

**Ф. М. Достоевский в восприятии православных  
мыслителей конца XIX — первой половины XX вв.:  
К. Н. Леонтьева, митрополита Антония (Храповицкого),  
преподобного Иустина (Поповича)<sup>1</sup>**

Нет доброго дерева, которое приносило бы  
худой плод; и нет худого дерева, которое приносило  
бы плод добрый, ибо всякое дерево познается по  
плоду своему.

*Евангелие. Лк. 6, 43—44*

### Введение

Как-то раз во время паломнической поездки в монастырь я увидел одного благообразного монаха, который оказался родом из Чехии, хотя прекрасно говорил по-русски и прошел обучение в Московских Духовных школах. На мой недоуменный вопрос, что же побудило его, чеха, стать православным монахом, он ответил лаконично: «Достоевский». И добавил: «Сейчас многие на Западе приходят в православие через Достоевского».

Даже оппонент Достоевского, его современник Леонтьев писал: «Мнения Ф. М. Достоевского очень важны — не только потому, что он писатель даровитый, но еще более потому, что он писатель весьма влиятельный и даже весьма *полезный*<sup>2</sup>. Его искренность, его порывистый пафос, полный доброты, целомудрия и честности, его частые напоминания о христианстве — всё это может в высшей степени благотворно действовать (*и действует*) на читателя; особенно на молодых *русских* читателей. Мы не можем, конечно, счесть, скольких юношей и скольких молодых женщин он отклонил от сухой *политической злобы нигилизма* и настроил ум и сердце совсем иначе; но верно, что таких очень много» [1. С. 271].

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена автором на основе его дипломной работы по завершении курса обучения в Новосибирском Свято-Макарьевском Православном Богословском Институте (2008). — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Во всех цитатах курсив принадлежит авторам цитируемых текстов, за исключением особо оговоренных случаев. — *Здесь и далее прим. авт.*



**Ф. М. Достоевский.**  
**Фото 1879 г.**

Если еще в XIX веке не сосчитать было число обращенных Достоевским, как же велико оно теперь... Время внесло только одну коррективу в слова Леонтьева: как ни удивительно, Достоевский благотворно воздействует теперь особенно на *западных* читателей. Как пишет Фудель: «...по анкете одного французского журнала, опубликованной в марте 1957 года, на вопрос о любимом писателе из 500 парижских студентов 429 назвали Достоевского. Почему не Бальзака, Хемингуэя или Горького? Почему этот самый Хемингуэй поместил „Братьев Карамазовых“ в список своих любимых книг? И почему Эйнштейн сказал, что Достоевский дает больше, чем любой мыслитель?» [2. С. 31].

Однако, несмотря на то, что великое множество людей открыло для себя православие через Достоевского, вопрос о глубине и подлинности православия самого Достоевского до сих пор обсуждается весьма остро. Некоторые думают, что он пытался ниспровергать традиционное православие, призывал к своеобразной реформации. Тот же Леонтьев считал, что Достоевский проповедует новое «розовое христианство».

Большинство видных представителей русской религиозно-философской мысли (Розанов, Шестов, Мережковский, Бердяев, Лосский, Мочульский, Фудель и др.) считали своим долгом написать книгу о Достоевском. По утверждению С. Левицкого, именно русским философам, а не профессиональным литературным критикам, обязаны мы лучшими книгами о величайшем русском художественном гении. А посвященных Достоевскому статей и отзывов просто не счесть (см., например, сборник [3]). Редко кто из исследователей обходит стороной вопрос о православии Достоевского (этой теме специально посвящен сборник [4], Достоевскому посвящены сотни страниц в капитальном труде [5], автор которого совмещал должности профессора в МГУ и МДА).

Но здесь выявляются некоторые парадоксы. Критики писателя, как правило, предельно субъективны. Почти каждый, кто писал о Достоевском, находил в нем что-то «свое». Даже Луначарский видел в Достоевском «своего»: «Если бы Достоевский воскрес, он, конечно, нашел бы достаточно правдивых и достаточно ярких красок, чтобы дать нам почувствовать всю необходимость совершаемого нами подвига и всю святость креста, который мы несем на своих плечах» [«Красная новь». 1921. Дек.]. Конечно, при решении вопроса о «правильности» православия Достоевского трудно довериться критикам с мировоззрением, как у Луначарского. И чтобы не потонуть в океане мнений, напрашивается один выход: обратиться к авторитетным православным богословам и иерархам. Почувствовали ли они в Достоевском «свое»? И насколько они оценивают «каноничность» его православия?

Настоящая работа является попыткой ответить на эти вопросы. Многие священнослужители и богословы оставили отзывы и статьи, посвященные Достоевскому. Хороший обзор этих мнений содержится, например, в книге протоиерея РПЦЗ Дмитрия Григорьева [6]. Но в этом небольшом по объему обзоре поневоле приходилось уделять мало места каждому отдельному богослову. Однако степень их увлечения Достоевским неравнозначна. На общем фоне сильно выделяются два видных иерарха и богослова Православной Церкви: митрополит Антоний (Храповицкий) и преподобный Иустин (Попович), каждый из которых написал книгу о Достоевском. Восприятию Достоевского этими двумя замечательными иерархами, главным образом, и посвящена данная работа. Впрочем, с неизбежностью нам приходилось сравнивать это восприятие с оценками других православных мыслителей, из которых особое внимание было уделено Константину Леонтьеву, чья критика Достоевского широко известна и часто цитируется.

Три избранные нами для исследования величественные фигуры образуют своеобразную иерархическую последовательность: они знаменуют восприятие Достоевского на трех различных уровнях глубины в отношении к Церкви и культуре, что отражено в названии разделов настоящей работы.

## **1. На границе Церкви и культуры: Константин Леонтьев**

Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) — религиозный мыслитель, писатель и публицист. Он целый год провел на Афоне, несколько лет — в Оптиной, там же в конце жизни принял тайный постриг с именем Климент. Это придает вес его высказываниям от имени православия, от имени восточного монашества. Его критика Достоевского с этих позиций стала чуть ли не классической.

Критика Леонтьева представляет собой хрестоматийный пример отношения к Достоевскому человека, стоящего на границе Церкви и культуры. Об этой критике написано и сказано очень много. Но далеко не все исследователи отмечают существенное изменение высказываний Леонтьева о Достоевском с течением времени. В настоящей работе мы постарались это изменение проследить.

## 1.1. Краткие биографические сведения

Биография Леонтьева весьма колоритна, является своеобразным воплощением его же эстетического идеала «цветущей сложности, пестроты и разнообразия». Отец его был удален за буйство из гвардейского полка<sup>1</sup>. Огромное влияние на него в детстве оказала мать, «всегда щеголоватая и благородная» красивая «боярыня» из старинного рода Карабановых, создавшая в поместье особую атмосферу изящества, тишины и устойчивого красивого быта. Эту атмосферу, растворенную красотой окружающей природы, Леонтьев впоследствии называл «очаровательным материнским Эрмитажем». Отсюда берет исток знаменитый эстетизм Леонтьева.

В 1854 году он, окончив медицинский факультет Московского университета, принял участие в Крымской войне как военный врач. Это тоже наложило своеобразный отпечаток: «...жесткая, не по-русски жесткая ясность мысли, скальпель естествознания — и никакой этики: даже какая-то враждебность ко всякой моральной оценке. В историософических построениях Леонтьева то и дело — примеры и сравнения из области болезней, физиологии, ботаники, зоологии, химии. Мышление отнюдь не метафизическое, а скорее естественнонаучное, пластическое и резко-отчетливое» [7. С. 3].

Писать он начал рано, уже в 1851 году написал комедию «Женитьба по любви» и принес ее Тургеневу. «Ваше произведение болезненное, но очень хорошее», — одобрил двадцатилетнего юношу маститый писатель.

С 1863 по 1873 годы находился на дипломатической службе на Востоке (Крит, Адрианополь и Салоники, Константинополь). Сказочный Восток с его неповторимой природой, возможность наблюдать жизнь турок, греков, славян (так непохожую на однообразную буржуазную жизнь «среднего» европейца XIX века) — здесь эстетические пристрастия Леонтьева нашли полное удовлетворение и развитие. «На Востоке Леонтьев упивается эстетикой турецкой жизни, уважает, как хранителей византийского церковного идеала, греков и презирует славян» [7. С. 9].

Характер доставлял Леонтьеву немало неприятностей. «Начало новой службы он „отметил“ ударом хлыстом французского консула, позволившего себе дурно отозваться о России, а закончил ее через десять лет вследствие разногласий с тогдашним посланником в Константинополе

---

<sup>1</sup> Здесь и далее мы используем биографические сведения из предисловия Б. Филиппова к [7] и из вступительной статьи В. И. Косика в [8. С. 5–12].

Н.П. Игнатьевым по греко-болгарскому церковному вопросу, в котором выступил на стороне греков» [8. С. 5].

Перелом в религиозном мировоззрении Леонтьева произошел, как уже было отмечено, в 1871 году в Салониках, когда он находился при смерти. Тогда перед иконой Богородицы он дал обет в случае выздоровления постричься в монахи. Через два часа он был уже здоров. И отправился на Афон... Старцы, конечно, отговорили его от немедленного пострижения. Но, по словам самого Леонтьева, сделали его православным.

По окончании дипломатической карьеры Леонтьев короткое время жил в Константинополе. В 1874 году он окончательно покинул Восток и вернулся в Россию. В том же году — первое посещение Оптиной. В 1887 году он окончательно поселился в Оптиной. В 1891 году больной Леонтьев принимает постриг и по благословению преподобного Амвросия уезжает в Троице-Сергиеву Лавру. В том же году он умирает.

### **1.2. Любовь к эстетике, ненависть к прогрессу и страх перед христианством. Достоевский в системе координат Леонтьева**

Леонтьеву принадлежит оригинальная эстетическая концепция философии мировой истории, которую он отчетливо уяснил для себя в 1871 году после своего обращения. Он считал, что цивилизации, наподобие явлениям органического (растительного) мира, проходят три стадии: первичной простоты (когда элементы целого только намечены, это соответствует семени цветка), цветущей сложности и единства (когда они предельно индивидуализируются и включаются в строгую иерархию, это соответствует цветению растения) и вторичного упрощительного смешения (увядание, гибель и разложение цветка). Леонтьев полагал, что Запад с его формально-буржуазным равенством, упрощением социальных связей вступил в стадию упадка, в то время как Россия еще не пережила этапа «цветущей сложности». По мнению Леонтьева, европейский прогресс, демократизм и социализм суть те силы, которые уничтожают в Европе всё поэтически-разнообразное, прекрасно-индивидуальное и творческое, ведут Европу к некоей обезличенной федеративной рабочей республике. Поэтому эстет Леонтьев ненавидел европейский прогресс, либерализм и т. п.

Какое же место заняло православие в эстетической концепции Леонтьева (и, шире, — в его мировоззрении)? В письмах к Розанову Леонтьев высказался об этом предельно откровенно: «И христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику

жизни на земле, т.е. самую жизнь... Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие [жизни]... Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда» (цит. по [9. С. 303]). Налицо — разлад эстетики и христианства, так до конца и не преодоленный Леонтьевым: процитированный отрывок написан незадолго до его смерти.

Разлад этот имеет истоком само обращение Леонтьева, которое было вызвано (по его личным признаниям) страхом телесной смерти. После знакомства с Афоном к этому страху добавился страх вечных мук. Этот страх стал для Леонтьева не просто «началом премудрости», но как бы основной доминантой его восприятия православия, заглушившей всё остальное. Знакомясь с Леонтьевым, трудно не согласиться с метким замечанием Татьяны Касаткиной (рецензентом книги прп. Иустина (Поповича)): «[Леонтьеву] недостаточно было, чтобы вера начиналась страхом Божиим, но хотелось, чтобы она им и заканчивалась» [10].

Леонтьев написал о Достоевском две статьи: «О всемирной любви». Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике (1882 г., см. [1]) и «Достоевский о русском дворянстве» (1891 г., см. [11]). Первая статья гораздо больше по объему, именно в ней сосредоточена основная критика. Краткие отзывы о Достоевском имеются также и в других публикациях Леонтьева.

Именно в контексте приведенных взглядов Леонтьева становится понятной и в каком-то смысле даже естественной его критика Достоевского. Дело в том, что Достоевский производил своеобразный синтез эстетики и христианства, он пытался сделать художественное творчество христианским, воцерковить его. Это была своеобразная проповедь, но проповедь не только не скучная, но даже захватывающе интересная. Христианство в изложении Достоевского вовсе не убивало жизнь, о чем так тосковал Леонтьев. Напротив, оно давало жизни новое развитие — да без христианства и жизнь-то, по Достоевскому, невозможна, ибо последовательный атеизм ведет к самоубийству.

Это-то и вызвало гневный протест Леонтьева. В его сознании между привлекательной эстетикой и непривлекательным христианством пролегла «пропасть». Достоевский пытался своим творчеством проложить «мостик» через эту «пропасть», представить христианство в привлекательном виде через художественное творчество, обладающее своеобразной эстетикой, совсем не похожей на языческую эстетику Леонтьева, но по-своему пленительной. Чтобы лучше представить разницу между пониманием эстетики Достоевским и Леонтьевым, можно привести данное

последним определением подлинной гармонии на примере из биографии Пушкина<sup>1</sup>.

Еще одна «пропасть» пролегла в сознании Леонтьева между христианством и «прогрессивными» движениями современной Европы (социализмом, демократизмом и т.п.). Достоевский и через эту «пропасть» пытался проложить «мостик». Христианство у Достоевского не просто дало новый расцвет жизни — оно отвечало на самые острые вопросы, самые сокровенные чаяния современности, и отвечало не презрительным отрицанием, а творческим синтезом<sup>2</sup>.

Все «мостики» Достоевского Леонтьев всерьез не воспринимал и постарался разрушить. В своей жесткой системе координат он привязал Достоевского к точке европейского гуманизма, отказав ему и в христианстве, и в эстетике, — в конце концов отказал ему даже в художественном достоинстве его романов!

Мы выделим несколько ключевых обвинений Леонтьева.

1) Достоевский — сторонник комполитической европейской идеи утилитарного прогресса, а потому он вовсе не оригинален: в одном ряду с ним находятся «Виктор Гюго, воспевающий междоусобия и царевубийства; Гарибальди, составивший себе славу военными подвигами; социалисты, квакеры; по-своему — Прудон, по-своему — Кабе, по-своему — Фурье и Ж. Занд» [1. С. 262]. По мнению Леонтьева, Достоевский хочет, чтобы Россия обезличилась, растворилась в бесцветном общеевропейском союзе, утратила всякую самобытность. За Пушкинской речью нель-

---

<sup>1</sup> «Пушкин сопровождает Паскевича на войну; присутствует *при сражениях*. *Много людей убито, ранено, огорчено и разорено*. Русские победителями вступают в Эрзерум. Сам поэт испытывает, конечно, за все это время множество *сильных и новых ощущений*. Природа Кавказа и азиатской Турции; вид *убитых и раненых; затруднения и усталость* походной жизни; возможность *опасности*, которую Пушкин так рыцарски любил; удовольствия штабной жизни при торжествующем войске; даже *незнакомое ему дотоле* наслаждение восточных бань в Тифлисе... После всего этого, или под влиянием всего этого (в том числе и под влиянием крови и тысячи смертей), Пушкин пишет какие-нибудь прекрасные стихи в восточном стиле. Вот *это гармония*, примирение антитез...» [1. С. 284].

<sup>2</sup> В своей Пушкинской речи Достоевский выражал веру в то, что наделенный духовным сокровищем, русский народ способен «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».



зя признать «*особое* значение» [1. С. 297]; вся оригинальность писателя в том, что известные идеи он приложил к «*многообразному* — чувственному, воинственному, демонически-пышному гению Пушкина» [1. С. 262]. Даже здесь ощущается, что это «многообразное» и «пышное» любезно Леонтьеву, хотя он и вынужден формально отрицать его как «демоническое».

2) Достоевский — сторонник «автономической морали», т.е. он верит в то, что человек может достичь блага без помощи благодати Божьей [1. С. 273].

3) Достоевский не верит в конец мира и пришествие антихриста [1. С. 268].

4) В речи Достоевского «*не упомянуто о самом существенном — о Церкви*» [1. С. 291]. Достоевский вместо этого призывает абстрактно любить всё человечество. Аналогично «в этих словах [Достоевского] *смирение перед народом...* есть нечто очень сбивчивое и отчасти ложное... В чем же смиряться перед простым народом, скажите? Уважать его телесный труд? Нет... смирение перед народом для отдающего себе ясный отчет в своих чувствах есть не что иное, как *смирение перед тою самою Церковью*» [1. С. 291–292].

5) Романы Достоевского неправославны, поскольку в них плохо отражен быт современного православного христианина. Леонтьев критикует Достоевского за то, что Соня Мармеладова к мощам не прикладывает, молебнов не служит и что она читает Евангелие, тогда как истым православным полагается скорее читать жития святых, да и в «Братьях Карамазовых» нет ни одного молебна и т. п. [1. С. 267–268, 279].

6) Духовность старца Зосимы неправославная<sup>1</sup>.

Общие выводы из своей критики Леонтьев написал в предисловии к своему сборнику 1882 года «Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Л. Толстой (по поводу речи Достоевского на празднике Пушки-

---

<sup>1</sup> «...мечтательный старец Достоевского [о. Зосима] на действительного оптинского подвижника [о. Амвросия] не похож. Да и вообще о. Зосима ни на какого из живших прежде и ныне существующих русских старцев не похож. Прежде всего все эти старцы наши вовсе не так слащавы и сентиментальны, как о. Зосима» [8. С. 763]. «Считать „Братьев Карамазовых“ православным романом могут только те, которые мало знакомы с истинным православием, с христианством святых отцов и старцев афонских и оптинских» (цит. по [13. С. 27]). В этих словах Леонтьева снова сквозит попытка все православие втиснуть в уклад Оптинского и афонских монастырей XIX века.

на и о повести гр. Толстого „Чем люди живы?“»». Ничтоже сумняшеся, он ставит обоих писателей «на одну доску» в отношении к православию<sup>1</sup>.

Отвечая на критику Леонтьева, можно привести соответствующие цитаты из Достоевского. Например, по поводу неверия в конец мира и приход антихриста достаточно процитировать одно пророческое, пронзительно-актуальное высказывание писателя: «Жид и банк — господин теперь всему: и Европе, и просвещению, и цивилизации, и социализму. Социализму особенно, ибо им он с корнем вырвет христианство и разрушит ее цивилизацию. И когда останется лишь одно безначалие, тут жид и станет во главе всего. Ибо, проповедуя социализм, он останется меж собой в единении, а когда погибнет всё богатство Европы, останется банк жид. Антихрист придет и станет на безначалии» [12. Из записной тетради за 1880—1881 гг.]. Кстати, знаменитейшая Легенда о Великом инквизиторе тоже имеет апокалиптический характер и раскрывает тайну антихриста, что не было замечено современниками Достоевского. Напомним в этой связи известную характеристику из письма Достоевского к Н.А.Любимову: «В ней [Легенде] заключено то, что „говоря уста гордо и богохульно“» (цитата взята из статьи об антихристе в [14. С. 572—573], там же см. обсуждение Легенды в данном контексте).

Но привлекать многочисленные цитаты из Достоевского нет необходимости: как ни удивительно, но сам Леонтьев с течением времени изменил некоторые свои оценки на диаметрально противоположные. Например, в 1885 году, отвечая на появившуюся в 1883 году статью Вл. Соловьева «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в „новом“ христианстве (Против К. Леонтьева)» [15], Леонтьев признает: «в его [Достоевского] собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом „всечеловека“, „Европы“ и „оконча-

---

<sup>1</sup> «Как ни разнятся между собой Толстой и Достоевский и по складу художественного таланта, и по выбору предметов для творчества своего, и по столько другому, но они сходятся в одном — они за последнее время стали проповедниками того одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством *сентиментальным* или *розовым*. Этот оттенок христианства очень многим знаком; эта своего рода ересь, неформулированная, несовокупившаяся в организованную еретическую церковь, весьма распространена у нас теперь в образованном классе. Об одном *умалчивать*; другое *игнорировать*; третье *отвергать* совершенно; иного *стыдиться, и признавать святым и божественным* только то, что наиболее приближается к чуждым Православию понятиям *утилитарного прогресса* — вот черты того христианства, которому служат теперь многие русские люди и которого, к сожалению, провозвестниками явились на склоне лет своих наши литературные авторитеты. От их ума можно было бы ожидать что-нибудь поглупше и посамобытнее» (цит. по [4. С. 308]).

тельной гармонии“ несомненных. Например, в „Записках из подполья“ есть чрезвычайно остроумные насмешки именно над этой окончательной гармонией или над благоустройством человечества» [1. С. 295]. Тем самым фактически снимается первое из перечисленных выше обвинений Леонтьева.

В 1891 году Леонтьев также признает, что Достоевский отнюдь не надеялся на «автономическую мораль»: «Как верно понимал он [Достоевский] (давным-давно!), что без веры, без веры православной именно, народ русский, да и вся Россия, станут никуда не годными» [11. С. 692].

Леонтьев расписался и в несостоятельности своего четвертого обвинения (см. выше): «Мужика он [Достоевский] любил не потому только, что он мужик, не потому, что он человек рабочий и небогатый; нет — он любил его еще больше за то, что он русский мужик, за то, что религиозен. Он звал русский народ „народом-богоносцем“, подразумевая, вероятно, под этим словом не одних простолюдинов, но всех тех и „простых“, и „непростых“ русских людей, которые искренно веруют во Христа. „Народ-богоносец“ это совсем не то, что „la sainte canaille“ (святая сволочь, святая толпа) французских демагогов; у них уличная толпа свята по тому самому, что она уличная толпа, бедная, угнетенная и всегда будто бы правая. *У Достоевского народ хорош не потому только, что он простой народ и бедный народ, а потому, что он народ верующий, православный* [выделено мною. — М.К.]» [11. С. 693].

Но еще более поражают следующие оценки Леонтьева из упомянутой статьи 1891 года: «Он [Достоевский] переходил своевольно, положим, за черту общеустановленного и разрешенного, *но зато он и всему тому поклонялся и все то чтил и любил, что находится по ту сторону черты*. Он только прибавлял нечто свое, излишнее и неправильное; *но он ничего правильного, ничего издавна иерархией освященного не только не отвергал, но и готов был всегда горой стоять за это правильное и освященное* [выделено мною. — М.К.]» [11. С. 692–693]. Таким образом, сам Леонтьев в конце концов снял большую часть своих обвинений в «розовом христианстве» (см. выше в сноске цитату из сборника 1882 года).

\* \* \*

По удачному сравнению Бердяева, Леонтьев представляет собой «изумительное явление... по природе своей человека Возрождения XVI века, забредшего в Россию XIX века, в столь чуждую и противоположную Возрождению, изживающего в ней печальную и страдальческую судьбу» [16. Гл. I]. По мнению Флоровского, «Леонтьев не верил в *преображе-*

ние мира, и верить не хотел. Он именно любовался этим не-преображенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой красотой. Но от замысла религиозного искусства он в испуге отшатывался» [9. С. 302]. Достоевский с первого взгляда пришелся не по вкусу Леонтьеву: он не отвечал эстетическим требованиям последнего. В этом контексте становится понятным внутренний ход критики Леонтьева, даже решительный отказ Достоевскому в православии и парадоксальное зачисление писателя в ряды поборников утилитарного прогресса. Правда, под свое личное эстетическое неприятие Леонтьев подвел богословскую базу, но сделал это настолько наспех, небрежно, «ломаюсь в открытую дверь», что и сам в последующем вынужден был отказаться от ряда обвинений и заменить их противоположными похвалами.

Леонтьев пишет, что Достоевский как писатель ниже Писемского и Маркевича: его романы можно читать только в медицинских целях, для изучения психопатии, а не реальной действительности [11. С. 691]. Оценка эта в комментариях не нуждается.

## 2. Внутри церковной ограды: митрополит Антоний (Храповицкий)

### 2.1. Краткие биографические сведения

Митрополит Антоний (Храповицкий Алексей Павлович; 17.03.1863—10.08.1936) — ярчайший представитель иерархии Русской Православной Церкви конца XIX — начала XX вв. Общеизвестно, что он был одним из кандидатов на Патриарший престол на Поместном Соборе 1917—1918 годов. Тогда про трех кандидатов говорили, что избрали «самого умного, самого строгого и самого доброго». Под «самым умным» имели в виду митрополита Антония, выдающегося богослова, философа и публициста.

Будущий митрополит родился в семье помещика из старинного дворянского рода. Окончил в Петербурге гимназию с золотой медалью, а затем, несмотря на возражения отца, в 18 лет поступил в Санкт-Петербургскую Духовную Академию. Здесь подружился с М. М. Грибановским (впоследствии — епископ Таврический Михаил), чье пострижение в монахи прервало 20-летний период отсутствия постригов среди студентов Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Церковная биография митрополита Антония подобна взлету ракеты. В 25 лет иеромонах Антоний — уже магистр богословия<sup>1</sup>. В 27 лет (sic!) он становится ректором Московской Духовной Академии (пробыл на этом месте с 1891 по 1895 годы). К этому периоду состоялось его личное знакомство со св. прав. Иоанном Кронштадтским, Вл.С.Соловьевым, Л.Н.Толстым. С 1895 по 1900 годы — ректор Казанской Духовной Академии. В 1897 году архимандрит Антоний хиротонисан во епископа.

В 1906—1907 годы был членом Государственного Совета, с 1909 года заседал в Святейшем Синоде. С 1919 года связал свою судьбу с Белым движением; с декабря 1919 года возглавил Высшее Церковное Управление Юга России.

С 1920 года митрополит Антоний проживал в Сербии. В 1922 году возглавляемое митрополитом Антонием Высшее Церковное Управление было упразднено Святейшим Патриархом Тихоном. Не подчинившись указу Патриарха, митрополит Антоний продолжал оставаться во главе так называемого Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. В 1934 году был запрещен в священнослужении Местоблюстителем Патриаршего престола митрополитом Сергием (Страгородским), однако законным запрещение не признал. Умер в 1936 году вне канонического общения с Московским Патриархатом.

Сторонник монархии, которой он придавал не только политическое, но чуть ли не догматическое значение, и в то же время противник той системы подавления Церкви государством, которая сложилась после Петра I, один из главных ревнителей восстановления Патриаршества.

В период ректорства был чрезвычайно близок студентам<sup>2</sup>, и в то же время авторитарно руководил академической корпорацией.

По характерному воспоминанию епископа Василия (Родзянко), митрополит Антоний ставил Достоевского в один ряд... с великими каппадокийцами (цит. по [17. С. 24])! Архимандрит Киприан (Керн) приводит даже еще более удивительную оценку: «Главное, конечно, для него [митрополита Антония. — М.К.] был Достоевский. Помню даже такое замечание: „Прежде всего Библия, потом церковный устав, а на третьем месте Достоевский“. Я тогда был уже посмелее и, помню, спросил: „Ну, а где

---

<sup>1</sup> Магистерская диссертация под названием «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» содержала полемику с философией И. Канта.

<sup>2</sup> К примеру, он регулярно приглашал студентов к себе на чай с вареньем и вел дружеские застольные беседы, что продолжал делать даже в эмиграции.

же, Владыко, святые отцы?» Митрополит умно посмотрел на меня, и по-своему, забываемо, улыбнулся» [18. С. 19]. Весьма неожиданный и необычный, непривычный для архиерея список предпочтений. А началось всё с гимназической юности митрополита Антония, которая пришлась на апогей славы и популярности Достоевского. Впрочем, в те годы не один он восторгался гениальным писателем<sup>1</sup>.

Первую свою статью о Достоевском, «В день памяти Достоевского» («Русское дело». 1888. Январь), будущий митрополит Антоний написал в 1888 году, будучи еще доцентом Санкт-Петербургской Духовной Академии. Потом в «Богословском вестнике» за 1893 год появилось его исследование «Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского». В основу этого исследования легла лекция, прочитанная студентам Московской Духовной Академии в бытность его ректором этой Академии. В годы революционного лихолетья, когда многие русские люди разуверились в своих идеалах, Владыка Антоний, находясь в польском плену (1919 г.), завершает фундаментальный труд «Словарь к творениям Достоевского» (впервые издан в Софии, 1921 г.). Тогда был переломный, трагический период в истории России и в жизни самого митрополита. И то, что в этот критический момент Владыка решил написать именно такую книгу, говорит о многом. Наконец, уже на склоне лет, с 1929 по 1934 год, митрополит Антоний, проживая в Сремских Карловцах, поместил в газете «Царский вестник» 13 статей о Достоевском. Кроме того, во многих других своих статьях, а также в публичных выступлениях и беседах он охотно ссылался на Достоевского.

Жизнь и деятельность митрополита Антония настолько были пропитаны творчеством гениального писателя, что в России распространилась даже легенда, будто бы Достоевский написал Алешу Карамазова с Алеши Храповицкого. Сам митрополит это отрицал (см. [19. С. 60]).

---

<sup>1</sup> В одной из своих поздних статей о Достоевском митрополит Антоний писал: «Как теперь помню, когда мне было лет 15, мой старший приятель магистрант, или даже магистр, удивил меня однажды таким признанием: „Что-то тяжело на душе, пойду исповедоваться“. — „К какому духовнику?“ — „Не к духовнику, а к Достоевскому“. — „А вы знакомы с ним?“ — „Нет, но он и с незнакомыми студентами беседует, говорит, как с родными“... На одном большом студенческом благотворительном балу, около того же времени, к нашему писателю приступили с вопросами несколько юношей в углу танцевальной залы. Достоевский отвечал, число слушателей стало быстро увеличиваться и поглощать танцующие пары. Скоро последних не осталось вовсе и вместо всяких вальсов и мазурок явилась духовная аудитория» (цит. по: [19. С. 46–47]).

## 2.2. «Достоевский как проповедник возрождения»

Владыка Антоний очень нешаблонно толкует творчество Достоевского. В частности, он заявляет, что «Достоевский все время писал об одном и том же» [20. С. 74]. Здесь можно немного остановиться и удивиться. Хоть и не счесть критиков, писавших о Достоевском, но мало кто из них отважится сделать подобное заявление и в одной только фразе дать ответ, о чем писал гений во всех томах своих сочинений. Напротив, любят поговорить о полифонии, о том, что Достоевский исповедует и совмещает разные мировоззрения... Здесь проявляется ясность ума митрополита Антония, на что обращает внимание архимандрит Киприан (Керн) в своих воспоминаниях<sup>1</sup>.

Итак, о чем же писал Достоевский? «Та объединяющая все его произведения идея, которую многие тщетно ищут, была не патриотизм, не славянофильство, даже не религия, понимаемая как собрание догматов, — эта идея была из жизни внутренней, душевной, личной... *Возрождение* — вот о чем писал Достоевский во всех своих повестях: покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около этих настроений вся жизнь всех его героев, и лишь с этой точки зрения интересуется сам автор различными богословскими и социальными вопросами в последних публицистических произведениях» [20. С. 74].

Понятно, что тема возрождения человеческих сердец близка любому подлинному пастырю. А митрополит Антоний и вошел в историю Церкви в первую очередь именно как замечательный пастырь, автор прекрасного «Пастырского богословия», которое перевернуло традицию преподавания данного предмета в русских духовных школах. Но что же способствует возрождению грешника, этой столь желанной, но столь труднодостижимой на практике цели? Уж конечно, не схоластические нотации. Ответ и на этот вопрос находит митрополит Антоний у своего любимого писателя: «Достоевский, не ограничиваясь, как сказано, описанием внутренней жизни возрождаемых, с особенною силою и художественною красотою

---

<sup>1</sup> «Богословские и канонические разъяснения [Владыки Антония] были очень просты, авторитетны и обнаруживали большую ясность ума. С ними можно было не соглашаться (что потом я очень осознал, когда более критически сам изучил многое), но они всегда были необычайно ясны и прямы. Никаких „постольку-поскольку“, „как бы“, „как-то“ и т. д. у него не было. Он не задумывался долго, объясняя что-нибудь. Но особенно ясен он был в объяснении Св. Писания. Порою слишком ясен, слишком даже примитивен, но чувствовалось, что он это для себя знает и в этом уверен. Чувства проблематики у него не было» [18. С. 14–15].

описывает характер тех людей, которые содействуют возрождению ближних. Настроение его собственного творческого духа при описании жизни есть именно то, которое нужно иметь пастырю, то есть всеобъемлющая любовь к людям, пламенная, страдающая ревность об их обращении к добру и истине, раздирающая скорбь об их упорстве и злобе, и при всем том — светлая надежда на возвращение к добру и к Богу всех отпавших сынов» [20. С. 75]. Здесь, в статье, написанной еще в 1893 году, уже очень отчетливо выражена одна из центральных идей митрополита Антония о том, как сострадательная любовь возрождает (спасает) людей.

Основываясь на творениях Достоевского, митрополит Антоний выводит конкретные рекомендации для пастырей: «Обобщим сказанное о даре духовного возрождения: этот дар достигается теми, кто: 1) познав 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 братьев к покаянию и любви. Таков у Достоевского старец Зосима, таков и его ученик Алеша, в своей столь многосодержательной жизни как бы не имеющий никакой собственной жизни и не знающий сегодня, что он будет делать завтра, но всюду насаждающий вокруг себя мир, раскаяние и любовь» [20. С. 80]. Понятно, что «совершенно потерять нить своей личной жизни и умереть себе» ради ближних способны только люди, исполненные двух важнейших евангельских добродетелей: смирения и любви. В приведенных отрывках митрополит Антоний решительно утверждает наличие таких добродетелей как у героев Достоевского, так и у самого писателя. И в этом он солидарен с мнением архимандрита Иустина (Поповича) (см. следующий раздел).

Очень интересно сравнить процитированные выше теоретические положения пастырства и живые свидетельства близко знавших митрополита Антония людей, например, архимандрита Киприана (Жерна)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Филарет Московский покорял своей мудростью, Болотов и Глубоковский раздавливали всех колоссальным грузом своей начитанности и владением научным методом... а Антоний покорял, очаровывал силой своего нравственного влияния на молодежь. Он незаметно, как-то автоматически опутывал молодые души силою своего пастырского влияния, своей сострадательной любви. Он не только проповедовал эту любовь, но он ее осуществлял. Он болел с грешником, переживал его грех, как свой собственный. Как он и сам говорит, в пастырском сердце это сострадание, это совместное переживание не дает уже место отдельному „я“ от „ты“; в нем уже только одно „мы“. Он так близко принимал к сердцу грех другого человека, потому что это нарушало дело Христова искупления, это вносило дисгармонию» [18. С. 121].



Совпадение удивительное! Нельзя не поразиться, насколько совершенно, насколько бесподобно удалось митрополиту Антонию свою теорию пастырского богословия, возрождения людей воплотить в реальности, на деле. Скольких разочарованных людей он отогрел своей любовью, воспламенил их на служение Церкви!<sup>1</sup>

Жизнь, именно жизнь вдохнул митрополит Антоний в русскую духовную школу, освободив ее от рутины и спячки; он породил целое движение<sup>2</sup>. Большинство из шестидесяти постриженников митрополита Антония времен его ректорства стали архиереями. Эту привычку уловлять молодых людей в ученое монашество для служения Церкви митрополит Антоний не оставил и впоследствии. В 1906 году в одном сербском

---

<sup>1</sup> Архимандрит Киприан (Керн) описывает как типичный следующий случай: «[Митрополит Антоний] принимает выгнанного за революцию и безверие семинариста и студента, принимает с широко раскрытыми отеческими объятиями, вселяет в это бунтующее и уже разочарованное сердце веру в самого себя, веру в Бога, веру в подлинность христианства. С верой в возможность спасения каждого человека, даже самого грешного, *совсем как у Достоевского* [курсив мой. — М.К.], он отогревает этого юношу, сострадает с ним его грехами, сомнениями и падениями, возрождает его через исповедь и причастие, приводит к иночеству, к пастырству, к служению для спасения других, таких же падших и малодушных» [18. С. 23].

<sup>2</sup> «Ведь надо только вспомнить, когда появился Антоний на горизонте Русской Церкви и богословской школы... Ведь это были только что отшедшие семидесятые годы с их позитивизмом, с владычеством Дарвина, Сеченова, Ренана, Добролюбова и Щедрина над русскими душами и умами. Из Семинарий и Академий валом валили их питомцы в Ветеринарные и Межевые Институты, на медицинские и естественные факультеты... В Академиях шипели и ехидничали полуверующие рационалисты, начитавшиеся левой протестантской дешевкой... В монашество никто почти в Академиях не постригался... И когда в Академиях Киевской и Петербургской впервые постриглись после долгого перерыва два студента, Окнов и Грибановский, то стали говорить, что Питирим Окнов прорубил окно в монашество, а после Михаила Грибановского монахи пошли расти, как грибы. Алеша Храповицкий стал одним из первых таких грибов. И он со свежестью не-семинарской рутины, с задором молодости, с огнем своего вдохновения и таланта начал в Московской Академии, а потом и в Казанской утверждать то, что Лебедев и Евгений Голубинский ядовито с усмешечкой разочарованного в своем прошлом бурсака разлагали и отрицали. Антоний... живо повещал, или, точнее, как гром прогремел о том, что Церковь — это жизнь в Духе Святом, в таинствах, что Церковь евхаристична, а Евхаристия церковна, потому что она только в Церкви... Словом, Антоний, 28-летний ректор, вдохнул в омертвевшую от синодальной рутины и филаретовской опеки новую веру в примат Церкви. Он вернул засыхавшей в схоластике школе ее жизнь, ее дух и ее смысл. И школа сразу же ожила в этой вере в Церковь, и самая церковность забила полнокровным ключом в стенах казенной школы» [18. С. 104–105].

журнале было написано так: «Какова сила Владыки Антония в русской государственной или церковной иерархии и каков его путь, можно оценить и тем, что в свои 45 лет имеется уже два архиепископа и 35 епископов, которые были его ученики и которых он принял в монашество, а позже посвятил в епископский сан. А сколько еще архимандритов, иеромонахов и другого священства приняли благодать из его рук... Такого случая действительно *нет в истории христианства*» (цит. по: [19. С. 716]. Курсив мой. — М.К.). Авторы цитируемой статьи еще не могли знать, что двое из учеников митрополита Антония — митрополиты Тихон и Сергей — впоследствии станут Патриархами Русской Православной Церкви, а другой ученик — святитель Иоанн (Максимович) — станет одним из самых почитаемых православных святых XX века.

Совершенно особое положение занимает большая книга «Словарь к творениям Достоевского» [21], написанная Владыкой Антонием в польском плену в 1919–1920 годы. Девиз книги — «Не должно отчаиваться!» Здесь снова речь идет об излюбленной теме митрополита Антония, о возрождении, но возрождении общенациональном, возрождении России. В то время было множество благородных русских людей, сходящихся в неприятии большевистской власти, но не имевших общего положительного идеала, какой должна стать очищенная от большевизма Россия. Владыка Антоний решил написать своего рода катихизис сторонников возрождения России. И содержание этого катихизиса составили идеи Достоевского.

Митрополит Антоний полагал, что гений Достоевского — это тот духовный потенциал, вокруг которого может начаться идейное объединение разношерстного по взглядам общества. Ведь на глазах Владыки уже случилось однажды (хоть и на короткий момент) такое объединение разных слоев русского общества (студентов и монахов, семинаристов и офицеров, чиновников и интеллигентов) при погребении Достоевского. Разумеется, бесконечно желательно объединение людей вокруг национальной святыни — православной веры, но к этому готовы были тогда (да и сейчас) далеко не все патриоты. Достоевский же обладает могучим авторитетом и для невоцерковленных людей. Более того, Достоевский может послужить спасительным «мостиком» к воцерковлению общества.

Несмотря на актуальность данной темы, приходится констатировать, что многие суждения из «Словаря...», вполне справедливые в эпоху Ф.М. Достоевского и даже в эпоху митрополита Антония, сейчас, увы, далеки от реальности. Нет уже того народа, который описывает митрополит Антоний вслед за Достоевским: эта многомиллионная православная крестьянская масса исчезла, как Атлантида; канула в Лету и та интелли-

генция. Однако образ «России, которую мы потеряли», сильнее прочего может вызвать пробуждение в обществе и стремление к возрождению.

Нельзя не отметить, что митрополит Антоний очень часто цитирует «Дневник писателя». Как известно, в этом многотомном публицистическом сочинении Достоевский открыто выражает (и делает это блестяще!) свои глубокие религиозно-философские и политические взгляды. «Дневник писателя» также служит своего рода «контекстом» художественных произведений Достоевского, так как, вместе с перепиской, раскрывает подлинное (а не придуманное критиками) мировоззрение писателя, которое стоит за созданными им романами. По глубине мысли и талантливости изложения «Дневник писателя» Достоевского не уступает его романам, в свое время он был ничуть не менее популярен в российском обществе<sup>1</sup> (в отличие, скажем, от публицистических произведений Гоголя), да и объем его превышает объем всех художественных произведений Достоевского вместе взятых. Остается сожалеть, что этот уникальный «Дневник писателя», обойденный молчанием школьной программой, составляет terra incognita для широких слоев общества современного. В этом, наверное, и состоит основная причина того, что оболганный критиками Достоевский превращен в амбивалентного писателя, не понят современным обществом и не имеет сейчас большого влияния в России.

### 2.3. Психология или мистика?

Архимандрит Киприан (Керн) писал о митрополите Антонии: «Я сказал, что Антоний не был мистиком и не признавал мистики в духовной жизни. Это странно при его уме и правильности восприятия церковной жизни. Но между тем это так. Объяснение этому я нахожу в том, что он всю свою жизнь боролся с рационализмом и схоластикой рационалистическим же методом. Рационализм и морализм были основными координатами его богословствования. Борясь против рационализма и отвлеченного богословствования в школе, он вводил как оружие тот же рационализм, но растворенный моралистическим пониманием догматов и духовной жизни. Это странно, но тем не менее *это было основной слабостью* [курсив мой. — М.К.] Владыки» [18. С. 45].

---

<sup>1</sup> Леонтьев, которого никак нельзя «упрекнуть» в доброжелательном отношении к Достоевскому, признавался: «Я помню то наслаждение, которое я сам испытывал, читая в 70-х годах его „Дневник писателя“ ..., „Дневник писателя“, не во гнев будь сказано поклонникам покойного романиста, для меня во сто раз драгоценнее всех его романов» [11. С. 692].

В этой связи очень показательным непримиримым отношением Владыки Антония к имяславью (см., например, [22]). Один из почитателей митрополита Антония, Т. А. Аметистов, по этому поводу очень тонко и остро пошутил (в личном разговоре с митрополитом Антонием): «Вот я представляю себе, Владыко, что Вы встретились бы со св. Иоанном Златоустом и св. Григорием Паламою и Вы бы им сказали так: „И охота Вам, Преосвященнейший Григорий, писать вещи, которые ни люди не понимают, да и Вы сами объяснить толком не можете. Вот взяли бы пример с Преосвященнейшего Иоанна; всё у него ясно и применимо к жизни, всё имеет нравственное обоснование“» (цит. по [18. С. 46]).

Широко известно, что некоторые свои идеи митрополит Антоний довел до крайней степени, выразив их в своих книгах «Догмат искупления» и катихизисе [23, 24], где утверждается, что искупление человеческого рода совершилось сострадательной любовью Спасителя во время борения в Гефсиманском саду, так что уже не Голгофа является центральным местом искупительного подвига. Возможно, в таком односторонне-суженном, лишенном онтологии, «психологизированном» истолковании спасения сказалось стремление митрополита Антония к «чрезмерной ясности» в изложении сложных вопросов, о чем говорил в процитированном выше (в сноске) отрывке архимандрит Киприан. Несколько книг было посвящено опровержению этих взглядов (см., например, [25], [26], [27]).

Известно, что и Достоевского в православной публицистике часто упрекают, что у него отсутствуют мистика и духовность, даже старцы у него — психологи, чуждые всего сверхъестественного. Помимо уже упомянутого Леонтьева, процитируем высказывание известного православного драматурга Вл. Малягина о епископе Тихоне из романа «Бесы»: «Достоевский явно считает главным качеством Тихона его психологическую проницательность, наделяя его при этом нервностью, чувствительностью, душевной утонченностью. Но суть старчества совсем в другом: старец — не проницательный психолог, а духовный руководитель, имеющий власть и силу. Это понимание явно не дается Достоевскому» [13. С. 22].

Есть мнение, что именно чрезмерное увлечение Достоевским привело митрополита Антония к описанному выше преобладанию психологии над мистикой и даже стало причиной его догматических уклонений. (Так считали авторы изданной в 1931 году на Афоне брошюры «Православие и новшества».) Один из основных критиков митрополита Антония архиепископ Серафим (Соболев) был с этим мнением не согласен: по мнению Владыки Серафима, здесь скорее сказалась общественная атмосфера России того времени (см. [25]). Нам также кажется, что указанные каче-

ства митрополита Антония отражают своеобразие его личности и его жизненного пути, а не были привиты Достоевским. У преподобного Иустина (Поповича), о котором пойдет речь в следующем разделе нашей работы, не было такого перекоса в сторону психологии. Хотя он был увлечен Достоевским не менее, а может, и более митрополита Антония, но он воспринимал Достоевского более мистически и метафизически, чем психологически.

\* \*  
\* \*

Таким образом для митрополита Антония творчество Достоевского — это идеальное воплощение православной психологии. Центральной проблематикой этой психологии является возрождение. Главной энергией, способной пробудить отчаявшихся к возрождению, является сострадательная любовь, которая болеет вместе с грешником, переживает его грех как свой собственный: «...в пастырском сердце это сострадание, это совместное переживание не дает уже место отдельному „я“ от „ты“; в нем уже только одно „мы“». Это настроение духа, по мнению митрополита Антония, характерно для самого писателя, а потому оно и отразилось с такой силой в его творчестве, в особенности в облике некоторых из его героев.

Митрополит Антоний, вслед за Достоевским, рассматривает возрождение не только отдельных личностей, но и целой нации. И Достоевский, и митрополит Антоний жизнью показали действенность своих идей — как тот, так и другой способствовали возрождению громадного числа людей через личные контакты; как тот, так и другой породили целые духовные движения общенационального масштаба. Наверное, у Достоевского нет другого почитателя-исследователя, который бы так совпадал с ним в указанных пунктах. В этом отношении митрополит Антоний оказался конгениален писателю, творчество которого он исследовал, — у Достоевского нет недостатка в критиках, но у этих критиков так часто сказывается недостаток конгениальности. Впрочем, от этого недостатка был свободен также другой исследователь творчества Достоевского — преподобный Иустин (Попович).

### 3. Тайнозримое сокровище Церкви – святость: преподобный Иустин (Попович)

#### 3.1. Краткие биографические сведения

Архимандрит Иустин (Попович; 1894–1979) — один из величайших деятелей Сербской Православной Церкви XX века, прославлен ею в лике святых в 1993 году. Он родился и умер в один и тот же день — 25 марта (7 апреля), в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы. В предисловии к его творениям епископ Амфилохий (Радович) сказал, что прп. Иустин представляет собой редчайший сплав «философа, богослова и поэта» (см. [28. С. 9]).

Преподобный Иустин принадлежал к древнему священническому роду (стал священником в восьмом поколении). После окончания гимназии учился в семинарии св. Саввы в Белграде. Во время Первой мировой войны служил санитаром, сам чудом остался жив, переболев сыпным тифом. Сопровождал отступающую сербскую армию, когда она проходила свой крестный путь от Косова через Албанию до Скадара и острова Корфу (во время этого отступления умерло около ста тысяч сербских солдат). Принял постриг в 1915 году. В 1916 году учился в Духовной Академии в Петрограде. В 1916–1919 годы учился теологии в Оксфорде. Уже тогда он владел шестью иностранными языками, классическими и современными, много читал. В Оксфорде прп. Иустин написал диссертацию «Философия и религия Ф. М. Достоевского». Диссертация не была принята к защите, так как содержала критику западного гуманистического общества. В 1919–1921 годы учился на богословском факультете Афинского университета. Написал новую диссертацию — «Учение святого Макария Египетского о тайне человеческой личности и тайне ее познания». И вновь защита не состоялась, теперь уже из-за прекращения выплаты стипендии. (Эту диссертацию прп. Иустин защитил в Афинах только в 1926 году.) В 1920 году рукоположен в сан иеродиакона. В 1922 году возведен в сан иеромонаха. Преподавал в семинариях: в Сремских Карловцах (1921–1927 и 1928–1930), в Призрине (1927–1928), в Битоле (1932–1934). В 1927 году получил звание профессора, защитив еще одну диссертацию «Гносеология св. Исаака Сирина». В 1930–1932 годах находился на миссионерском служении в Прикарпатской Руси (Чехословакия). В 1934 году стал преподавателем богословского факультета в Белградском университете. В этот период публикует известную свою «Догматику» в нескольких томах. В 1945 году, после установления коммунистической диктатуры в Югославии, был изгнан из университета.

С 1948 года до самой смерти пребывал в Челийском монастыре, фактически был лишен свободы передвижения и проповеди.

Как и митрополит Антоний, прп. Иустин «увлекся» Достоевским в юности<sup>1</sup>. Прп. Иустин издает свою книгу о Достоевском в 1940 г. — подобно митр. Антонию (в 1920 г.), прп. Иустин обращается к Достоевскому в трагический, переломный момент истории своего народа и всей Европы. Трагические ноты звучат и в предисловии, где подчеркивается, что апокалипсис европейского человека является исполнением глубоких пророчеств Достоевского<sup>2</sup>. В этом отношении прп. Иустину, как свидетелю осуществления этих пророчеств, было гораздо легче оценить масштаб гения Достоевского, чем современникам последнего (тому же Леонтьеву). Впрочем, некоторые пророчества Достоевского с удивительной точностью начали исполняться еще при жизни Леонтьева, что последний и признавал<sup>3</sup>. Поэтому, наверное, в предсмертной своей статье он сильно меняет свои оценки в лучшую сторону (см. выше).

---

<sup>1</sup> «Начиная с моих пятнадцати лет Достоевский — мой учитель. Признаюсь — и мой мучитель. Уже тогда он увлек меня и покорила своей проблематикой. Я понял, что его проблемы — это вечные проблемы человеческого духа. И если человек называется человеком, то он должен ими заниматься. А Достоевский весь в этих проблемах, и поэтому во всех своих изысканиях он — настоящий человек. Его превосходство в том, что в вечные проблемы человеческого духа он внес вдохновение пророка, пламень апостола, искренность мученика, грусть философа, прозорливость поэта... Нелегко следовать за Достоевским, однако же достойно человека — мучиться этой возвышающей мукой» [29. Предисловие].

<sup>2</sup> «В Европе не было ни такого мыслителя, ни такого философа, ни такого поэта, которые так сильно и всесторонне, как Достоевский, ощутили бы величественную драму и страшную трагедию европейского человека и всех его завоеваний. Ему до тонкостей знакомы не только Евангелие, но и апокалипсис европейского человека. Апокалипсис со всеми его безднами, страхами и ужасами. Если на нашей планете есть что-то страшнее самого страшного, то это, без сомнения, апокалипсис европейца. Достоевский его поэтически предчувствовал и пророчески предсказал, а мы в него уже вошли. Очевидно, что этот апокалипсис наступил, т.к. все приобретения людей Европы потихоньку уже обволакиваются апокалиптическими страхами и невиданными ужасами. Потрясает агония европейской культуры, построенной на «непогрешимости» и самодостаточности европейского человека. Над апокалиптическими безднами его самоуничтожения все яснее и яснее видны очертания титанического лика печального пророка Европы — Достоевского. Его пророчества о Европе исполняются на наших глазах, и сердце обливается кровью» [29. Предисловие].

<sup>3</sup> «Он даже тогда предсказывал, что болгары будут неблагодарны нам. Предсказывал это и я, положим, в то же время; но ведь я прожил в Турции десять лет и видел, что такое болгары! Мне было нетрудно это угадать. Но он, не выезжая из Петербурга, говорил это во время всеобщего увлечения славянами и являлся, таким образом, истинным прозорливцем с этой стороны» [11].

Как и митрополит Антоний, прп. Иустин обильно цитирует «Дневник писателя», наравне с романами Достоевского.

Однако уже при первом чтении бросается в глаза сильное отличие сочинений о Достоевском митрополита Антония и прп. Иустина. Митрополит Антоний следует за Достоевским в описании психологических процессов возрождения человека. Прп. Иустин в меньшей мере затрагивает психологию, он сразу же идет за Достоевским в философскую, онтологическую, мистическую глубину, глубину человекобожества и Богочеловечества. Здесь — еще одно подтверждение мысли о том, что сочинение о Достоевском фактически отражает душу его автора.

### 3.2. Так все-таки, психология или мистика? (Тайна Ивана Карамазова)

Пятая глава книги прп. Иустина названа им «Тайна атеистической философии и анархистской этики». Здесь именно, как нам представляется, сосредоточен его главный вклад в интерпретацию Достоевского, — эта часть кажется наиболее оригинальной. Материалом для нее послужила одна глава «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» из «Братьев Карамазовых», которой прп. Иустин придавал большое значение.

Но сначала вспомним, как толковали эту главу другие православные авторы. Наиболее распространенную точку зрения выражает о. Сергей Булгаков, известнейший представитель русской религиозной философии: «Заслуживает особого упоминания как виртуозный технический прием, доступный в нашей, да и во всей мировой литературе, одному Достоевскому, это характеристика души Ивана его бредом... Благодаря бреду, сопровождающемуся галлюцинацией и болезненным раздвоением сознания, мы имеем здесь как бы монолог в диалогической форме. Черт Ивана Федоровича не метафизический Мефистофель, изображающий собою абстрактное начало зла и иронии, это произведение собственной больной души Ивана» [30].

А вот как относится прп. Иустин к этому «психиатрическому феномену»: «В самый страшный час своей жизни Иван понял самым убедительным образом, что в создании его философии и этики участвовала некая надчеловеческая вневременная и внепространственная сила, которая становится кошмаром, как только она входит в круг людских временных и пространственных событий... Для Ивана достаточно мучений и тех загадок и тайн, что имеют место во времени и в пространстве, и никто не имеет права подсовывать ему еще какую-то вечность с ее тайнами и загадками. У Ивана есть свой эвклидов мир; он желает, чтобы этот мир был герметически закрыт со всех сторон, без каких-либо окон, которые бы глядели в какие-то бесконечности. Но его таинственный кошмарный посети-



тель не обращает внимания на его желание, он не ждет от него разрешения на то, чтобы в эвклидов мир Ивана забрело нечто ему неудобное, нечто потустороннее, противоестественное и бесконечное. Необъяснимо как, но абсолютно достоверно он участвует в духовной жизни Ивана: думает его мыслями, трудится над его идеями. Более того, он как бы совоплощается с духом Ивана: заканчивает его мысли, дает четкое определение хаотическому психическому состоянию Ивана, облекает в слова проблески его мыслей, проясняет его сознание, философствует его философией, нашептывает Ивану новые идеи, гениально защищает атеистическую философию и анархистскую этику Ивана» [29. Гл. 5].

Здесь можно выделить следующие мысли прп. Иустина. Во-первых, он решительно утверждает метафизическую реальность Иванова «гостя». Во-вторых, прп. Иустин подчеркивает «непрощенность» этого гостя. Рецензенту книги прп. Иустина Татьяне Касаткиной это место также кажется очень важным: «Удивительно точно здесь отмечен не только факт внешнего вторжения „той силы, что вечно хочет зла“ (хотя Иванов гость это и отрицает), но и факт ее наглого и самостоятельного вторжения, без разрешения и приглашения. Господь, как ни стучится в душу человеческую, никогда не войдет без зова и разрешения, что у Достоевского многократно показано в пронзительнейших эпизодах. Господь — гарант человеческой свободы и Сам никогда не нарушит ее. Но если человек отвернулся от Бога, дьявол войдет без приглашения и разрешения. Прагматизм защищает человека от Бога — не от дьявола. И защищенный от Бога, человек становится добычей, мучеником и сотрудником дьявола, причем согласия человека уже не требуется» [10].

В-третьих, прп. Иустин считает, что эта глава Достоевского открывает метод, которым диавол овладевает человеком. Метод этот состоит в незаметном сращивании, духовном сродстве, так что человеческий ум и пр. становится соработником диавола, и уже нельзя понять и отделить, где мысли последнего, а где — идеи самого человека.

В-четвертых, по убеждению прп. Иустина, указанное открытие Достоевского лежит в основе оценки популярных течений современной европейской культуры, этот диагноз прп. Иустин развивает и в следующих главах своей книги, в частности, перефразируя известное древнегреческое изречение, ставшее лозунгом европейского гуманизма: «Человек — мерило всех вещей = диавол — мерило всех вещей» [29. Гл. 7].

В-пятых, из указанного прозрения Достоевского прп. Иустин делает философские (гносеологические и антропологические выводы) в духе святоотеческого богословия. Вспомним, что со времен схоластики логика заняла прочное место на троне европейской цивилизации. В сочинении-

ях классиков немецкой философии, Канта и Гегеля, к логически мыслящему разуму апеллируют как к высшему бесстрастному арбитру даже в вопросах нравственности. Кант даже предлагал религию выводить из одного разума.<sup>1</sup> Но прп. Иустин показывает забытую многими неотделимость разума от духовно-нравственного состояния человека, а также неавтономность человека в отношении тайны добра и зла.

В-шестых, прп. Иустин определяет место указанного диалога Ивана Карамазова в творчестве Достоевского в целом: здесь низшая точка того пути во мрак, первые шаги по которому сделаны «человекомышью» «Записок из подполья». Многие отмечают органическую связь, развитие идей, содержащихся в пяти великих романах Достоевского. Преподобный Иустин также отмечает подобное развитие «диаволодицеи» в различных романах<sup>2</sup>.

В заключение прп. Иустин указывает, что эти невиданные в мировой литературе и философии прозрения демонических начал стали возможны у Достоевского именно в результате соответствующего личного духовного опыта. С этим легко согласиться: сила звучания богоборческих теорий в произведениях Достоевского обусловлена его предельной искренностью — он и сам глубоко мучился этими теориями. Но наличием какого опыта можно объяснить невиданную по силе звучания теодицею Достоевского?

### 3.3. К вопросу о полифонии: от демонологии к херувимской теодицеи

Со времени классической работы Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» [31] мощная полифония в творениях Достоевского находится в центре внимания критиков. Она признана основой художественного метода писателя. У большинства других («монологических») писателей голоса различных героев подчинены, с помощью художественных средств, главной мелодии (обычно представленной авторским голосом и/или голосом главного героя и т.п.). У Достоевского же, напротив, совершенно противоположные друг другу идеи озвучены через соответству-

---

<sup>1</sup> Локк еще до Канта утверждал, что предпочтительнее выводить религиозные догматы с помощью разума из свидетельств природы, человеческого естества и т.п., а не на основе толкований Писания. Веской причиной тому, по мнению Локка, служило следующее обстоятельство: сторонники естественной религии весьма схожи между собой в важнейших пунктах, в то время как толкователи Писания непримиримо противоречат друг другу.

<sup>2</sup> В этой же связи прп. Иустин целиком цитирует сон Раскольников о вселившихся в людей трихинах, который он называет пророческим.

ющих героев предельно убедительно<sup>1</sup> и равноправно в плане композиции произведения. Читатель Достоевского может сперва остаться в недоумении: какое же мировоззрение исповедует сам писатель? и чему он хочет научить? Некоторые (например, Лев Шестов) думают, что Достоевский навсегда остался верен «человеку из подполья»: он лишь мучает себя и читателей вечными вопросами, так и не найдя ответов (см. об этом [16. Гл. IX]).

Но прп. Иустин считал иначе. Главы книги прп. Иустина<sup>2</sup> образуют интересную иерархическую последовательность: от постепенного снисхождения в адские глубины, через крайнюю его точку, до восхождения к Божественным высотам. Такой путь прп. Иустин прослеживает у героев Достоевского, начиная с антигероев. Такой путь он прослеживает и у самого писателя. По мнению прп. Иустина, ряд героев-антигероев Достоевского отражает различные этапы его духовного пути: Достоевский в самом деле был борим дьяволом, но в конце концов писатель победил и пришел ко Христу.

Парадоксально, но прп. Иустин рассматривает Достоевского как православного подвижника (звучит, согласимся, очень непривычно). Одним из свидетельств внутреннего подвига Достоевского являются, по прп. Иустину, «христоликие» герои романов писателя: Зосима и Алеша,

---

<sup>1</sup> Здесь явная параллель с оценками митрополита Антония: «Достоевский поэтому не увлекает читателя, но показывает ему действительность, предлагая ему самому высказать, какой философский вывод с неотразимою ясностью из нее следует, и оставляя его обладателем первой даже и в случае упорного отказа от последнего. Пусть читатель, созерцая старца Зосиму и самоубийцу Смердякова с почти подобным ему Иваном Карамазовым, не определит своих отношений к этим двум типам, пусть он откажется произнести суд над теми идеями, во имя которых они жили, но все же эти два типа перед ним и у него, отрицать их реальность и ясно раскрытую их связь с их идеями он не в состоянии. Итак, творения Достоевского должны быть ценны и дороги для всякого, даже независимо от его мировоззрения, ибо метод мышления автора — метод индуктивный, психологический, интуитивный. Автор не пропагандист, прельщающий и прельщаемый, но проповедник, исповедывающийся и исповедующий, — проповедник бесконечно искренний» [20. С. 73].

<sup>2</sup> «Достоевский перед вечными проблемами», «Самый отчаявшийся среди отчаявшихся. Демонология (от человекомыши к человекобогу)», «Бунт: Неприятие мира, Неприятие Христа», «Идеологи и творцы нового человека: Иван Карамазов, Кириллов, Ставрогин, Раскольников», «Тайна атеистической философии и анархистской этики», «Достоевский — легион», «Православная теодицея — единственное решение вечных проблем», «Над тайной пшеничного зерна», «Философия любви и познания», «Наивысшая полнота жизни», «Тайна Европы», «Тайна России», «Тайна всеславянства и всечеловечества», «Тайна европейского человека и славянского всечеловека», «Достоевский — всечеловек».

Мышкин и Макар. Духовная красота этих персонажей не только является сверхлогичным ответом его взбунтовавшимся антигероям<sup>1</sup>, но и отражает глубину духовного опыта самого Достоевского.

Прежде приведем характеристики этих героев, данные другими православными авторами. Критическим замечаниям Леонтьева про о. Зосиму, процитированным в первом разделе настоящей работы, вторит И. М. Концевич (выпускник Парижского богословского института и преподаватель семинарии в Джорданвилле): «Созданный им тип о. Зосимы не совпадает не только с оптинскими старцами, но даже с ликами всех преподобных Православной Церкви... Достоевский проповедует морализм... где все явления объясняются естественным, натуральным способом, нет ничего вышеестественного. Здесь можно найти параллель с „Отцем Сергием“ Льва Толстого: у него прозорливость, как и у о. Зосимы, действует на основании памяти, опыта, наблюдательности» [32. С. 597–598].

В подобных оценках сквозит общая уверенность их авторов, что в понимании православия, распознавании доброкачественности духовной жизни они являются «экспертами» в сравнении с Достоевским. Критики согласны, конечно, что Достоевский — гений в области литературы, где его авторитет неоспорим (за исключением Леонтьева, — он и это отрицал, см. раздел 1), но в области церковной он «новичок», делающий первые шаги, а потому и их аргументы против Достоевского зачастую банально-элементарны, на уровне воскресной школы<sup>2</sup>.

Однако преподобный Иустин оценивает героев Достоевского не по внешним признакам (как часто они служат молебны, исповедаются, при-

---

<sup>1</sup> «А потому как ответ своим взбунтовавшимся антигероям он [Достоевский] представляет чудесный и чудотворный Лик Господа Христа, Который являет Себя в христоликих образах Зосимы и Алеши, Мышкина и Макара. Своей чудесной христоликостью они смиряют бунтарский дух, умиротворяют мятущиеся души, укрощают мятежные стремления. Всей своей жизнью, всем своим существом они свидетельствуют об одном: есть Бог, есть бессмертие... Некая таинственная, милая и кроткая сила непрестанно изливается из христоликих героев Достоевского. Они не доказывают Бога логически, но свидетельствуют о Нем психофизически» [29. Гл. 1].

<sup>2</sup> К примеру, Концевич пишет, что Достоевский не разделял Символа веры и отрицал наличие у человечества первородного греха [32. С. 597], Малягин считает, что Достоевский лукаво сомневается в полезности послушания старцам и не признает монахов-отшельников, и даже не знает, что, обращаясь к архиерею, надо говорить не «отец», а «владыко» («немаловажная деталь», по словам самого критика, см. [13. С. 22, 25–26]); о том, как Леонтьев подсчитывал молебны в романах Достоевского, см. раздел 1.

чащаются), не по тому, насколько их изображение «стилизованно» под распространенные в церковной среде образцы, но по наличию в них внутренних евангельских добродетелей<sup>1</sup>. И оценка эта диаметрально противоположна предыдущим<sup>2</sup>.

Сходная картина и с восприятием «Легенды о Великом Инквизиторе», жестко раскритикованной некоторыми известными православными мыслителями, чья деятельность пролегла на границе Церкви и культуры. Например, о. Павел Флоренский в одной из своих богословских работ «Около Хомякова»<sup>3</sup> говорит так: «В „Легенде о Великом Инквизиторе“ у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни „Христос“, не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляя выбирать между „да“ и „нет“ там, где *tertium dandum est*. Инквизитор — не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны, оставаясь членом Церкви, позволительно отрицать „авторитет, чудо и тайну“ или хотя бы что-нибудь одно из трех? Также и у Хомякова: Инквизитору Достоевского соответствует „кушитство“, „Христу“ Достоевского — „иранство“? Но тогда духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе» [33. С. 295].

---

<sup>1</sup> «Истинно совершенная человеческая личность созидает себя в христолюбивых подвигах: веры, любви, молитвы, смирения, милосердия и в других евангельских добродетелях. Каждая евангельская добродетель — от Лица Христова, она постепенно созидает душу человеческую до тех пор, пока она наконец не станет вся подобной Христу. Эти христоносные личности Достоевский показал неподражаемо реалистическим образом в лицах Зосимы и Алеши, Макара и Мышкина. Все они излучают христоликую красоту и полны евангельских добродетелей... Все его христоликие герои наилучшим образом показывают и доказывают истину: Христос есть любовь, любовь есть красота, красота спасает мир от смерти, очищает от всех грехов, от всех пороков» [29. Гл. 9].

<sup>2</sup> «Свою бескрайнюю любовь ко Христу Достоевский воплотил в своих положительных героях: в Алеше и Зосиме, в Макаре и князе Мышкине. Лик Христов — главная творческая сила в их душах. Он светится из них, из их лиц, мыслей, чувств, слов, дел. Всё в них, по сути, христолико. Вся неодолимая привлекательность этих личностей в их христоликости. Это новый тип человека, настоящего человека, человека, созидającego себя по образу Богочеловека. Если мы захотим охарактеризовать их жизнь и деятельность, то мы можем назвать ее богочеловеческой. В своих христоликих душах они всеусердно и свято сохраняют чарующий Лик Христов, живут Им, мыслят Им, чувствуют Им, созидают Им и таким образом создают православную теодицею» [29. Гл. 7].

<sup>3</sup> Кстати, после того как его друзья раскритиковали цитируемую работу, о. Павел дал слово никогда больше не писать о богословии.

Еще более пренебрежительно выразился о нарисованном Достоевским образе Христа другой известный православный ученый С. С. Аверинцев, также прославившийся своими работами на стыке религии и культуры: «Его [Достоевского] Христос мечтательно-сонный, ускользающий: другие персонажи находят в Нем то, что хотят услышать... Х. Яннарас спросил его [Аверинцева]: почему молчание Христа в Легенде нельзя считать евангельским? „Потому что оно провокативно утрированное. Это видимость молчания“» [34. С. 402].

Со своей стороны, прп. Иустин, подробно пересказывая и комментируя Легенду, воздерживается даже от намека на критику и диаметрально противоположно оценивает нарисованные Достоевским в Легенде образы Христа и Великого Инквизитора<sup>1</sup>.

Итак, мы видим пренебрежительную оценку положительных героев Достоевского у одних православных авторов и высочайшую оценку — у других. Кому же верить? Вопрос тонкий, т.к. здесь речь идет не о догматическом вопросе, который можно математически-однозначно разрешить на основе катихизиса или курса православного догматического богословия. Здесь надо именно понять, какого духа герои Достоевского, а для этого, конечно, требуется безошибочная духовная интуиция. Кто же может быть экспертом в этой области? Ответ можно найти у о. Павла Флоренского: «Церковность — вот имя тому пристанищу, где усмиряются притязания разума... Церковность есть новая жизнь, жизнь в Духе. Критерий правильности этой жизни — красота [духовная]. Знатоки этой красоты — старцы духовные... [которые] так сказать „набили руку“ в распознавании доброкачественности духовной жизни» [35. С. 5, 7, 8].

### 3.4. Ода Достоевскому — апостолу, мученику и пророку

Последняя глава книги преподобного Иустина, «Достоевский — всечеловек», является величественным хвалебным гимном писателю. Такого гимна, по нашему мнению, никто из самых горячих почитателей Достоевского не пропел ни до, ни после преподобного Иустина, мало кому

---

<sup>1</sup> «Реализм Личности Христа вобрал в себя всю несказанную красоту Его евангельской возвышенности и богочеловеческого совершенства, а реализм Великого Инквизитора излучает тяжкую трагедию человеческого существа, существа, чья критика дышит логикой космического зла и печалью земного отчаяния. Встреча этих личностей представляет самую драматическую страницу поэмы. Очень значительно и верно в евангельской историософии то, что Христос в поэме не говорит ничего, Он только приходит и уходит...» [29. Гл. 3. Ч. 2].

из святых в церковных книгах поются такие гимны<sup>1</sup>. Примечательно, что в начале своей оды преподобный Иустин акцентирует внимание именно на многосторонности гения Достоевского, как будто пережившего в своем сердце «идеи из всех миров». Здесь можно увидеть ту самую «всемирную отзывчивость», о которой сам Достоевский говорил применительно к Пушкинскому гению, но совершенным воплощением которой стало его собственное сердце.

Не следует думать, что эти величайшие для Церкви титулы — пророк, мученик, апостол — употреблены архимандритом Иустином как элемент восточного красноречия, в некотором переносном значении и т. п. Нет, он употребил их в прямом смысле и вполне сознательно, обоснованию каждого из этих терминов посвятил отдельный абзац<sup>2</sup>. Однако все эти абзацы начинаются одинаково: «Достоевский — пророк (мученик, апостол), ибо он — всечеловек». Здесь снова подчеркивается «всемирная отзывчивость» гения.

---

<sup>1</sup> «С какой бы стороны мы ни приближались к Достоевскому, во всем вселенная его бескрайня, горизонты его бесконечны. Многосторонность его гения поразительна. Кажется, что Верховное Существо взяло идеи из всех миров и посеяло их в одной человеческой душе, и так появился Достоевский. В полной своей личности он — **и пророк, и мученик, и апостол, и поэт, и философ** [выделено мною. — М.К.]» [29. Гл. 15].

<sup>2</sup> Вот как обосновывается, к примеру, апостольское достоинство писателя: «Достоевский — апостол, ибо он — всечеловек. В новейшее время никто так, как он, не свидетельствовал о Богочеловеке Христе. В течение веков не было человека, который с такой силой исповедовал, что Богочеловек есть всё и вся для человека во всех мирах. Трагедия человека окончательна и безнадежна, если его не возродит и не преобразит Богочеловек. Достоевский — апостол в своей безграничной вере во Христа, в своем евангельском сострадании к людям, в своей всечеловеческой любви ко всей твари Божьей. Разве не апостол тот, кто, ведомый Божественным вдохновением, опаленный Божественным пламенем, просвещенный Божественным светом, вдохновлял, опалял и просвещал людские сердца Христовым светом? Да, да, без сомнения, он — апостол, ибо все ценности неба и земли он сводил ко Христу и выводил из Христа. При том настолько, что предпочитал Христа истине, если бы ему даже с математической точностью доказали, что истина вне Христа! Он — апостол, ибо как-то незаметно, чудотворным образом вселяет чудесного Христа в наши души, делает Его современным нам, близким, родным. И мы в блаженной радости сердца нашего, в умилении и восторге плачем подле Него, радуемся, что Он вспомнил о нас, что пришел к нам, что прикоснулся к сердцам нашим, что Он здесь, среди нас, благой и кроткий, милостивый и сострадающий. Он — тихий и нежный и в то же время бесконечно возвышенный и возвышающий нас Иисус» [29].

У кого-то возникнет недоумение — каким же образом «всечеловечность», «всемирная отзывчивость» и широта писательского сердца обособывает усвоение писателю таких великих церковных наименований? Но после разъяснений преподобного Иустина всё становится почти очевидно: человек с широтой и всемирной отзывчивостью сердца может почувствовать невидимые на поверхности (глубоко сокрытые) болезни нашего мира и поведать о них — это пророчество; конечно, такой человек будет переживать эти болезни с особой остротой, как свои собственные, — это мученичество; но, имея достаточную широту сердца, такой человек может вместить не одни страдания, но и превосходящую разумение любовь Спасителя (Еф. 3, 16–19), а оставить в себе огонь этой любви, в силу великого сострадания, такой человек не сможет, но будет жаждать поделиться огнем этим со множеством погибающих, без усталости способствуя их возрождению, — это апостольство.

Может вызвать недоумение и тот факт, что прп. Иустин многократно сравнивает веру Достоевского с верой апостола Павла. Отвечая на это недоумение, нельзя не вспомнить о поразительной широте сердца самого апостола Павла, многократно свидетельствуемой в его Посланиях: *«Вам не тесно в нас; но в сердцах ваших тесно... Не в осуждение говорю; ибо я прежде сказал, что вы в сердцах наших, так чтобы вместе и умереть и жить...»* (2 Кор. 6, 12; 7, 3); *«...я имею вас в сердце в узах моих, при защите и утверждении благовествования, вас всех, как соучастников моих в благодати»* (Флп. 1, 7). Что же означало для апостола Павла иметь всех обращенных им к вере во всех основанных им церквях в своем сердце? Частичный ответ находится во 2 Кор. 11, 29: *«кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?»* Здесь хочется провести параллель с учением митрополита Антония о сострадательной любви как об основе плодотворного пастырства. Вспоминается также пример из жизни близкого к нам по времени подвижника прп. Силуана Афонского, который говорил, что «молиться за мир — это кровь проливать».

Повторимся, что способность много и многих вмещать в себя, прежде всего, свидетельствует о многом смирении. Гордый, самодостаточный человек полон собой — у него нет места, чтобы вмещать еще кого-либо или что-либо, будь то страдания ближних или Божественная любовь. Критики вроде Леонтьева, наверное, брезгливо поморщились бы, читая в диалоге Ивана с чертом о несбыточном желании последнего воплотиться в семипудовую купчиху. Но прп. Иустин видит здесь глубокую философ-



скую и богословскую мысль<sup>1</sup>, показывающую сущность гордого сатанинского духа.

Разумеется, у многих людей идея об апостольском достоинстве Достоевского вызовет улыбку. Однако если кто-либо из критиков — «знатоков афонского и оптинского монашества» — пожелает оспорить приведенное выше обоснование прп. Иустина, то им придется ответить и на поднятый там вопрос: «Кто из вас, как Достоевский, с такой же силой и любовью проповедовал о Христе перед всем миром? кто из вас столько людей привел ко Христу?»

\* \* \*

Прп. Иустин (Попович) рассматривает Достоевского уже не на уровне психологии, как большинство исследователей, но на уровне святоотеческой аскетики. Достоевский, по архимандриту Иустину, есть пророк, который мистическим тайнозрением видит невидимые духовные процессы, являющиеся подлинной причиной видимых эмпирических (психологических, общественных, политических и культурных) явлений.

Одним из основных достижений Достоевского, по мнению архимандрита Иустина, является открытие им подлинной причины, лежащей в корне модных европейских теорий (гуманизма, анархизма и т.п.). За логической бесстрастностью и убедительностью этих теорий стоит сроднение интеллекта их творцов и носителей с сатаной. Это наглядно показано в диалоге черта с Иваном. «Человек — мера всех вещей = диавол — мера всех вещей», — вот в чем, по мнению архимандрита Иустина, состоит гениальное прозрение Достоевского.

В творениях Достоевского есть исходящая от антигероев непревзойденная демонология, звучание которой поразительно реально, но есть и херувимская теодицея, поемая героями христоликими. Сила и искренность звучания каждого мотива обусловлена этапами духовного пути писателя, что позволяет прп. Иустину рассматривать его как подвижника, прошедшего от глубин сатанинских к фаворским высотам. Прп. Иустин оценивает меру подвига Достоевского, сопричислив его к трем высочайшим ликам православных святых — апостолам, мученикам и пророкам.

---

<sup>1</sup> «А диавол по сути своей природы не что иное, как совершенный солипсический эгоизм. Гениальный аналитик и талантливый знаток дьявольской психологии, Достоевский специально подчеркнул неспособность диавола к воплощению, то есть к возможности выхода из узкого и смрадного кокона солипсического эгоизма, к возможности воплощения в самопожертвенном подвиге любви. Корень греха или грех в своей метафизической сущности лежит в настойчивом утверждении: „я — я“» [29. Гл. 5].

Ключевым качеством, благодаря которому Достоевский сделался способным к восхождению на эти высоты, является «всемирная отзывчивость» и бескрайняя широта его сердца, вместившего в себя многообразную глубину страданий погибающего мира и превосходящую разумение любовь Христову.

## Заключение

Мы рассмотрели оценки Достоевского на трех уровнях. Первый, внешний уровень, представлен православными мыслителями, деятельность которых пролегла на границе Церкви и культуры (Леонтьев, Флоренский, Аверинцев, Малягин и др.). На этом уровне оценки Достоевского с позиций православия зачастую свысока-критические.

Следующий уровень, более глубокий, представлен митрополитом Антонием (Храповицким), который прославился своей деятельностью внутри церковной ограды именно как служитель Церкви. Церковность была его высшим мерилом (по словам архимандрита Киприана (Керна)), он этим был пропитан. Казалось бы, он должен быть более придирчив к «мирскому» писателю. Но нет, на этом уровне критические суждения уступают место почтительнейшему уважению, и митрополит Антоний смотрит на Достоевского (как на православного христианина) снизу вверх, а не наоборот.

Наконец, третий уровень, самый высокий и самый глубокий, представлен прп. Иустином (Поповичем). Здесь мы — не просто внутри церковной ограды, здесь мы встречаемся с сокровенной тайной, величайшим сокровищем Церкви — святостью. Мерка святого человека — самая бескомпромиссная, не извиняющая и не оправдывающая грехи мирян тем, что так-де все делают. Если уж православные миряне с видимой легкостью находили неправославные изъяны в творениях Достоевского, то прп. Иустин мог бы, казалось, в пух и прах разнести его своей критикой. Но нет, на этом высочайшем уровне почтительнейшее уважение сменяется безграничным восхищением и благоговением. Судя по написанной им книге, прп. Иустину так же трудно найти изъяны в православии Достоевского, как человеку невооруженным глазом в ясную погоду разглядеть темные пятна на полуденном солнце.

Парадокс в том, что люди культуры, стоящие ближе к литературе, несравненно критичнее к православию Достоевского, чем богословы. Как это объяснить? Можно предложить несколько причин, начиная с менее существенных.

Во-первых, здесь может проявляться следующая общая закономерность: *представителям интеллектуальной элиты (в России особенно) нравится выступать против популярных, общепринятых в обществе воззрений*. Интеллектуалам нравится говорить небанально, нешаблонно, вразрез с привычными штампами. Мнение о Достоевском как о православном писателе широко распространено, устоялось, и вот представители православной интеллигенции опять идут против устоявшегося мнения, пытаются отыскать в религиозных воззрениях писателя тонкие неправославные нюансы и огрехи, по их мнению, незамеченные обывателями.

Во-вторых, причиной критики могут стать пережитки неофитства, т.е. недостатки в усвоении подлинной церковности. Как мы видели, нередко суровые православные критики воспринимают Достоевского как неофита. Но, как известно из православной аскетики, в других мы видим лучше всего свои собственные изъяны. Упрекая Достоевского в присущих неофитам огрехах, критик, того не замечая, порой обнаруживает свои собственные недостатки. Так, Леонтьев, «отцеживая комаров» у Достоевского, в своей разгромной статье прямо утверждает, что европейцев недопустимо любить, а разве что «по холодному размышлению, по натянутому воспоминанию», «философски» их жалеть, более того, надо желать им несчастий и кары [1. С. 264–265, 270, 294].

Еще одним парадоксом является то, что одинаковые места в текстах Достоевского одни авторы приводят как свидетельства глубины его православной веры, а другие — как свидетельства его нецерковности, или, точнее, недовоцерковленности! То есть одни и те же тексты разные авторы оценивают диаметрально противоположно. Например, в трагедии Ивана Карамазова Вл. Малягин видит секуляризованную попытку устранить мистику и духовность, заменив ее психологией: даже «черт» в кошмаре Ивана — лишь психологический феномен. Однако митрополит Антоний видит в том же тексте вполне созвучное православным догматам и очень актуальное развенчание сил зла: здесь зло предстает не в популярном байроническом величии, но в обличии «господина преподшлейшей наружности». Так Достоевский показывает, по словам митрополита Антония, что уродливой пошлостью, а не гордой красотой заканчивают свой путь все, вставшие на путь зла. А преподобный Иустин (Попович) идет еще дальше, он видит в истории Ивана мистическую, духовную трагедию, о которой предупреждают святые отцы в своих аскетических творениях: за всеми сомнениями рационализирующих интеллигентов стоят демонические силы, интеллект которых незаметно сроднился с интеллектом неверующих, безоружных в духовной брани людей. И это преподобный Иустин считает

гениальным открытием, православным диагнозом Достоевского-пророка, поставленным им большому европейскому обществу.

Как же объяснить такое противоположное восприятие одного и того же текста? И здесь мы подходим к следующей, третьей причине критического отношения к Достоевскому, которая связана с тем, что сочинение о Достоевском отражает душу его автора. Повторим слова Паскаля: «Во мне, а не в писаниях Монтеня, заключено то, что я у него вычитываю». В случае Достоевского это обретает особое значение. Свои глубокие идеи Достоевский выражает гадательно, облакает как бы в некие притчи, и эти его притчи имеют разные слои восприятия, от самого поверхностного до самого глубинного. Кто-то воспримет только фабулу романа, а кто-то увидит больше. Своими художественными приемами Достоевский воздействует на душу человека, минуя рациональные «загородки». Если человеческая душа воспринимает православие очень глубоко, она почувствует в сочинениях Достоевского родные ей отзвуки идей, которыми она сама живет, и такой человек с радостью расскажет об этих вызвавших у него отклик глубоких идеях Достоевского. Если же человек воспринимает православие более поверхностно, то он и не услышит звучание глубоких идей в творениях гения, нет, он будет обращать внимание на то, что его особенно заботит (а может, тяготит?) в православии, т.е. на внешнее: на то, что Соня Мармеладова не служит молебнов, и что она читает Евангелие, тогда как «истым» православным полагается скорее читать жития святых (к этому придирался Леонтьев). И та оценка, которая образуется непосредственным впечатлением души от сочинений Достоевского, впоследствии облачается в рациональную форму, за которой не всегда и разглядишь истинную причину ожесточенной критики того или иного ревнителя православия.

Митрополит Антоний (Храповицкий) и прп. Иустин (Попович) уже по своему общественному положению были, очевидно, свободны от первых трех причин критического отношения к Достоевскому. Они были чужды снобизма интеллигенции, никогда не были они неофитами, с детства «пропитавшись» церковностью, в студенческие еще годы посвятив себя монашеству и Церкви. Что до третьей причины... В духовной жизни христианин проходит разные стадии. Обычно в начале человек подчиняется заповедям как раб, из-за страха наказания. Но людям, преуспевшим в духовной жизни, знакомо и состояние богосыновства, когда, по словам апостола Иоанна, «совершенная любовь изгоняет страх». В романах Достоевского, конечно, чувствуется, что «сыны свободны». Неприятие

Леонтьева и восхищение прп. Иустина ясно отражают разные уровни духовной жизни, на которых находились эти люди<sup>1</sup>.

Конечно, *«и звезда от звезды разнится в славе»* (1 Кор. 15, 41). Митрополит Антоний воспринимал Достоевского на уровне православной психологии, в меру своего духовного развития — недостаток мистики был «основной слабостью Владыки», по выражению архимандрита Киприана (Керна). Преподобный Иустин (Попович), опытно познавший глубины духовной жизни и на этой основе изучивший современную философию, воспринимает Достоевского уже как пророка, который мистическим тайнозрением, ясновидением поставил диагноз европейской цивилизации, распознал скрытые, не лежащие на поверхности причины болезней европейской культуры (демонические корни, римская идея), в эпоху всеобщего оптимизма предсказал дальнейшее фатальное развитие этих болезней, а также возможности их исцеления.

Закончить мне бы хотелось следующими замечательными словами прп. Иустина. Говоря о Мережковском и ему подобных исследователях, «погрешивших» против Достоевского, прп. Иустин заключает свою книгу так: «Но над всеми заблуждениями и ошибками сияет неугасимое солнце вечной истины Достоевского — Богочеловек Христос. Для него Богочеловек — всё и вся во всех мирах. К Нему устремлена душа Достоевского, о Нем все пророчества Достоевского... А поэтому и как пророк, и как апостол, и как мученик, и как поэт, и как философ он проповедует одну истину, одну всеистину — Богочеловека Христа как самую великую драгоценность во всех мирах, видимых и невидимых» [29. Гл. 15].

### Литература

1. *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // «Ф.М. Достоевский и Православие». М.: «Отчий дом», 1997. С. 261–297.

---

<sup>1</sup> Здесь нелишне вспомнить, что, по учению святителя Феофана Затворника, именно людям, с юности посвятившим себя Богу, избежавшим юношеских падений, наиболее доступна радость и свобода богосыновства [36]. Как это созвучно следующим словам блаж. святителя Иоанна Шанхайского, сказанным о митрополите Антонии (Храповицком): «Особенно же сильно мог действовать митрополит Антоний на души людские благодаря чистоте своего сердца. Отдав его Богу от своей юности, он сохранил его неповрежденным до конца жизни... Сам устремляясь все больше и больше к горнему миру, он к нему привлекал и каждого, кто имел с ним общение, незримо действуя на него чистотою и высотой своего духа» (цит. по: [37, Предисловие]). То же, без сомнения, может быть сказано и о преподобном Иустине.

2. *Фудель С.И.* Наследство Достоевского. М.: «Русский путь», 1998.
3. «Властитель дум». Ф.М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX веков. СПб.: Художественная литература, 1997.
4. «Ф.М. Достоевский и Православие». М.: «Отчий дом», 1997.
5. *Дунаев М.М.* Православие и русская литература: В 6-ти ч. Ч. III. М.: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2002.
6. *Григорьев Дмитрий, протоиерей.* Достоевский и Церковь: у истоков религиозных убеждений писателя. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2002.
7. *Леонтьев К.Н.* Моя литературная судьба. London: The Slavic Series Johnson Reprint Corp., 1965.
8. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: «Республика», 1996.
9. *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-Press, 1983 (Репринт. изд.: Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991).
10. *Касаткина Т.* Рецензия на книгу прп. Иустина (Поповича). «Достоевский о Европе и славянстве» // «Новый мир». 1999. № 6.
11. *Леонтьев К.Н.* Достоевский о русском дворянстве // *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: «Республика», 1996. С. 689–693.
12. *Достоевский Ф.М.* Полное энциклопедическое собрание сочинений. Электронное издание. М.: Компания «IDDK», 2005.  
<http://www.iddk.ru>
13. *Малягин В.* Достоевский и Церковь // «Ф.М. Достоевский и Православие». М.: «Отчий дом», 1997. С. 9–30.
14. *Казарян А.Т.* Представление об Антихристе в русской религиозной философии XIX–XX вв. // «Православная энциклопедия». Т. II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001.
15. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1988, С. 290–323.  
<http://www.vehi.net/soloviev/trirechi.html>
16. *Бердяев Н.* Миросозерцание Достоевского. Praha: YMCA-Press, 1923. <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/>

17. *Соина О.С., Сабиров В.Ш.* Читаем Достоевского: опыт философского осмысления мировоззрения и творчества писателя. Новосибирск: «Наука», 2005.
18. *Киприан (Керн), архимандрит.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2002.
19. *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. Кн. 1. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003.
20. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф.М. Достоевского // «Ф.М. Достоевский и Православие». М.: «Отчий дом», 1997. С. 67–103.
21. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Словарь к творениям Достоевского. София, 1921.
22. *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1–2. СПб., 2002. <http://www.hesychasm.ru/library/Name/secr00.htm>
23. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917.
24. *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Опыт христианского православного катехизиса. Сремски Карловцы, 1924. (Репринт. изд., 1989 г.)
25. *Серафим (Соболев), архиепископ.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943 (Репринт. изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997).
26. *Елевферий (Богоявленский), митрополит.* Об искуплении: Письма к митрополиту Антонию в связи с его сочинениями. Paris, 1937.
27. *Феофан (Быстров), архиепископ.* Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления // *Серафим (Соболев), архиепископ.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. [http://www.omolenko.com/biblio/feofan\\_poltav.htm](http://www.omolenko.com/biblio/feofan_poltav.htm)
28. *Иустин (Попович), преподобный.* Философские пропасти. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005.
29. *Иустин (Попович), преподобный.* Достоевский о Европе и славянстве. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. <http://www.pagez.ru/olb/228.php>

30. *Булгаков С., священник*. Иван Карамазов как философский тип. [http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html#\\_edn1](http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html#_edn1)
31. *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994. <http://www.vehi.net/dostoevsky/bahtin/index.html>
32. *Концевич И.М.* Оптина пустынь и ея время. Репринт. изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995.
33. *Флоренский П.А., священник*. Около Хомякова // Собрание сочинений: В 4-х т. Т. I. М., 1996.
34. *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2004.
35. *Флоренский П.А., священник*. Столп и утверждение истины. М.: «Правда», 1990.
36. *Феофан Затворник, святитель*. Путь ко спасению. М.: «Благовест», 2001.
37. *Митрополит Антоний (Храповицкий)*. Молитва русской души / Сост., предисл. Т. А. Соколовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. <http://www.pravoslavie.ru/put/061002170141>