произошло не так.

Действительно, не стоит трудов доказывать, что в Синодальную эпоху Церковь не была «в параличе» — великие русские святые XVIII—XIX вв. от свят. Тихона Задонского и преп. Серафима Саровского до того же св. Иоанна Кронштадтского суть неопровержимый аргумент в любом споре на эту тему.

В то же время начало Петровских реформ обозначило резкое и стремительное вхождение Церкви в реалии Нового времени, вхождение, к которому Церковь не имела возможности заранее подготовиться хотя бы по той простой причине, что ни одна православная поместная Церковь до сей поры в подобных исторических условиях не жила.

Проблема прежде всего заключалась в том, что была нарушена связь между содержанием личной христианской и культурно-бытовыми формами общественной жизни. Одно перестало соответ-

³⁶ Ср.: «В истинной Церкви нет Церкви учащей» (Хомяков А. С. Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 61).

³⁷ «Церковь в параличе с Петра Великого» — Фудель с одобрением приводит эти слова Достоевского (Там же. С. 89).

³⁸ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 345,

³⁹ См.: Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Т. 1. С.172.

ствовать другому. На смену церковному быту пришел быт культурный. Уставное благочестие перестало быть возможным в этой новой среде, однако других форм благочестия русская традиция не знала и напряженно искала их на протяжении XVIII—XIX вв. И если некогда «формула жизни» для традиции была найдена преп. Иосифом Волоцким, то теперь ее дал в своем «опытном богословии»⁴⁰ и своей пастырской деятельности именно св. Иоанн Кронштадтский. Согласно ему, «развращение, испорченность стали так велики, что частое причащение Животворящих Таин Тела и Крови Христовых — совершенно необходимо для постепенного освобождения человека от внутреннего зла».⁴¹ Так церковная жизнь получила новый импульс не на сельских приходах, на которые надеялся владыка Антоний и где обитал сохранивший во многом древние формы быта «народ-богоносец» из поучений старца Зосимы, а в расцерковленном и чуждом древнерусским идеалам Петербурге.

Исходя из этого, важно отметить, точки как «притяжения», так и «отталкивания» между *учением* старца Зосимы (и последовательно опиравшегося на него митрополита Антония⁴²), с одной стороны, и автора «Моей жизни во Христе» — с другой.

Как очевидно из структуры и содержания романа «Братья Карамазовы», поучения старца Зосимы суть ответ на бунт Ивана,⁴³

⁴⁰ Так определил богословие св. Иоанна Кронштадтского прот. Георгий Флоровский (*Флоровский Георгий*, прот. Пути русского богословия. Париж, 1930. С. 401). Соглашаясь с ним, хочу только подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о субъективном религиозном переживании, доминирующем над опытом Церкви, но об опыте «жизни во Христе», на опыте Церкви основанном и им всегдаверяемом.

⁴¹ Вениамин (*Федченков*), митр. Отец Иоанн Кронштадтский. С.396.

⁴² За рамки статьи выходит вопрос о том, как в богословском творчестве митр. Антония преломилось учение того же старца Зосимы. Можно указать во всяком случае на прямую связь между актом искупительной любви, переживаемым, согласно старцу, в момент молитвенного восторга, связанного с объятием и лобызанием земли, и переносом владыкой Антонием центра тяжести акта искупления в Гефсиманский сад, где Спаситель молился «пад на землю». Подробнее указанный вопрос рассмотрен мною в опубликованной на портале «Молодая Россия» статье «Ф. М. Достоевский как учитель Церкви» см. http://molodajarossija.ru/?page_id=368.

⁴³ См. письмо Достоевского к К. П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г. (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1990. Т. 30, кн. 1. С. 122; далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием

предъявившего «счет» Богу за невинные страдания детей, а Церкви — за то, что она держится на «чуде, тайне и авторитете»,⁴⁴ Иван утверждает:

— Пусть говорят, что люди сами виноваты, что знали, на что идут, и нечего их жалеть, «я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет» (14, 222).

— Виноватые должны быть наказаны — «мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя» (Там же).

— Все религии обещают гармонию. Но гармония не может быть основана на страданиях детей: «Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна» (там же).⁴⁵

— Страдания детей не искуплены ⁴⁶ (иными словами, очевидно, Христос умер за согрешивших, но не за невинных), а возмездие за них не может искупить их, так как не может уничтожить уже совершившихся страданий: «Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены?» (14, 223). Так возникает неразрешимая дилемма: наказы-

тома и страницы). Ср. также у К. В. Мочульского: «„Русский инок“ задуман, как **теодицея**. Писатель отказывается от схоластических „доказательств бытия Божия“ по пунктам и параграфам. Логической **аргументации** Ивана Карамазова противопоставляется религиозное мировоззрение старца Зосимы. Эвклидов **разум** отрицает, мистический **опыт** утверждает. Ответ дается не в плане вопроса, Достоевский боится, что ответ его покажется „недостаточным“; он сам не сознает всей гениальности своей религиозной диалектики» (*Мочульский К.* Достоевский: жизнь и творчество. Париж, 1947. С. 486).

⁴⁴ Что по первоначальному замыслу Достоевского упрек этот был обращен не только к Западной церкви, а к *Церкви вообще*, свидетельствует тот же Фудель. См.: *Фудель С. И.* Собр. соч. Т. 3. С. 121 — 122.

⁴⁵ Ср. у митр. Антония: «Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания?.. неужели же осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них?» (*Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. С. 70).

⁴⁶ «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка,.. Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными» (14, 223).

вать бесполезно — простить невозможно, ибо где же «существо, которое могло бы и имело право простить» (Там же)?

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

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

Не нашедшему что толком возразить на это Алеше,⁴⁷ а в его лице и самому Ивану, отвечает старец Зосима своим учением о любви. Прежде всего — это любовь к созданному Богом миру: людям-грешникам и безгрешной твари, ибо полюбить человека во грехе есть «уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14, 289). Но любить надо и «все создание Божие, и целое, каждую песчинку» (Там же).⁴⁸

Эта любовь есть «любовь смиренная», сильнее которой нет ничего на земле.⁴⁹ Ее образ дан нам во Христе. Этот образ обнаруживает себя в трех существенных пунктах: 1) служении всем, 2) ответственности за всех, 3) жертве о всех.

⁴⁷ Он отвечает Ивану молчаливым поцелуем — как Христос Великому Инквизитору. Но если смысл этого поцелуя раскрывается в поучениях старца Зосимы, то вольно или невольно возникает мысль о том, что это столько же поцелуй любви, сколько и признания Единым абсолютно Безгрешным своей абсолютной вины перед всеми.

⁴⁸ Или: «Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах» (Там же).

⁴⁹ «Пред иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: „Взять ли силой али смиренною любовью?“ Всегда решай: „Возьму смиренною любовью“. Решишься так раз навсегда и весь мир покорить можешь. Смирение любовное — страшная сила изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего» (Там же).

Последование Христу в служении заключается в том, чтобы стать всем слугой по Евангелию;⁵⁰ для последования Христу в ответе за всех необходимо признать себя виноватыми перед всеми и во всем.⁵¹ Эта вина состоит в том, что каждый мог светить всем «как Единый безгрешный и не светил» (14, 292), и охватывает «все грехи людские, мировые и единоличные» (14, 149), ибо «каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей...» (Там же). Важность указанного места состоит в том, что в поучениях старца Зосимы только оно может быть, пожалуй, истолковано как напоминание о первородном грехе. Однако если под «общей мировой виной» понимать именно вину первородного греха, то в данном контексте эта вина есть, судя по всему, не вина человечества перед Богом, как наследование вины Адама его потомками в силу их происхождения от Адама, но скорее поставление каждого в положение Адама относительно всех остальных.⁵² Таким образом, если Адам виноват перед всеми, то и каждый в этом смысле Адам;⁵³ зато, правда, каждый может быть в известном смысле

⁵⁰ «Даже и теперь еще это так исполнимо, но послужит основанием к будущему уже великолепному единению людей, когда не слуг будет искать себе человек и не в слуг пожелает обращать себе подобных людей, как ныне, а, напротив, изо всех сил пожелает стать сам всем слугой по Евангелию» (14, 288).

⁵¹ «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что око так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват» (14, 290).

⁵² Ср. у владыки Антония: «Итак, Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы мы не были его сынами, то все равно согрешили бы. Итак, должно думать, что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, например), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы» (*Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 71*).

⁵³ Ср. в «Сне смешного человека»: «Знаю только, что причиною грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось невинно, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сла-

и новым Адамом — т. е. светить человечеству «как Единый безгрешный».⁵⁴

Жертва обнаруживает себя в страдании за грешника и вместо грешника. Это страдание и позволяет пережить акт любви, ибо тогда наше сердце умиляется в любовь «бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения», и тогда каждый из нас будет «в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть» (14, 149) (очевидно, тоже, как Единый Безгрешный). Указанное состояние и есть состояние праведности, которое имеет награду и радость в самом себе и не требует никаких иных наград (14, 292).

Возможность этой любви, способность сказать себе: «Я есмь, я люблю», — даруется всякому вместе с земной жизнью (Там же), однако приобретение ее «дорого покупается, долгою работой и через долгий срок» (14, 290).

Переживание этой любви ко всему сущему на земле, обнаруживает себя в любви к земле, которую следует как можно чаще целовать и омыwać слезами (14, 292).

Таков круг основных мыслей старца Зосимы, извлеченных из его жизнеописания и предсмертных бесед. Как видно, прямо в них ничего не говорится о любви к Богу. Однако если признать, что предлагаемый Зосимой путь земной любви не требует для своего осуществления ни чуда, ни тайны, ни авторитета и таким образом удовлетворяет требованиям свободной любви ко Христу,

дострастие породило ревность, ревность жестокость...» (25, 115–116). Кажется, взгляды старца Зосимы на первородный грех при этом не сильно отличаются от взглядов Ивана Карамазова: «Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна (курсив мой. — Прот. П. Х.)» (14, 222). Или уж во всяком случае ответ Зосимы построен так, чтобы удовлетворить Ивана.

⁵⁴ Что такое понимание слов старца не является некорректным, подтверждает первоначальный набросок, где та же мысль выражена более резко и недвусмысленно: «Мог светить, как Единый безгрешный. Ибо веян может поднять ношу его, всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ» (15, 244). По этой логике воскресение тоже должно было бы совершаться человеческими силами. В связи с этим любопытно одобрение Достоевским федоровского «Общего дела». См. известное письмо Достоевского к Н. П. Петерсону (30, 13–14).

а также отвергает «несправедливость» последствий первородного греха, то можно предположить, что свободная бескорыстная любовь к Богу парадоксальным образом в том и состоит, что, как бы *забывая о Боге*, любит тварь «божественной» жертвенной любовью и в этом обнаруживает свое бескорыстие и свободу.

Остается сопоставить учение старца Зосимы и учение св. Иоанна.

Если старец Зосима говорит о «драгоценном образе Христа» (14, 290), которому мы должны подражать в любви, то и св. Иоанн призывает, собственно, к тому же: «Носи в сердце постоянно слова: Христос есть любовь, и старайся любить всех, жертвуя для любви не только именем, но и собою»,⁵⁵ — ив основу всего кладет сам факт Боговоплощения: «После чуда вочеловечения Божия все другие чудеса смотраения Божия о спасении нашем представляют собою уже как бы обыкновенные, как бы естественные события, например, претворение хлеба и вина в Пречистое Тело и Кровь Божию, как и все Таинства: крещение, миропомазание, покаяние для прощения грехов, священство, елеосвящение, брак; все это последствия того величайшего Таинства (воплощения)».⁵⁶ Однако уже из приведенного отрывка видно, что таинство Боговоплощения неотделимо для св. Иоанна от таинства Церкви и именно поэтому, в отличие от Достоевского, повседневность церковной жизни для него — повседневность *чуда*. Это та стихия, в которой он живет и которой дышит.⁵⁷

Если и старец Зосима, и св. Иоанн согласны в том, что подлинная любовь есть прежде всего любовь-жертва, то нельзя и здесь не обратить внимание на разницу посылок. У старца Зосимы это прежде всего «вина каждого перед всеми», т. е. людей перед людьми, — у св. Иоанна даже необходимость признать немощи ближнего «за свои собственные» ставится в контекст взаимоотношений

⁵⁵ *Иоанн Кронштадтский*, св. Избранные сочинения. Проповеди. Материалы. М., 2011. С. 306.

⁵⁶ Там же. С. 382.

⁵⁷ «Я в Церкви — в мире чудес Божиих, в царстве благодати, божественной правды, святости, в мире нетления, в мире ангелов и святых, на небесах написанных (Евр. 12: 23). Я здесь с Богом, с Богородицею, с ангелами и всеми святыми. В Ветхом Завете поражает особенно чудо творения мира единым словом Божиим; в Новом Завете — чудо воплощения Божия» (Там же. С. 340). Или: «Христианин без Церкви, как рыба без воды, не может жить истинною жизнью, Церковь — его стихия» (Там же. С. 358).

с Богом, ибо только так возможно обрести милость Господа.⁵⁸ Но вообще, даже и не нужно искать психологических мотивировок любви, нужно просто любить, точнее — любить «просто», ибо «Бог, в Коего веруем и на Коего уповаем, есть простое Существо, так же как Он есть и простая любовь»,⁵⁹ и «всесвязующая сила любви» не замыкается на творении, но становится гимном хвалы Троице, источнику всякой любви.⁶⁰

Как и старец Зосима, св. Иоанн не мыслил себе церковное единство иначе, чем единство любви,⁶¹ но для него возглавляемая Синодом церковная иерархия и ее *авторитет* являлись не подлежащими сомнению условиями церковной жизни: «Чрез Святейший Синод от Самого Господа исходит освящение на всю Россию, чрез избрание, наречение и посвящение епископов, и чрез посвящение епископами священнослужителей и церковнослужителей; священнодействуются все службы и таинства церковные; совершается духовное управление верующими, как членами благодатного уарства Христова (курсив мой. — Прот. П. Х.) — непрестанно возвещается слово Божие».⁶²

Если, далее, старец Зосима поет гимн творению, то и св. Иоанн искренне восхищается Божиим миром и радуется его видимому совершенству.⁶³ Более того, если в женской красоте для Достоевского всегда было что-то мучительное и темное, то св. Иоанн

⁵⁸ См.: Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский. С. 781.

⁵⁹ Иоанн Кронштадтский, св. Избранные сочинения. Проповеди. Материалы. С. 297. Ср.: «Ревнуй о любви: все пройдет, а любовь пребудет вечно, как Сам Бог, Который есть Любовь» (Там же. С. 323).

⁶⁰ «Итак, всякая сила да хвалит Единую в Трех Лицах Силу — Отца и Сына и Святого Духа. А земнородные да восхваляют ее по преимуществу всесвязующею силою любви, всюду распространяющею жизнь и блаженство» (Иоанн Кронштадтский, св. Избранные сочинения. Проповеди. Материалы. С. 274 — 275).

⁶¹ Однако опять-таки в единстве с Богом и по образу Божию: «Как Троица — Бог наш Едино Существо, хотя и три Лица, так должны быть и мы — едино. Как прост Бог наш, так должны быть и мы просты, как просты, как бы все мы были один человек, один ум, одна воля, одно сердце, одна доброта без малейшей примеси злобы, — словом, одна чистая любовь, как Бог есть Любовь» (Там же. С. 281).

⁶² Там же. С. 341 — 342.

⁶³ Батюшка очень любил цветы и вообще природу: ему беспрестанно подносили цветы или из сада или полевые. Бывало, возьмет в ручку розу или пион, какие расцветут к его приезду, и поцелует цветок, говоря: «Ло-

восхищенно говорил о совершенстве женского тела с дерзновением, которое и помыслить невозможно за создателем образа Настасьи Филипповны.⁶⁴

Наконец, если старец Зосима, судя по всему, по меньшей мере недооценивает церковное учение о первородном грехе и полагает, что для возрождения человека необходимо и достаточно прежде всего, чтобы люди захотели полюбить друг друга, то, с точки зрения св. Иоанна, «самовозрождение», безусловно, невозможно. Грехопадение человека хотя не уничтожает, но существенно повреждает образ Божий в человеке,⁶⁵ и Богоаоплощение, как восстановление образа Божия, есть, собственно, новый акт творения, и если во Христе — новом Адаме — этот акт совершается по отношению к человеческой природе в целом, то каждого из нас он достигает прежде всего в таинстве — тайне — Евхаристии: «Из постоянного чуда пресуществления хлеба и вина в истинное Тело и Кровь Христову, с Его Божеством и душою соединенные, я вижу чудо постоянного оживотворения человека божественным дыханием и сотворения его в душу живу. *И бысть*, сказано, человек *в душу живу* (Быт. 2: 7), а на святой трапезе хлеб и вино

бызаю Десницу, создавшую тебя столь дивно...» (Вениамин (Федченков), *митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. С. 226).

⁶⁴ «Вот пред глазами — картина с нагими, самыми красивыми женщинами в самых искусительных позах. Плоть страстная волнуется, раздражается сладострастием, разжигается похотью. А духовное мудрование говорит; чего ты, глупая, волнуешься? Успокойся: славь Творца при виде этой чудной красоты, этой дивной пластики человеческого тела. Ведь тут проявились премудрость, благодать, красота, величие Художника-Творца, Который создал такое тело свято, чисто, благопотребно, неблаженно, негленно — не для блаженности, а для чистого, праведного, честного, святого употребления, и для прославления Творца. Ведь тело женщины — модель художника, для тебя, человек, приготовленная, чтобы по этому художественному, премудрому, прекрасному образцу образовать тебя, блазнящегося своим же, в существе, телом; ибо в таком теле, как в мастерской художника, выльется или исткнется твое же тело, мужчины или женщины. Когда я это сказал сам в себе, — всякая похоть пропала. Я стал покоен и уже нисколько не соблазнялся нагим телом женщины, а славил Господа, все премудро создавшего» (Иоанн Кронштадтский, *св.* Избранные сочинения. Проповеди. Материалы. С. 145).

⁶⁵ Все, что стало после греха с первыми людьми, должно было непременно стать — как и действительно стало и теперь бывает — и со всеми от них размножившимися людьми: потому что все люди были в Адаме, как плод в семени — а каково семя, таков и плод...» (Там же. С. 396).

по пресуществлении становятся не только *в душу живу*, но и *в дух животворяще* (1 Кор. 15: 45)». ⁶⁶ Причем этот акт нового творения для человека разворачивается во времени – в протяженности его христианской жизни, – когда через многократное причащение Святых Христовых Тайн шаг за шагом созидается в нем *нова тварь* (2 Кор. 5: 17). Тем самым, как уже сказано, главным средством, позволяющим преодолеть все глубже овладевающий миром грех, полагается не психологическое осознание необходимости любви и не опора на хранимые народом-богоносцем формы быта, но деятельная евхаристическая жизнь, что является вполне обоснованным в обществе, где внутренние нормы христианской жизни не закреплены в соответствующих им формах быта.

Сводя все сказанное воедино, можно утверждать, что учения старца Зосимы и св. Иоанна разнятся прежде всего в двух существенных пунктах: если первый стремится дать обоснование «христианской» любви вне контекста взаимоотношений с Богом и сакраментальной жизни Церкви, то для второго именно последние и составляют необходимую основу жизни во Христе, вовсе не исключаящей тайны, чуда и авторитета, что в конечном счете, очевидно, составляет разницу *душевного* и *духовного* опыта.

Правда, у этой нарочитой «душевности» учения старца Зосимы можно предполагать и еще одну существенную причину. Как уже отмечалось выше, в нем дается мотивация и постулируется возможность «божественной любви» без Бога. Та же, собственно, идея проводится Достоевским и раньше, еще в «Подростке», где Версильов рисует последнюю гармонию атеистического человечества, ⁶⁷ завершающуюся тем, что осиротевшим, но возлюбившим друг друга именно в этом своем сиротстве людям, является Христос. ⁶⁸ И если в Пушкинской речи Достоевский высказал свое

⁶⁶ Там же. С. 285.

⁶⁷ «Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнею любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается. Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив» (13, 379).

⁶⁸ «...замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне, „Христа на Балтийском море“. Я не мог обойтись без Него, не мог

упование на то, что именно русскому народу дано будет сказать Европе слово последнего примирения, то нельзя не признать, что учение старца Зосимы давало в этом отношении блестящую возможность проповеди внецерковного христианства⁶⁹ и даже, собственно, без прямой необходимости веры во Христа.

Как бы то ни было, за сделанными выводами стоит, безусловно, болезненный вопрос о наличии или, точнее, недостатке духовного (церковного) опыта у самого гениального автора «Карамазовых». Не решаясь судить о сердце, глубину которого ведаёт только Бог, скажем все же, что гений Достоевского создал образ праведника, художественная убедительность которого превосходит глубину стоящего за ней авторского опыта. И если эта убедительность обеспечила русской словесности её первенствующее учительное место в церковной жизни, то последствия этого были в конечном счёте печальны.

Окинув теперь общим взглядом начала и концы, изложим занимающую нас историю в кратких тезисах:

1. Если общий ход западноевропейской жизни характеризовался постепенной секуляризацией быта, или постепенным переходом от быта сакрального к быту секулярному, то своеобразие Синодальной эпохи состояло в «двоебытии», «расщеплении» нации на «общество» и «народ», своего рода контрастной полифонии сакрального и секулярного быта.

2. Несмотря на все «диссонансы», эта «полифония» приближалась к «консонантному» разрешению в эпоху Александра I, когда война 1812 года дала духовный импульс к сближению общества и народа на основе представления о библейских масштабах совершающихся событий.

3. При этом тот же импульс дал как бы повторную христианскую закваску светской культуре, если рассматривать её, в согласии с мыслью о. Павла Флоренского, как отделившуюся и зажившую самостоятельной жизнью производную культу.

вообразить Его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирая к ним руки и говорил: „Как могли вы забыть Его?“ И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (Там же). Ср. «Дневник писателя» за март 1876 г.: 22, 97–98. Из указанного места понятно, что идею можно усвоить не только герою романа, но и его автору.

⁶⁹ Вне чуда тайны и авторитета.

4. Однако ко второй половине XIX в. преломление богословских идей в этой, по-прежнему чувствующей себя независимо от Церкви, среде привело к тому, что русская словесность решительно вознамерилась перенять у Церкви учительные функции, высшим выражением чего стало влияние, которое на церковное богословие оказало творчество Достоевского.

5. Представление о народе-богоносце, хранящем веру в быту, подразумевало в том числе противопоставление в общественно-церковном сознании «России» и «Руси», что подогревало ожидание кардинальных перемен не только слева, но и справа: «Лучше пусть погибнет Россия, но будет сохранена Русь».⁷⁰ Катастрофа 17-го года во многом явилась духовным следствием этого «вторичного» расщепления, совершившегося уже не в общественном пространстве (общество – народ), а в историческом времени (Россия – Русь).

6. Блестящий взлет именно в это время русской культуры, безусловно питавшейся христианскими корнями российской жизни и в то же время отказывавшей последней в христианском смысле и значимости, приводит к мысли об истощании этой жизни в псевдоморфозе художествен но-философ с кого творчества, истощании, ставшем, быть может, еще одной из фундаментальных причин той же катастрофы.

⁷⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. С. 289. Цитата, между прочим, взята из «Словаря к творениям Достоевского» (!),