

Образовательное частное учреждение высшего образования
«Московский университет имени А.С. Грибоедова»

На правах рукописи

ЮДАХИН АРТЕМ АЛЕКСАНДРОВИЧ

**АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО:
ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ, ИСТОРИСОФСКОЕ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ**

Специальность: 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской
Федерации

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:

доктор филологических наук, профессор

Кихней Любовь Геннадьевна

Москва – 2024

Оглавление

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 3 |
| ГЛАВА 1. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ | 27 |
| 1.1. «КАТОЛИЧЕСКИЙ ВОПРОС» КАК ФАКТОР ИДЕЙНО–ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЭПОХИ..... | 27 |
| 1.2. «РИМСКИЙ ВОПРОС» В ФОКУСЕ ВНИМАНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО–ПУБЛИЦИСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕРИОДИКИ И ЖУРНАЛОВ «ВРЕМЯ» И «ЭПОХА») | 41 |
| 1.3. ОБСУЖДЕНИЕ «ПОЛЬСКОГО ВОПРОСА» Ф.М. ДОСТОЕВСКИМ В ДИАЛОГЕ С СОВРЕМЕННОКАМИ | 61 |
| 1.4. РАЗОБЛАЧЕНИЕ И КРИТИКА Ф.М. ДОСТОЕВСКИМ «ВСЕМИРНОГО КЛЕРИКАЛЬНОГО ЗАГОВОРА» НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ГРАЖДАНИН» | 70 |
| ГЛАВА 2. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА В ПУБЛИЦИСТИКЕ, ЭПИСТОЛЯРИИ И РОМАНИСТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ИСТОРИОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ | 95 |
| 2.1. ИСТОЧНИКИ АНТИКАТОЛИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДОСТОЕВСКОГО..... | 95 |
| 2.2. «РИМСКАЯ» И «КАТОЛИЧЕСКАЯ» ИДЕИ В СВЕТЕ КОНТРОВЕРЗЫ РОССИЯ–ЗАПАД..... | 130 |
| 2.3. ПАНПРАВОСЛАВНЫЙ ПРОЕКТ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО КАК АЛЬТЕРНАТИВА «РИМСКОЙ ИДЕЕ»..... | 149 |
| ГЛАВА 3. АНТИКАТОЛИЧЕСКИЙ ВЕКТОР В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ И «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ | 178 |
| 3.1. БОГОЧЕЛОВЕК, ЧЕЛОВЕКОБОГ, АНТИХРИСТ (ПО РОМАНАМ «ИДИОТ», «БЕСЫ» И ПУБЛИКАЦИЯМ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ») | 178 |
| 3.2. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И ПОЭТИКА ЭКФРАСИСА В ПРОЗЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО (ПО РОМАНАМ «ИДИОТ», «БЕСЫ», «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» И ПОВЕСТИ «КРОТКАЯ») | 209 |
| 3.3. ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ (ПО РОМАНУ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»)..... | 254 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... | 295 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... | 301 |

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Авторитетный богослов и философ, архимандрит Сербской Православной Церкви преподобный Иустин (Попович) в фундаментальном труде «Философия и религия Ф.М. Достоевского» (1924) пишет о главном вопросе, на который всем своим творчеством пытается дать ответ русский писатель: «есть ли Бог, есть ли бессмертие?»¹. Над этим вопросом бьются герои романов Достоевского, этот вопрос писатель адресует читателям и, прежде всего, самому себе. При этом религиозно-философская проблематика, ведущая в творчестве Достоевского, имеет не отвлеченно-абстрактный, а предельно конкретный характер. В центре размышлений Достоевского–христианина находится Богочеловек Иисус Христос. «Пред духовным взором Достоевского всегда стоял образ Христа»² – так протоиерей Г. Флоровский постулирует христоцентризм Достоевского. Н.С. Арсеньев также пишет о христоцентрической основе мирозерцания Достоевского³.

Такая теистическая и христоцентрическая направленность мировоззрения Достоевского имела в творчестве писателя множество точек приложения. В нем метафизическая проблематика соседствует с психологической, вопросы теологии и антропологии соотносятся с темами христианской этики и эстетики, события повседневной жизни анализируются в их духовной перспективе *sub specie aeternitatis*. Однако особое место в

¹ *Иустин (Попович), преподобный.* Философия и религия Ф.М. Достоевского. Мн.: Издатель Д. В. Харченко, 2007. С. 8.

² *Флоровский Г.В.* Религиозные темы Достоевского. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/florovskij-religioznye-temy-dostoevskogo.htm> (Дата обращения: 15.11.2023).

³ *Арсеньев Н.С.* О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века Арсеньев // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 30.

наследии писателя занимает обширная религиозно-конфессиональная проблематика в ее христианском разрезе, и прежде всего – полемика с католицизмом. Антикатолический дискурс выступает в послекаторжном творчестве Достоевского в качестве лейтмотива, концептуального рефрена, а также своеобразной рамочной конструкции, оформляющей смысловое наполнение корпуса текстов писателя. Антикатолические пассажи в эксплицитной или имплицитной форме присутствуют во всех романах «великого пятикнижия» Достоевского, критика папства и зреющего всемирного католического заговора является одной из главных тем «Дневника писателя». Антикатолическая тематика присутствует также и на внутреннем контуре творчества писателя – в его эгодокументах и обширном эпистолярной, записных тетрадях, черновых заметках к романам. Все это говорит о том, что высокочастотная, отличающаяся жесткостью и непримиримостью критика католичества Достоевским носила не второстепенный, фоновый характер, но имела для писателя принципиальное значение.

Интерес Достоевского к конфессиональной проблематике в ее антикатолическом аспекте обусловлен общей тенденцией в развитии русской мысли 1830–1860-х гг., конкретнее – полемикой западников и славянофилов. Этот историософский спор имел ярко выраженные конфессиональные черты. Религиозные парадигмы Востока (православие) и Запада (католицизм), по мнению представителей обоих направлений, лежали в основании фундаментального антагонизма России и Европы. Оппонируя друг другу, мыслители приходили к противоположным выводам: если западники говорили о необходимости католицизации православия и России для ее дальнейшего включения в семью просвещенных европейских государств, то славянофилы, наоборот, утверждали принцип православизации католицизма

и Европы для сохранения христианства и самобытного пути развития России⁴.

Ф.М. Достоевский, включаясь в эту полемику и уже с начала 1860-х гг. эксплицирует контроверзу Россия–Европа в конфессиональную плоскость, противопоставляя русское православие как подлинное, евангельское христианство папскому католичеству. Начиная с периода публикаций журналов «Время» (1861-1863) и «Эпоха» (1864-1865) оппозиция католицизм–православие выступает в качестве узловой проблемы всего последующего творчества Достоевского. Причем эта проблема осмыслялась Достоевским сразу в нескольких плоскостях: богословской, историософской и, что весьма характерно, геополитической. «Римский вопрос», «польский вопрос», нарастание социалистической революционной пропаганды в Европе, вторая карлистская война в Испании, кризис французской политической системы, Культуркампф в Германской империи – анализ всех этих европейских политических процессов 1860-1870-х гг. включается Достоевским в общий контекст антикатолической полемики.

Одновременное сочетание верности Христу, опоры на русское православное христианство и радикальной, ожесточенной критики католичества, позволит А. Жиду написать следующие строки о Достоевском: «...Достоевский ополчается против католической церкви. Обвинения его столь резкие, столь решительные, столь страстные, что я не осмеливаюсь их вам прочесть, но они мне объясняют и позволяют лучше понять то общее впечатление, которое остается у меня всякий раз, как я читаю Достоевского: я не знаю писателя более христианского и в то же время более чуждого католицизму»⁵.

Актуальность изучения данной проблематики заключается не только и не столько в том, что она широко представлена в творческом наследии

⁴ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. М.: Изд-во Московского университета, 2012. С. 120.

⁵ Жид А. Достоевский; Эссе. Томск: Водолей, 1994. С. 101.

русского писателя. Антикатолический дискурс, и это главное, является своеобразным ключом к пониманию историософской и религиозной системы взглядов Достоевского, а также замысла его романов, немислимых вне христианской, а значит и конфессиональной проблематики. Игнорирование антикатолического пласта творчества Достоевского, в свою очередь, приводит к заведомо неверной и ошибочной интерпретации идейных посылов автора. Еще раз подчеркнем: архичастотное обращение Достоевского к антикатолической риторике свидетельствует о релевантном характере присутствия «католического вопроса» в творчестве писателя, требующего вдумчивого и подробного изучения.

Говоря о Достоевском, В.В. Борисова и С.С. Шаулов отмечают: «Писатель–классик по-прежнему вызывает споры, отражается (если не сказать «участвует») в современных политических конфликтах, вызывает сомнения в адекватности любых применимых к нему концепций. История его восприятия до сих пор — творимая, живая история»⁶.

Степень разработанности темы. Отметим, что тема «Достоевский и католицизм» уже на протяжении более чем ста лет привлекает внимание как зарубежных, так и отечественных авторов.

Литература, посвященная жизни и творчеству Достоевского, затрагивающая, в частности, религиозно–конфессиональный аспект наследия писателя, может быть условно разделена на четыре группы: дореволюционная литература и литература русской эмиграции; советская литература; российская литература; иностранная литература:

Условной точкой отсчета возникновения темы «Достоевский и католицизм» можно назвать 1894 год – время выхода очерка В.В. Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского»⁷. Розанов

⁶ Борисова В.В., Шаулов С.С. Достоевский на рубеже XX–XXI веков: антиномии интерпретаций // *Неизвестный Достоевский*. № 4, 2020. С. 21.

⁷ Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. 702 с. – полную ссылку на труды упомянутых во Введении авторов см. в списке литературы.

артикулирует философскую проблематику «Легенды», выявляя также ее религиозный мотив – радикальную критику Достоевским Римско-Католической Церкви. Кроме того, в «Приложении» к очерку философ компилирует главные антикатолические пассажи, как самого Достоевского, так и его литературных персонажей, тем самым представляя читателю первый в своем роде опыт систематизации антикатолической полемики писателя. В дальнейшем внимание к антикатолическому аспекту творчества Достоевского лишь усиливается. Свое мнение по этой проблематике высказывают Д.С. Мережковский, С.Н. Булгаков и Е.Н. Трубецкой и др. Уже после революции 1917 года в русской эмиграции появляется целый ряд трудов о Достоевском, в которых (анти) католической проблематике уделяется гораздо большее внимание. В 1922 году в свет выходит очерк Л.П. Карсавина «Достоевский и католичество», в котором автор делает попытку реконструкции историософской системы Достоевского, а также, вслед Розанову, с богословских и философских позиций анализирует «Легенду о Великом Инквизиторе». Фундаментальные исследования Н.О. Лосского (1944) и К.В. Мочульского (1947), содержащие обширнейший биографический и литературоведческий материал, равно как и книга Н.А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (1921), до сих пор сохраняют свою актуальность ввиду глубокого погружения в проблематику. На протяжении сорока с лишним лет (1888-1934) другой автор – митрополит Антоний (Храповицкий) работает над сочинением «Ф.М. Достоевский как проповедник возрождения». В данном труде особо привлекает внимание стремление владыки Антония провести дифференциацию католицизма и папства. Именно на папство, папизм и направлена, согласно автору, вся антикатолическая полемика Достоевского. Ценная информация относительно характерных черт религиозного и историософского мировоззрения Достоевского содержится в трудах прот. В.В. Зеньковского и прот. Г. Флоровского.

В советский период в рамках литературоведения достоевистика оформляется в специальную научную дисциплину. Возникает мощная школа достоевистики, прославленная такими авторами, как Л.П. Гроссман, А.С. Долинин, Г.М. Фридендер, Л.М. Розенблюм, В.С. Нечаева, Г.С. Померанц и др. Известный литературовед Л.П. Гроссман, автор опубликованного еще в 1915 году очерка «Достоевский и Европа», незадолго до смерти выпускает биографическую книгу «Достоевский» (1963). В том же году мыслитель и религиозный писатель С.И. Фудель оканчивает свой труд «Наследство Достоевского» (1963). Оба автора затрагивают религиозно-конфессиональную проблематику творчества писателя. Гроссман суммирует и систематизирует геополитические выкладки Достоевского в «Дневнике писателя», базировавшиеся на представлении о грядущем столкновении «трех идей» – католической, протестантской и православной. Фудель, помимо всего прочего, предлагает чрезвычайно важные для понимания диалектического метода мышления Достоевского концепции светотени и двойничества, объясняющие с психологической точки зрения не только сам факт возникновения антикатолической риторики в творчестве писателя, но и ее радикальный, агрессивный формат. Отдельного внимания заслуживает статья Ф.И. Евнина «Достоевский и воинствующий католицизм 1860-1870-х годов (к генезису "Легенды о великом инквизиторе")» (1967) – пожалуй, единственная научная публикация советского периода, посвященная анализу антикатолической полемики Достоевского в «Дневнике писателя», а также в романах «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы». В.С. Нечаева в работах «Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время». 1861–1863» (1972) и «Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Эпоха». 1864–1865» (1975) подробно освещает журналистскую сторону деятельности Достоевского в первой половине 1860-х гг. в качестве публициста и редактора. Среди прочего, автор показывает, с каким пристальным вниманием и большим интересом Достоевский следил за судьбами папства («римский вопрос») и восставшей католической Польши

(«польский вопрос»). Опубликованная в Нью-Йорке на закате советской эпохи книга Г.С. Померанца «Открытость бездне. Встречи с Достоевским» (1989) содержит многочисленные размышления автора о месте и роли антикатолических воззрений Достоевского в творчестве писателя. К слову Померанц, равно как ранее и Н.О. Лосский, критикует выпады Достоевского против католичества, усматривая в них вопиющую несправедливость: «Католицизм превращен Достоевским в такого же козла отпущения за грехи всего христианства, как инородцы – за грехи России ... В Мышкине, анафематствующем католичество, гений упал под ноги своему бесу, и бес скачет верхом на гении...»⁸. В целом в русской эмиграции и одновременно в Советском Союзе на протяжении всего XX столетия интерес к антикатолическому пласту творчества Достоевского нарастал, отдельные научные статьи и публикации, фрагменты из книг, при соединении, подобно мозаике, составляют уже определенную фреску. Однако пустые места или лакуны в этом вопросе по-прежнему остаются.

Российская достоевистика наследует советской школе. На сегодняшний день в России существует целая плеяда ученых, предложивших нетривиальные инновационные подходы к изучению творческого наследия Достоевского. Серьезный вклад во всестороннее изучение творчества Достоевского сделали такие авторитетные исследователи, как О.А. Богданова, В.В. Борисова, И.Л. Волгин, А.Г. Гачева, В.Н. Захаров, В.К. Кантор, Т.А. Касаткина, С.А. Кибальник, А.Б. Криницын, Л.И. Сараскина, К.А. Степанян, Б.Н. Тихомиров, С.С. Шаулов, Г.А. Шпилевая. Фундаментальный характер работ вышеназванных авторов выражается, среди прочего, в масштабности подхода к изучаемой проблематике и эвристичности выводов. Некоторые из вышеперечисленных авторов в своих работах напрямую затрагивают антикатолическую полемику Достоевского,

⁸ Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 201.

предлагая различные варианты ее прочтения и интерпретации. Отдельного внимания заслуживает 6-томный труд М.М. Дунаева «Православие и русская литература» (1997–2002), в котором православно–католическая полемика Достоевского рассматривается гораздо внимательнее и анализируется одновременно с двух позиций: филолога–литературоведа и православного теолога. Отметим, что постепенно ученые осознают важность, релевантность антикатолического дискурса в общей системе мировоззрения Достоевского. Как предмет исследования антикатолицизм Достоевского утрачивает свой факультативный характер и становится общим местом во всех крупных работах, посвященных Достоевскому. Пробелы советской достоевистики восполняются быстрыми темпами. В последнее время в российском научном сегменте стали появляться многочисленные публикации, непосредственно посвященные тематике «Достоевский и католицизм». Статьи Е.А. Волковой и Е.В. Фроловой, С.В. Мурзиной, о. Ш. Липке и К. Корбеллы заслуживают, в этом смысле, особого внимания.

Зарубежные авторы также внесли весомый вклад в разработку интересующей нас проблематики. В 1923 году французский писатель и драматург А. Жид публикует цикл лекций и статей под общим названием «Достоевский». Автор солидаризируется с антикатолическим настроением Достоевского, антикатолицизм автора Карамазовых импонирует ему и даже оказывает серьезное влияние на собственное мировоззрение Жида. Таким образом, антикатолический дискурс творчества Достоевского, обретя свою завершенность, становится самостоятельным концептом, способной оказывать влияние на людей идеологемой. Практически одновременно с А. Жидом публикует свою незащищенную (по идеологическим соображениям) в Оксфорде диссертацию сербский иеромонах Иустин (Попович), признанный позднее, наряду со святителем Николаем (Велимировичем), наиболее выдающимся православным богословом и мыслителем Сербии. Книга преподобного Иустина «Философия и религия Ф.М. Достоевского (1924)

представляет собой фундаментальный религиозно–философский анализ наследия Достоевского. Антикатолицизм, равно как и антизападничество русского писателя, является для преподобного Иустина выражением борьбы Достоевского с человекобожием европейской постхристианской культуры. Автор, вслед за Достоевским, акцентирует внимание читателя на апостасии католицизма, постулируя вместе с тем Православие как единственный носитель подлинного евангельского христианства. Широкую известность на Западе, а затем и в России получила книга немецкого католического теолога и философа священника Р. Гуардини «Человек и вера» (1932), посвященная анализу религиозных мотивов творчества Достоевского. Анри де Любак, французский католический священник и теолог, будущий кардинал Римско-Католической Церкви, в 1941–1943-м гг. публикует цикл очерков, объединенных в книге «Драма атеистического гуманизма». Название книги говорит само за себя, добавим лишь, что главными персонажами–антагонистами книги являются Ницше и Достоевский, олицетворяющие атеистическую богоборческую и религиозно–гуманистическую философию жизни. Автор книги предлагает глубокий анализ «Легенды», затрагивая, в том числе, и ее антикатолический аспект. Спустя четыре десятилетия, по другую сторону Атлантики, в Соединенных Штатах Америки, в издательстве университета Лойолы в Чикаго (США) была опубликована книга священника–иезуита Д. Диршерла (Denis Dirscherl, S.J.) «Достоевский и Католическая Церковь» (1986). В данной работе впервые представлен опыт реконструкции антикатолической системы взглядов Достоевского, включая анализ полемических источников, повлиявших на мировоззрение русского писателя. Отметим, однако, что книга, при всех своих достоинствах в целом носит компилятивный и описательный характер. В 1996 году итальянский католический священник, исследователь русской духовности священник Д. Барсотти, основатель «Общины чад Божиих», выпускает книгу «Достоевский. Христос – страсть жизни», являющуюся интересным опытом

погружения в духовный мир Достоевского. В своей книге Д. Барсотти не мог обойти вниманием антикатолическую полемику Достоевского, в отношении которой предлагает собственную интерпретацию. Однако книга Барсотти является не научным трудом, но, скорее, приглашением к размышлению. Заметный прогресс в научном изучении антикатолического дискурса Достоевского прослеживается в 2010-е гг. В 2013 год в свет выходит книга бывшего архиепископа Кентерберийского, британского теолога и философа Р. Уильямса «Достоевский: язык, вера, повествование», представляющая собой впечатляющее обобщение современной научной критики Достоевского. Спустя год в США была издана монография американского слависта Э. Блэйк (Elizabeth A. Blake) «Достоевский и католическое подполье» (2014). Двухсотстраничное исследование носит фундаментальный характер, затрагивая как политический и историософский, так и художественный пласт полемики Достоевского с католицизмом. На сегодняшний день именно работа Э. Блэйк является наиболее репрезентативным научным трудом, посвященным интересующей нас проблематике. Особое место в изучении религиозного мировоззрения Достоевского занимают работы, посвященные реконструкции историко-культурного контекста эпохи, в которую жил и творил русский писатель. Назовем, прежде всего, труды норвежского литературоведа Х.-Ю. Геригка, а также польских русистов А. Валицкого и А. де Лазари. Среди современных итальянских ученых, изучающих христианскую проблематику творчества писателя, выделяются С. Сальвестрони, С. Алоэ и С. Капилупи. Сербские литературоведы Т. Иванчич и Т. Джерманович исследуют творческое наследие писателя в контексте религиозно-культурного и идеологического противостояния (как его понимал сам Достоевский) России и Европы (Запада). Беглый обзор литературы, посвященной или затрагивающей (анти) католический дискурс творчества Достоевского показывает, что изучение этой проблематики, насчитывающее уже практически 130 лет, постепенно

интенсифицировалось и на сегодняшний день представляет собой самостоятельную и чрезвычайно актуальную область исследования в рамках достоевистики и смежных с литературоведением наук – историей, философией, культурологией и пр.

Целью данного исследования является целостная реконструкция взглядов Ф.М. Достоевского на католицизм и их преломление в творчестве писателя в послекаторжный период (1861–1881). Для достижения этой цели необходимо решить следующие **задачи**:

- 1) проанализировать геополитическую составляющую полемики писателя с католицизмом на материале обращения автора к актуальным политическим процессам эпохи («римский вопрос», «польский вопрос», «всемирный клерикальный заговор», «Восточный вопрос»);
- 2) выявить историософское содержание антикатолического дискурса Ф.М. Достоевского, преломленного в романистике, публицистике и эгодокументах автора в контексте религиозно–конфессиональных и философских дискуссий XIX века;
- 3) обозначить христологический вектор в качестве фундаментального и основополагающего измерения антикатолической полемики Ф.М. Достоевского, воплощенного в мотивике, образной системе и поэтике произведений автора.

Гипотеза исследования. Мы предполагаем, что в послекаторжном творчестве Ф.М. Достоевского (1861–1881) антикатолическая полемика занимает центральное положение в качестве элемента, фундирующего идеологическую оппозицию Россия–Запад и придающего ей трехмерную концептуальную глубину. Геополитическое, историософское и христологическое измерения полемики не только отражают ее сущностное содержание, важнейшие черты и идейную направленность, но и обуславливают целый ряд тем, мотивов и приемов, применяемых Достоевским в художественном творчестве. Как устоявшаяся часть системы

убеждений автора, а также как ключевой мотив публицистического, эпистолярного и художественного наследия, антикатолицизм представляет собой фундаментальную и релевантную характеристику мировоззрения и творчества позднего Достоевского.

Объект исследования – послекаторжное творчество Ф.М. Достоевского в его жанровом многообразии, включая романы, очерки, дневниковые записи и письма писателя. **Конкретный материал исследования:** романы «Игрок» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871), «Подросток» (1875), «Братья Карамазовы» (1879), повесть «Кроткая» (1876), причем наряду с белыми текстами произведений мы анализируем также черновые наброски и пометы к ним, что позволяет более полно и объемно осмыслить творческий замысел автора и его художественное воплощение. В качестве материала исследования мы привлекаем публицистическое творчество Достоевского как редактора и автора статей и очерков, опубликованных в журналах «Время» (1861–1863), «Эпоха» (1864–1865) и «Гражданин» (1873–1874). Особую значимость в качестве материала исследования для нас имеет «Дневник писателя» (1876–1877; 1880–1881). Также материалом исследования являются записные тетради писателя, переписка с А.Н. Майковым и Н.Н. Страховым второй половины 1860-х – начала 1870-х гг. Выбор материала исследования обусловлен как самим фактом присутствия в нем антикатолической тематики, так и желанием представить наиболее полную, целостную картину взглядов Достоевского на католицизм, реконструкция которых невозможна вне многоаспектного подхода к творчеству писателя, учитывающего личную (эпистолярный), общественную (публицистика) и художественную позицию автора.

Предметом исследования является антикатолическая проблематика и высказывания Ф.М. Достоевского, зафиксированные в художественном, эпистолярном и публицистическом наследии писателя в период за 1861–1881-е гг.

Научная новизна обусловлена тем, что в диссертации решены актуальные задачи, востребованные современным литературоведением и достоевистикой, а именно:

а) впервые в российском научном контексте представлен комплексный и систематический анализ антикатолической полемики Ф.М. Достоевского;

б) предложен наиболее оптимальный «трехкруговой» подход к анализу антикатолической риторики писателя (геополитика, историософия, христология);

в) выявлены генезис и эволюция антикатолических воззрений писателя в их динамике и преломлении в различных формах и жанрах (эпистолярный, публицистика, художественное творчество);

г) определён и систематизирован комплекс базовых черт антикатолического дискурса Достоевского, релевантных на протяжении всего послекаторжного творчества писателя;

д) обозначена и проанализирована роль геополитического фактора в формировании антикатолических воззрений писателя;

е) выявлена и конкретизирована историософская и христологическая проблематика антикатолической полемики Достоевского на примере двух конкурирующих мессианских проектов – католической «римской идеи» и православной «русской идеи», а также двух образов Христа – «русского Христа» Евангелия и лже–Христа папского католичества.

Данная работа имеет **теоретическую значимость** в связи с тем, что в исследовании представлена концептуальная разработка трехуровневого или «трехкругового» подхода к анализу религиозно–конфессиональных воззрений писателя. В контексте междисциплинарных исследований русской культуры и общественной мысли XIX века данный подход может оказаться полезным в комплексном изучении системы мировоззрения того или иного автора. Кроме того, в рамках достоевистики данное исследование актуализирует религиозно–конфессиональный и, в частности,

антикатолический дискурс Достоевского, выводя его на первый план в качестве краеугольного камня всей системы мировоззрения писателя.

Практическая значимость работы обусловлена тем, что приведенные результаты и алгоритмы анализа могут быть использованы при проведении лекционных и семинарских занятий по русской литературе, религиоведению и истории философии в вузе, а также на факультативных занятиях, посвященных изучению современной литературы в средней школе.

Теоретико-методологической основой исследования послужили: предложенный Ю.Г. Кудрявцевым и адаптированный нами принцип «трехкругового» деления творчества Ф.М. Достоевского, включающий в себя событийный (геополитика), временный (историософия), а также вечный (христология) смысловые пласты. Также в основе исследования лежит концепция «большого времени» М.М. Бахтина, включающая творчество Достоевского в широкий контекст русской и европейской литературы Средних веков и Нового Времени. Концепция «двойничества» С.И. Фуделя, а также предложенная преподобным Иустином (Поповичем) контрверза Богочеловек/человекобог, фундаментальная для творчества Достоевского, выступает для нас в качестве базовой интерпретационной модели при анализе антикатолического дискурса писателя.

Мы учитывали классические и новейшие труды по истории литературы и философии, затрагивающие различные аспекты творчества Ф.М. Достоевского. Среди этих работ особо выделим труды таких авторов, как Н.О. Лосский, К.В. Мочульский, протоиерей С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, протоиерей Г.В. Флоровский и др. В советской достоевистике для нас стали важны труды Л.П. Гроссмана, А.С. Долинина, Г.М. Фридлендера, Л.М. Розенблум, В.С. Нечаевой, Г.С. Померанца и др. Среди новейших трудов современных российских авторов, занимающихся исследованием творческого наследия Достоевского, для нас важны работы О.А. Богдановой, В.В. Борисовой, И.Л. Волгина, М.М. Дунаева, В.Н. Захарова, В.К. Кантора,

Т.А. Касаткинаой, С.А. Кибальника, А.Б. Криницына, К.А. Степаняна, Б.Н. Тихомирова, С.С. Шаулова, Г.А. Шпилевой и др.

Среди иностранных авторов, исследовавших мировоззрение и творчество Достоевского в аспекте его религиозно–конфессиональных воззрений, отметим А. Жида, преподобного Иустина (Поповича), А. Мацейну, Х.-Ю. Геригка, Р. Бэлнепа, Т. Иванчич, Т. Джерманович, А. Валицкого, А. де Лазари, М. Джонса, а также Э. Блэйк, автора двухсотстраничного научного исследования «Достоевский и католическое подполье» (2014). Отдельного внимания заслуживает корпус книг о Достоевском, написанных католическим авторами, такими как священник Р. Гуардини, кардинал А. де Любак, священники Д. Диршерл и Д. Барсотти, итальянские исследователи С. Сальвестрони, С. Алоэ и С. Капилупи.

Беглый обзор литературы, посвященной или затрагивающей (анти)католический дискурс творчества Достоевского показывает, что изучение этой проблематики, насчитывающее уже практически 130 лет, постепенно интенсифицировалось и на сегодняшний день представляет собой самостоятельную и чрезвычайно актуальную область исследования в рамках достоевистики и смежных с литературоведением наук – историей, философией, культурологией и пр. В последнее время в российском научном сегменте стали появляться отдельные публикации, непосредственно посвященные тематике «Достоевский и католицизм». Среди прочего, отметим статьи уже упоминавшихся авторов, таких как Е.А. Волкова и Е.В. Фролова, С.В. Мурзина, о. Ш. Липке, К. Корбелла.

При проведении практического аспекта диссертационного исследования мы также обращались к исследованиям и научным трудам, раскрывающим специфику творчества Ф.М. Достоевского, в том числе особенности его мировоззрения и психологического устройства (Г.М. Фридендер, Л.М. Розенблюм, М.М. Бахтин, С.В. Сызранов, Р. Жирар). Анализируя живописный экфрасис в романах «Идиот», «Бесы», «Братья

Карамазовы», а также в повести «Кроткая», мы обращались к искусствоведческим работам, посвященным истории европейской живописи (А.Б. Махов, М.Ю. Торопыгина, П.П. Гнедич, И. Левина, Б. Бернсон, D. Rousar, C. Justi и др.); исследование сопровождается также обширным корпусом исторической (Н.М. Карамзин, С.М. Соловьев, А.С. Вязигин, Ф.К. Шлоссер, У. Прескотт, П. Вилар, В. Линтнер и др.), религиоведческой и богословской (архим. Киприан (Керн), еп. Вениамин (Милов), преп. Иустин (Попович), Д. Кинлоу, Н.С. Арсеньев и др.) литературы.

В работе используется комплексная методология, в частности, культурно–исторический, историко–генетический, сравнительно–исторический, структурно–типологический, системный и биографический **методы** исследования. Обоснуем применение некоторых методов:

1) культурно–исторический подход подразумевает рассмотрение творчества Ф.М. Достоевского в контексте той исторической эпохи и того культурного контента, в рамках которых жил и творил писатель. Отметим, что метод контекстуального анализа подразумевает обращение как внешнему (Запад), так и к внутреннему (Россия) культурно–историческим контурам эпохи;

2) историко–генетический и историко–сравнительный методы базируются на принципе историзма, предполагающего рассмотрение всякого явления в его развитии и становлении, а также принцип сравнения и сопоставления, применение которых позволяет «вскрывать сущность изучаемых явлений и по сходству и по различию присущих им свойств, а также проводить сравнение в пространстве и времени, т.е. по горизонтали и вертикали»⁹. Структурно–компаративистский анализ текстов Достоевского позволяет проследить генезис и эволюцию антикатолических воззрений писателя, а также ее оригинальные черты в сопоставлении с авторами–предшественниками и авторами–

⁹ Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. С. 173.

современниками. Типологизация в данном случае отвечает принципу историзма и требованиям контекстуального подхода к объекту исследования.

3) Историко–системный подход реализуется посредством конкретизации проблематики исследования, детализации анализируемого материала и последующей систематизации полученных выводов, что позволяет выделить и рубрицировать существенные черты антикатолической полемики Ф.М. Достоевского.

В рамках данного исследования автор, посредством обращения к фундаментальным основам мировоззрения писателя и, в частности, к его антикатолическим воззрениям, стремится, выражаясь словами М.М. Бахтина, «показать в Достоевском Достоевского»¹⁰. Антикатолицизм писателя базировался на аргументах богословского, историософского и геополитического характера, в связи с чем антикатолическая полемика Достоевского представлена нами как объемный и сложный, комплексный феномен, включающий в себя целый спектр сюжетов, направлений, тем и подтем. Сказанное Э.М. де Вогиоэ о Достоевском в данном контексте приобретает особое значение: «слова, которые вы читаете на бумаге, кажутся написанными не в длину, а в глубину»¹¹. Poleмика Достоевского с католичеством, на первый взгляд, может показаться чем-то лишним и избыточным, или же немотивированным и надуманным, а потому – в корне ошибочным. Однако сам Достоевский так не считал, полагая, что от разрешения проблематики «католического вопроса» зависят дальнейшие судьбы России, Европы и христианства. Достоевский, противопоставляя католицизм и православие, Россию и Запад, Христа и антихриста, прозревает глубинные основания этой цивилизационной, экзистенциальной контрверзы. За радикальной риторикой скрываются не менее радикальные

¹⁰ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 13.

¹¹ Вогиоэ М. де. Современные русские писатели. Толстой – Тургенев – Достоевский / Пер. с фр. В. П. Бефани. М.: Типография В.Ф. Рихтер, 1887. С. 15.

по своему значению смыслы. Помочь выявить и дешифровать, объяснить эти смыслы, на наш взгляд, может концепция «многокруговости» Ю.Г. Кудрявцева, применяемая к творчеству и мировоззрению Достоевского в целом: «Многокруговость – это не столько широта охвата жизни, сколько проникновение в ее глубину. Это степень постижения глубинных слоев бытия. В пределе художественное произведение может достичь обобщений третьего круга. Но может ограничиться и первым. Первый круг – это проблематика сего дня, второй – проблематика временного, третий – вечного»¹². Исследование выстраивается на основании трех выделенных нами кругов или трех глубинных измерений антикатолического дискурса Достоевского: геополитическом, историософском и христологическом. Каждый круг соотносится друг с другом, при этом христологическая проблематика является основополагающей и определяющей, концепции историософии и вопросы геополитики носят по отношению к ней подчиненный и второстепенный характер. Вместе с тем, анализ творчества Достоевского базируется на подходе, который можно условно назвать «методом Померанца». В книге «Открытость бездне. Встречи с Достоевским» Г.С. Померанц отмечает, что все романы Достоевского обладают внутренним единством и целостностью: «Ни один из них не может быть понят сам по себе, но только в перекличке, в диалоге. В этой перекличке выстраиваются какие-то новые отношения, новые притяжения и отталкивания, может быть, не менее существенные, чем сюжетно выявленные»¹³. Наличие внутренней взаимосвязи романов Достоевского, акцентированное Померанцем, позволяет рассматривать антикатолическую полемику автора в ее динамике и развитии, преломлении в многочисленных текстах писателя. Подобный опыт интерпретации и систематизации исследуемого материала позволяет по-новому взглянуть на

¹² Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 21–22.

¹³ Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 201–202.

фундаментальные, определяющие творчество писателя основы мировоззрения Достоевского.

На защиту выносятся следующие положения:

- 1) Генезис антикатолической полемики Достоевского восходит к первой половине 1860-х гг., ознаменованных рядом масштабных международных военно–политических кризисов – «римского» «польского» вопросов. Во многом именно *геополитический фактор* послужил триггером к оформлению устойчивого неприятия Достоевским католичества как деструктивной политико–идеологической силы, враждебной православной России. Оценка «римского вопроса» и польского восстания 1863–1864-х гг. отразилась в деятельности Ф.М. Достоевского как редактора и автора журналов «Время» и «Эпоха».
- 2) В 1870-е гг. геополитическое измерение антикатолической полемики писателя отразилось в убежденности Достоевского в грядущем всемирном/всеевропейском клерикальном заговоре Ватикана, острие которого также напрямую угрожало Российской империи. Анализируя нестабильную политическую обстановку во Франции, Испании и Италии, писатель приходил к выводу о формировании европейской «католической лиги» во главе с римским понтификом, который, в свою очередь, параллельно устанавливал связь с революционным социалистическим движением. Двойная угроза России – со стороны социалистов–революционеров и формирующейся «католической лиги» – осмыслялась Достоевским в связке с проблематикой «католического вопроса».
- 3) *Историософский пласт* полемики Достоевского с католицизмом базируется на противопоставлении католической «римской идеи» и православной «русской идеи», выступающих в качестве двух

мессианских глобальных контрпроектов. Претензии понтификов (в т.ч. папы Пия IX) на самообожествление и всемирное господство художественно преломились в публицистике (в «Дневнике писателя»), а также в романах «Бесы» и «Братья Карамазовы».

- 4) «Русская идея» Ф.М. Достоевского, глубоко отраженная в его публицистике и романистике, в контексте «большого времени» продолжает мессианскую традицию автохтонной русской культуры, восходя, в частности, к концепции Руси как Нового Израиля и идеологеме «Москва–Третий Рим». Мессианский мотив обостряет характер антикатолической полемики и делает, согласно Достоевскому, столкновение православия и апостасийного католицизма неизбежным.
- 5) Центральным и системообразующим элементом всей архитектуры антикатолической полемики Достоевского становится *христологический аргумент*, включающий в себя апостасийный, апокалиптический и антрополатрийный аспекты. Отречение от Христа, подмена Христа папой–антихристом и сотворение из римского понтифика земного бога – вот три главных тезиса всей антикатолической полемики Достоевского, воплотившиеся в ключевых мотивах «Дневника писателя», в системе образов и сюжетике «Братьев Карамазовых».
- 6) Христологический аргумент имеет в творчестве Достоевского помимо вербальной также и визуальную формы выражения. Живописный экфрасис в романах «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы», а также в повести «Кроткая», содержит важный антикатолический подтекст.
- 7) Резюмирующее значение для всей антикатолической полемики писателя имеет притча Ивана Карамазова «Великий инквизитор», в концептуальном основании которой заложена предельная

контроверза России и Запада, католицизма и православия, Христа и Антихриста. В антиномическом соположении образов Зосимы и инквизитора Достоевский сталкивает сущностные положения «русской идеи» и «римской идеи»: христократия / иерократия, любовь Христова / воля (власть), духовное преображение / внешнее воздействие, всецерковность / панэтатизм, соборность / авторитет, братство / владычество. В притче о Великом инквизиторе как в фокусе сходятся все три пласта антикатолической полемики – геополитический, историософский и христологический. Именно поэтому «Легенда» должна рассматриваться, согласно авторскому замыслу, прежде всего как концептуальная *summa summarum* аникатолического дискурса Достоевского.

Комплексная методология, примененная к достаточно широкой эмпирической базе, позволила решить поставленные в исследовании задачи и сделать ряд научно обоснованных выводов, имеющих **высокую степень достоверности**.

Результаты работы апробированы в докладах на следующих международных и всероссийских научных конференциях:

- 1) XXIX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ (Москва, январь–март 2019 г.)
- 2) Международная научная конференция молодых ученых «Грибоедовские чтения – 2022» (Москва, апрель 2022 г.)
- 3) XIV Международная научно-практическая конференция «Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере» (Москва – Пенза, 21–22 ноября 2022 г.)
- 4) Круглый стол в Общественной палате Российской Федерации: «Молодой ученый: научный старт» (8 февраля 2023 г.)

- 5) Международный Грибоедовский форум – 2023 (Москва, 23-24 октября 2023 г.)
- 6) XVI Международная научно-практическая конференция «Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере» (Москва – Пенза, 15–16 ноября 2023 г.)

Результаты исследования опубликованы в 7 изданиях, из них: пять изданий входят в перечень ВАК РФ, два издания – в перечень РИНЦ. Некоторые аспекты представленного исследования нашли отражение в следующих публикациях:

Перечень ВАК РФ:

- 1) Юдахин А. Достоевский и «Римский вопрос» (1862–1865 гг.) // Вестник ПСТУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2019. № 84. С. 51–65.
- 2) Юдахин А. Полемика Ф. М. Достоевского-журналиста с католицизмом: к постановке проблемы // Litera. 2023. № 5. С. 125–142.
- 3) Юдахин А. «Не всегда война бич, иногда и спасение»: философия войны Ф.М. Достоевского // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология и искусствоведение». 2022. Вып. 4 (307). С. 104–114.
- 4) Юдахин А. «Знаете ли, я думал отдать мир папе...»: антикатолический пласт романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Неофилология. 2023. № 35. С. 573–581.
- 5) Юдахин А. «Мертвый Христос» Гольбейна в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: христологический и антикатолический дискурсы // Вестник Московского Университета. Серия 9: Филология. 2023. № 6. С. 102–111.

Перечень РИНЦ:

- 1) Юдахин А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в эпистолярной (1867 – 1872) и художественном творчестве (романы

«Идиот» и «Бесы») // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере [Текст]: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 21–22 ноября 2022 г.) / отв. ред. Д.Н. Жаткин, Т.С. Круглова. Москва – Пенза, 2022. С. 162-179.

- 2) Юдахин А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в журнале «Гражданин» (к проблеме всемирного клерикального заговора) // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере [Текст]: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 15–16 ноября 2023 г.) / отв. ред. Д.Н. Жаткин, Т.С. Круглова. Москва – Пенза, 2023. С. 88–103.

Структура исследования обусловлена поставленными целью и задачами. Настоящее диссертационное исследование включает в себя три главы, разделенные на параграфы, заключение и список литературы. Первая глава посвящена геополитической проблематике антикатолической полемики Ф.М. Достоевского. В рамках первой главы рассматриваются наиболее важные политические сюжеты, повлиявшие на формирование резко негативного отношения писателя к католицизму: «римский» и «польский» вопросы, а также формирование всемирного/всеевропейского клерикального заговора. Во второй главе представлены результаты анализа историософской составляющей антикатолического дискурса Достоевского, в частности, определена источниковая база антикатолической полемики, а сама полемика рассмотрена в контексте «большого времени» русской литературной традиции и полемической традиции протестантизма; отдельное внимание уделено проблематике «Восточного вопроса» как важному фактору, раскрывающему историософское содержание полемики Достоевского с папством и католицизмом. Третья глава посвящена христологическому аргументу как системообразующему элементу антикатолической полемики

Достоевского, имеющему три тематических аспекта: апостасийный, апокалиптический и антрополатрийный. В третьей главе анализируется как вербальное содержание полемики, так и ее визуальное выражение в художественном творчестве Ф.М. Достоевского.

ГЛАВА 1. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

1.1. «КАТОЛИЧЕСКИЙ ВОПРОС» КАК ФАКТОР ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЭПОХИ

XIX век является ключевой эпохой в отечественной истории. Именно в XIX столетии происходит небывалое раскрытие творческого потенциала русского народа, окончательное оформление национальной литературной, художественной и музыкальной традиций¹⁴. Однако данное столетие является еще и периодом непрекращающихся дискуссий об исторических путях и перспективах развития России. Победа над Наполеоном и изгнание Великой армии из пределов Российской империи послужили толчком к очередному витку эпохального спора о России, который, по замечанию протопресвитера А. Шмемана, составляет «одно из постоянных измерений русской истории»¹⁵. В книге «Русская идея» (1946) Н.А. Бердяев отмечает: «Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба»¹⁶.

Историософские дискуссии в России концентрировались, прежде всего, на проблемах взаимоотношения русского и западного миров¹⁷. Отечественные интеллектуалы осмыслили самобытность России или же,

¹⁴ Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: *Юдахин А.* «Не всегда война бич, иногда и спасение»: философия войны Ф.М. Достоевского // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология и искусствоведение». Вып. 4 (307), 2022. С. 104–114.

¹⁵ *Шмеман А., протопресв.* Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода. 1970-1971. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2017. С. 20.

¹⁶ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 46.

¹⁷ *Там же.* С. 37.

напротив, ее цивилизационную несамостоятельность, в контексте постоянного диалога/полемики с Западом. В результате постепенной поляризации русской мысли в 1830-1840-е гг. в ее недрах формируются два идеологических течения, во многом определивших вектор дальнейшего развития национальной культуры и ход русской истории: западничество и славянофильство. Оба направления, имея общий предмет рефлексии – русский менталитет, русский культурный код, логику исторического развития России – приходили к диаметрально противоположным выводам. Решающее влияние на формирование оригинальных историсофских концепций западников и славянофилов оказал религиозный, а точнее, конфессиональный аспект вопроса. Именно он выходит на первый план зарождавшейся дискуссии. Данное обстоятельство позволит позднее протоиерею Г. Флоровскому констатировать, что различие России и Европы отечественными авторами «от начала было опознано как *различие в религиозной судьбе*»¹⁸.

В представлении, как западников, так и славянофилов, репрезентантами Европы и России выступали католическое и православное вероисповедания, сопоставление которых в полемическом контексте встречается в трудах авторов обоих направлений. Спор о России приобретал явные черты спора о вере, от исхода которого напрямую зависел дальнейший вектор развития российского государства. Эта взаимосвязь идеологической дискуссии интеллектуалов и политики государственной власти в какой-то момент оказалась неизбежной. После того, как в 1836 году П.Я. Чаадаев, тогда виднейший идеолог западничества, согласно распоряжению императорского правительства был объявлен сумасшедшим и помещен под домашний арест, государственная власть оказалась, пусть и таким экстраординарным образом, напрямую вовлечена в ход историсофской полемики западников и славянофилов. Активным участником этой полемики

¹⁸ Флоровский Г.В., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 315.

станет с начала 1860-х гг. Ф.М. Достоевский, писатель и публицист, автор концепции «почвенничества» – своеобразной *via media*, идейной альтернативы, исключавшей крайности западничества и славянофильства.

Вместе с тем проблематика «католического вопроса»¹⁹, как обозначит ее позднее сам Достоевский, не ограничивалась лишь теоретическими дискуссиями, но имела также практическое выражение. С начала XIX столетия в высших слоях российского общества все большей популярностью стала пользоваться идея филокатолицизма, оппонировавшая официальной православно-имперской идеологии. Тайную конверсию в католицизм осуществляют представители таких знатных дворянских фамилий, как Голицыны, Гагарины, Толстые, Ростопчины, Трубецкие, Шуваловы и пр. Среди конвертантов особо выделяются: С.П. Свечина – бывшая фрейлина императрицы Марии Федоровны и хозяйка влиятельного парижского салона; князь И.С. Гагарин – священник-миссионер и член ордена иезуитов; профессор Московского университета В.С. Печерин, впоследствии католический монах, писатель и мемуарист. Несмотря на то, что мотивы перехода в католицизм могли различаться (следование моде, увлечение католической мистикой и духовной жизнью / сознательный протест, религиозное диссидентство), главной целью большинства российских католиков, как отмечают исследователи, оставалось «желание увидеть христианский мир объединённым в Единую Католическую (вселенскую) Церковь»²⁰. Наряду с католическим экуменизмом многим конвертантам присуще резко негативное, гипертрофированно-критическое восприятие православия и Православной Российской Церкви.

¹⁹ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 25 Л., 1983. С 145. Далее ссылки на 30-томное академическое полное собрание сочинений писателя (Л., 1972–1990) даются в скобках после цитаты: первая цифра указывает том, вторая – страницу.

²⁰ Копылов А.Н. Католическая Церковь в России (конец IX – начало XXI вв.). М: Издательство «Спутник+», 2012. С. 163. URL: <https://portal.uralsky-missioner.ru/wp-content/uploads/2018/02/Копылов-А.Н.-Католическая-Церковь-в-России-конец-IX-начало-XXI-вв.-2012.pdf> (Дата обращения: 15.11.2023).

К примеру, С.П. Свечина писала: «Заслуживает внимания полная и абсолютная бесплодность восточной церкви после раздела. В то время, как она составляла целое с всемирной церковью, она производила великих талантами, доблестями и знаниями епископов. После отделения от Запада, самим этим фактом, она была ввергнута в глубокую тьму»²¹. В свою «Записную книжку» декабрист М.С. Лунин, также тайный католик, заносит следующую мысль: «Всякий, кто хочет быть спасен, прежде всего должен исповедовать католическую веру, и если кто не будет блюсти ее в полноте и неприкосновенности, то несомненно навеки погибнет»²². В более резкой форме отзывается о Русской Церкви князь–священник И.С. Гагарин: «Русская церковь — не отечественная, как вы полагаете, а просто церковь казенная, а казенная церковь еще хуже, нежели казенные фабрики ... вот почему эта церковь, несмотря на всю поддержку правительства, разлагается и распадается ... Эта церковь никого удовлетворить не может, кроме тех, которые остаются в ней по привычке или по неведению и от нее ничего не требуют, кроме внешней обрядности»²³.

Уже упомянутый П.Я. Чаадаев критиковал Православную Церковь в Российской Империи за социальную пассивность и инертность, на контрасте отмечая благотворное влияние папского католицизма на европейское общество: «...римские первосвященники первые вызвали уничтожение рабства в области подчиненной их духовному управлению. Почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему русский народ подвергся рабству лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть православная Церковь объяснит это явление»²⁴. Подчеркнем на примере Чаадаева, что филокатолицизм и

²¹ Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 62.

²² Цит. по: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. С. 55.

²³ Цит. по: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. С. 67.

²⁴ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма В 2-х т.: т. 1.. М.: Наука, 1991. С. 347

западничество, в контексте полемики со славянофилами и официальной имперской идеологией (триада С.С. Уварова), оказались концептуально созвучны в критике православия и Русской Церкви. Фактически филокатолицизм становится религиозно-конфессиональным эквивалентом идеологии западничества. Западники-филокатолики «не видели достоинств православия и имели склонность к преувеличению недостатков русской церкви»²⁵, своими действиями и риторикой дискредитировали православие, а также уклад православно-имперской России, тем самым, желая того или нет, нанося серьезный репутационный урон государственной системе Российской Империи. Кризис доверия власти, усугубленный проигрышем в Крымской войне (1853–1856), равно как и очерченные в эпоху Великих реформ проблемы взаимоотношения власти, элиты и народа²⁶, оказались теми вызовами, с которыми Империя столкнулась уже во второй половине XIX столетия.

Вместе с тем католическая проблематика, игравшая заметную роль в историософских дискуссиях (западники/славянофилы), а также в личной жизни представителей высшего сословия (конвертанты), при масштабировании, обрела отчетливое политическое звучание как в пределах Российской Империи (внутренняя политика), так и за рубежом (внешняя политика). В результате третьего раздела Речи Посполитой (1795) Пруссией, Австрией и Россией, польский народ окончательно потерял государственный суверенитет, а территории Литвы, Белоруссии, а также часть Польши, некогда принадлежавшие Речи Посполитой, были включены в состав Российской империи. На Венском конгрессе по инициативе императора Александра I было принято решение о создании Царства Польского, пользовавшегося широкими правами автономии в составе Российской империи: Царство имело собственную конституцию,

²⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 50.

²⁶ Сергейцев Т., Куликов Д., Мостовой П. Идеология русской государственности. Континент Россия. 2-е издание, дополненное. СПб.: Питер, 2021. С. 199.

регулировавшую ее правовой статус в рамках имперского законодательства, двухпалатный сейм, собственные законодательные и исполнительные органы власти, польскую администрацию, национальную армию, польский язык признавался не только языком общественной и политической жизни региона, но и получал статус государственного²⁷

Тем не менее, в 1830 г. в Царстве вспыхнуло национальное восстание, после подавления которого, в феврале 1832 г. император Николай I отменил конституцию и урезал автономию Царства Польского. В эмиграции оказалось свыше 10 тыс. поляков, большая часть которых придерживалась демократических убеждений и стремилась всеми силами способствовать скорейшему обретению Польшей независимости. Более того, польские политические эмигранты не отказались и от идеи восстановления Польши в пределах до 1772 г., о чем свидетельствует заявление главы аристократической эмигрантской партии «Отель Ламберт» князя А. Чарторыйского²⁸. Как аристократическое крыло политической эмиграции, готовое пойти на компромисс с российским правительством при условии восстановления конституционного строя в Царстве Польском, так и демократическое крыло, революционно настроенное по отношению к российской власти, вели активную антироссийскую пропаганду в Европе и в замиренной Польше. Следовательно «польский вопрос», возникший в Александровскую эпоху, в период правления императора Николая I был не разрешен, а лишь заморожен. Это, в свою очередь, привело к тому, что спустя всего тридцать лет на западе Империи вновь вспыхнуло очередное кровавое польское восстание 1863-1864-х гг. Католическая Церковь в лице местных польских иерархов, священников и монахов приняла самое активное участие в подготовке и ходе восстания. Неоднозначная позиция папы Пия IX

²⁷ *Фалькович С.М.* Постановления Венского конгресса 1815 г. по польскому вопросу и отношение к ним польского общества // *Славянский мир в третьем тысячелетии.* № 10, 2015. С. 102–103.

²⁸ *Фалькович С.М.* Постановления Венского конгресса 1815 г. по польскому вопросу и отношение к ним польского общества. С. 107.

по поводу восстания расценивалась как непрямая поддержка революционеров, «католический вопрос» непосредственно вбирал в себя «польский вопрос», по крайней мере, российской правительство интерпретировало сложившуюся кризисную ситуацию именно так.

«Католический вопрос» как комплексный деструктивный фактор внутривосточной жизни Российской империи имел также серьезный внешнеполитический аспект. Вторая половина XIX столетия в Европе отмечена целой серией международных конфликтов, военных столкновений и вооруженных восстаний, таких, как, например, уже упомянутое польское восстание 1863-1864-х гг., австро-датско-прусская война (1864), австро-прусская война (1866), франко-прусская война (1870-1871), апрельское восстание в османской Болгарии (1876), русско-турецкая война (1877-1878). Как отмечают исследователи, «все эти военно-политические столкновения наряду с формировавшимся блоковым мышлением ("Союз трех императоров", Двойственный союз) не только кардинальным образом изменили расстановку сил в Европе, но и сделали неизбежным наступление следующего исторического фазиса – общеевропейской войны, которая действительно состоялась и переросла в I Мировую войну (1914-1918)»²⁹. Особое место среди всех вышеперечисленных конфликтов занимает т.н. «римский вопрос» – затяжной политический и военный конфликт на Апеннинском полуострове, кульминационной стадией которого стало упразднение Папской области и объединение Италии в единое государство (1870).

Катастрофическое поражение папы Пия IX в политической плоскости компенсировалось победой понтифика и его сторонников-ультрамонтанов в плоскости доктринальной. В 1870 г. I Ватиканский Собор утвердил догматическую конституцию «Pastor Aeternus», в которой содержалось учение о непогрешимости, или, точнее, безошибочности (Infallibilitas)

²⁹ Юдахин А.А. «Не всегда война бич, иногда и спасение»: философия войны Ф.М. Достоевского // Вестник АГУ. Выпуск 4 (307), 2022. С. 105.

официальных определений папы римского, затрагивающих вопросы веры и нравственности. Догмат о папской непогрешимости, формально относившийся исключительно к вероучительной сфере, на самом деле, имел мощный политический потенциал. Неслучайно вскоре после окончания I Ватиканского Собора в Германской Империи по инициативе рейхсканцлера О. фон Бисмарка была начата политика жесткой конфронтации с Римско-Католической Церковью, получившая в историографии наименование «Kulturkampf». Догмат о папской непогрешимости Бисмарком, как и многими другими современниками в Европе и России, в том числе Ф.М. Достоевским, рассматривался как декларация притязаний папского Рима на всемирное политическое господство. Таким образом, «римский вопрос» выходил за границы Италии и оказывался включенным в религиозную и политическую повестку жизни не только европейских государств, но и Российской империи, соседствовавшей с крупной католической державой (Австро-Венгрия) и имевшей многочисленное население католического вероисповедания.

Все вышеприведенные обстоятельства однозначно свидетельствуют о том, что «католический вопрос» в России XIX века, особенно второй его половины, являлся актуальной повесткой не только историсофских дискуссий о судьбе и исторической миссии России, но и, собственно, имперской политики, причем как на внешнем, так и на внутреннем ее контуре. Ф.М. Достоевский наследует полемике западников и славянофилов, принимает в ней активное участие, делая особый акцент именно на религиозно-конфессиональном разрезе дискуссии. «Католический вопрос» попадает в поле зрения Достоевского в начале 1860-х гг., с тем, чтобы стать существенно важным аспектом формирующийся оригинальной историсофской системы мировоззрения писателя. Достоевский вступает в заочную полемику с филокатоликом П.Я. Чаадаевым и русскими католиками князем И.С. Гагариным и В.С. Печериным. События «римского вопроса» и

«польского вопроса» находят свое отражение в редактируемых братьями Достоевскими журналах «Время» (1861-1863) и «Эпоха» (1864-1865). На протяжении 1860-1870-х гг. Достоевский внимательно анализирует проблематику «католического вопроса», неоднократно обращается к личности папы Пия IX, ставшей для писателя своеобразной персонификацией католической идеи всемирного владычества. Это может вызвать удивление, но свое мнение русский писатель высказывает и по поводу главного доктринального постановления I Ватиканского Собора. Католическая тема в то или иной вариации звучит практически во всех романах «великого пятикнижия». Писатель, инкорпорируя католическую проблематику в пространство романного мира, придает «католическому вопросу» статус факта и, одновременно, фактора литературной жизни России второй половины XIX века. Вместе с тем, свое отношение к католицизму и папству Достоевский высказывает и напрямую, от первого лица, в рамках уже публицистического жанра на страницах «Дневника писателя» в составе журнала «Гражданин» (1873) и в качестве одноименного моножурнала (1876-1877, 1880-1881). Кроме того, «католический вопрос» в различных его вариациях присутствует в эпистолярном и дневниковом наследии автора.

Будущее христианства, России и Европы Достоевский прозревает и осмысляет сквозь призму взаимоотношения русского православия и папского католичества. Этот конфессиональный вектор мысли прослеживается, начиная с дневниковых заметок первой половины 1860-х гг. вплоть до притчи Ивана Карамазова «Великий инквизитор» в последнем романе писателя «Братья Карамазовы» (1879-1880). Таким образом, антикатолический пафос писателя, составляющий константную черту и оригинальный феномен мировоззрения писателя, проходит красной нитью через все позднее творчество Достоевского. Антикатолический дискурс по-своему вписывается в публицистику и романы писателя, придавая им особый религиозный и историософский смысл.

В 1886 году во Франции выходит в свет книга дипломата, писателя-путешественника и литературного критика виконта де Вогюэ «Le roman russe», через год переведенная на русский язык и опубликованная в Российской империи под названием «Современные русские писатели: Толстой – Тургенев – Достоевский» (1887). Эта книга – интересное свидетельство эпохи, заметки современника и очевидца описываемых событий. Вогюэ, лично знакомый с Достоевским, фиксирует то уникальное положение, которое занимал автор «Дневника писателя» и «Братьев Карамазовых» в духовной и общественной жизни России 1870-х гг.: «Этот писатель ... сделался идиолом большей части русской молодежи, она не только лихорадочно ожидала его романов, его журнала, но она обращалась к нему как к духовному руководителю, требуя от него доброго слова, помощи в духовных скорбях. В последние годы главный труд Федора Михайловича состоял в ответах на груды писем, которые приносили ему отголоски неведомых страданий»³⁰. Вогюэ, во многом несогласный с Достоевским, вынужден, тем не менее, признать то огромное влияние, которое писатель оказывал на общественные настроения Империи: «Нужно было жить в России в течение этих смутных годов, чтобы понять влияние, какое он имел на мир "бедных людей", отыскивающих новые идеалы, на классы, не составляющие более народа, но не дошедшие еще до буржуазии»³¹.

Однако влияние Достоевского на умонастроения российского общества не ограничивалось лишь кругом, пускай и широким, «бедных людей» и пытавшихся обрести себя и почву под ногами «лишних людей», о чем писал Вогюэ. Среди читателей и почитателей творчества писателя – члены императорской фамилии. Личное знакомство в конце 1870-х гг. с цесаревичем Александром Александровичем, цесаревной Марией Федоровной, молодыми великими князьями Сергеем Александровичем и Константином Константиновичем означало «непосредственное включение

³⁰ Вогюэ М. де. Современные русские писатели. Толстой – Тургенев – Достоевский. С. 68.

³¹ Там же.

Достоевского в сфере высокой политики»³². Тема «Достоевский и политика» до сих пор остается спорной и неоднозначной в среде историков и литературоведов. Тем не менее, следует констатировать, что наряду с Достоевским-писателем и Достоевским-журналистом существовал и Достоевский-политик. Л.П. Гроссман пишет: «В беседах с представителями династии, в общении с министрами, в очередных выпусках "Дневника писателя", наконец в своих общественных романах Достоевский становится своеобразной и крупной политической силой: активным деятелям момента он вырабатывает общие философские идеи, во имя которых возможно проведение той или иной практической меры»³³. Упоминание ежемесячного журнала Достоевского «Дневник писателя» как одного из основных инструментов политического воздействия – не случайно. В Российской империи, абсолютной монархии, не имевшей представительных учреждений, газеты и журналы «заменяли собою парламенты, партии, конституции, самую политическую борьбу»³⁴. Вместе с тем последние романы Достоевского также имели, хотя бы частично, политический характер, поскольку адресовали власти и обществу определенное политическое послание: роман-трагедия «Бесы» написан в антиреволюционном и антинигилистическом ключе, а роман «Братья Карамазовы» содержит заветные идеи писателя о претворении государства в Церковь. Таким образом, в 1870-е гг. Достоевский оказывается включенным в политическую повестку дня сразу в двух плоскостях – публицистической и литературной, одновременно составлявших две грани творчества писателя.

Весьма распространенным заблуждением является тезис о том, что Достоевского–публициста возможно и даже необходимо отделить, сепарировать от Достоевского–художника, поскольку в рамках

³² Волгин И.Л. Последний год Достоевского. М.: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2017. С. 286.

³³ Гроссман Л. Достоевский-реакционер. М.: Common place, 2015. С. 10.

³⁴ Волгин И.Л. Колеблюсь над бездной. Достоевский и русский императорский дом. М.: Центр гуманитарного образования, 1998. С. 15.

публицистического высказывания Достоевский скомпрометировал себя националистической, шовинистической, имперско-экспансионистской, милитаристской и пр. риторикой. Критическое и даже враждебное отношение современников к «Дневнику писателя», а также советских литературоведов к публицистике Достоевского подробно представлено и проанализировано И.Л. Волгиным в книге «Ничей современник. Четыре круга Достоевского» (2019). Весьма показательными в этом смысле являются слова Н.А. Бердяева: «временами он срывался, в "Дневнике писателя" он высказывал очень банальные консервативные политические взгляды. Многое в "Дневнике писателя" совсем не соответствует духовной глубине его романов»³⁵. Подобное оценочное суждение, на наш взгляд, не только не соответствует действительности, но и дезориентирует читателей Достоевского, исключая саму возможность целостного восприятия творчества писателя. Сейчас же заметим, что журналистикой Достоевский занялся гораздо раньше «Дневника писателя».

В первой половине 1860-х гг. писатель вместе с братом М.М. Достоевским издает и редактирует литературно-политические журналы «Время» (1861-1863) и «Эпоха» (1864-1865). Подчеркнем: в органе братьев Достоевских политическая тематика, наряду с литературной, заявлена в качестве ведущей. Именно в этот период Достоевский начинает интересоваться вопросами *геополитики*. И именно в рамках геополитической проблематики в поле зрения Достоевского впервые возникает (анти)католическая тема. На первую половину 1860-х гг. в Европе пришлось три вооруженных конфликта: продолжавшееся объединение Италии и связанный с этим военно-политический кризис, получивший наименование «римский вопрос»; польское восстание (1863–1864), затронувшее западные рубежи Российской империи; австро-пруссско-датская война (1864). Исключая последнее столкновение, именно «римский вопрос» и «польский

³⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 145.

вопрос» как раз и стали теми геополитическими конфликтами, на фоне которых ускоренно оформлялись антикатолические взгляды Достоевского.

Прежде чем перейти к рассмотрению следующих существенно-важных для антикатолического дискурса Достоевского сюжетов («римский вопрос» и «польский вопрос»), сделаем несколько важных методологических замечаний. Анализ рецепции Достоевским обоих сюжетов осуществляется нами на основе принципов историзма и контекстуального подхода. Достоевский формулировал свое отношение к католицизму на основе множества фактов и источников – в том числе журналистского характера. Газеты и журналы печатали известия из-за границы, подробно анализировали происходящее, как в Российской империи, так и в Европе. Многочисленные авторы – философы, писатели и публицисты отозвались на польское восстание 1863-1864-х гг. и Достоевский – не исключение. При рассмотрении «римского вопроса» мы опираемся, прежде всего, на газетные и журнальные публикации, помогающие восстановить фактологическую канву конфликта, при анализе рецепции Достоевским проблематики «польского вопроса» – обращаемся к позиции идейно близких писателю авторов-славянофилов. При этом в обоих случаях мы даем развернутый исторический комментарий к тому, что происходило в Италии и российской Польше в означенный период.

Скажем теперь несколько слов о журналах братьев Достоевских и о деятельности Достоевского-журналиста. С января 1861 г. журнал «Время» не только входит в число толстых петербургских журналов, но и начинает соперничать по популярности с такими периодическими изданиями, как «Отечественные записки» и «Русское слово», занимая по количеству подписчиков третью позицию по отношению к абсолютным лидерам – «Современнику» (7000 подписчиков) Н.А. Некрасова и «Русскому вестнику» (5700 подписчиков) М.Н. Каткова³⁶. Приведенные статистические данные уверенно подтверждают слова норвежского исследователя Г. Хетсо о том,

³⁶ *Шилова Н.Л.* Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время». Библиографическая справка. URL: <https://philolog.petrus.ru/filolog/vremja.htm> (Дата обращения: 15.11.2023).

что журналы братьев Достоевских имели «широкое влияние на русскую общественную мысль»³⁷. Известно, что Ф. М. Достоевский принимал самое деятельное участие не только в издании журналов, но также в подборе материалов и их редактировании. По свидетельству самого Достоевского, за два года сотрудничества с журналом «Время» им было написано около ста печатных листов, что, несмотря на возможное преувеличение, свидетельствует о весомом личном вкладе писателя в наполнение журналов публицистическим или же художественным материалом³⁸. Этот факт чрезвычайно важен. Существует целый перечень анонимных статей, опубликованных в журналах «Время» и «Эпоха», который исследователи, прибегая к методу статистико-лингвистического анализа, атрибутируют Достоевскому. После смерти брата в 1864 г. Ф. М. Достоевский возглавляет редакцию журнала «Эпоха», который просуществует еще год и закроется в 1865 г.

Таким образом, Достоевский, активно занимаясь журналистикой на протяжении первой половины 1860-х гг., непосредственно и постоянно соприкасается с тем, что принято называть «репортерским поиском»³⁹ и его основным предметом – фактами и событиями повседневной жизни. Каждодневная фиксация онтологических фактов, т.е. жизненных событий и происшествий в общественно–политическом разрезе составляет собственное содержание публикаций «Политического раздела» журналов братьев Достоевских, которые, на наш взгляд, занимают особое место в формировании антикатолических настроений Ф.М. Достоевского.

Первое критическо–полемическое замечание относительно католицизма Достоевский делает в 1861 г. В примечании к опубликованным в журнале «Время» рассказам французской писательницы графини В. де

³⁷ Хетсо Г. Принадлежность Достоевскому: К вопросу об атрибуции Ф.М. Достоевскому анонимных статей в журналах «Время» и «Эпоха». Oslo: Solum Forlag A.S., 1986. С. 7.

³⁸ Хетсо Г. Принадлежность Достоевскому. С. 10.

³⁹ Дмитровский А.Л. Жанры журналистики // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. № 4., 2014. С. 153.

Гаспарен «Голубятня» и «Бедный мальчик» Достоевский пишет, что автор, при написании произведений, «к сожалению, вдохновлялся более католицизмом, чем евангельским учением» (19, 213). Несмотря на то, что оценка Достоевского коррелирует с содержанием рассказов, она сама по себе, в отрыве от текстов, предстает в качестве определенного маркера, демонстрирующего уже устоявшееся к тому моменту негативное отношение Достоевского к католичеству. Однако до начала 1860-х гг. оно не оформлено, не отрефлексировано а потому не представляет собой продуманной системы взглядов. На формирование осмысленного, устойчивого и резко отрицательного отношения писателя к католицизму оказала влияние, прежде всего, проблематика «римского вопроса» и ее освещение в отечественной журналистике.

1.2. «РИМСКИЙ ВОПРОС» В ФОКУСЕ ВНИМАНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО–ПУБЛИЦИСТА (НА МАТЕРИАЛЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕРИОДИКИ И ЖУРНАЛОВ «ВРЕМЯ» И «ЭПОХА»)

Под термином «римский вопрос» в исторической науке принято понимать многолетний конфликт Папского престола с объединенным итальянским государством, вызванный аннексией последним суверенного Папского государства, и, как следствие, ликвидацией светской власти римских понтификов, произошедшей в 1871 г.⁴⁰ Конфликт был законодательно урегулирован лишь в 1929 г., посредством Латеранских

⁴⁰ Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: *Юдахин А.* Достоевский и «Римский вопрос» (1862–1865 гг.) // Вестник ПСТУ. Серия 1: Богословие. Философия. № 84, 2019. С. 51–65; *Юдахин А.* Полемика Ф. М. Достоевского-журналиста с католицизмом: к постановке проблемы // *Litera.* № 5, 2023. С. 125–142.

соглашений – тем самым был разрешен и «римский вопрос». Временные рамки «римского вопроса» традиционно определяют 1871–1929 гг., однако, генезис противостояния следует отнести к периоду первой половины XIX столетия, в который с особой силой проявилось стремление итальянского народа к национальному и политическому единству, стремление к созданию единого итальянского государства. Таким образом «римский вопрос» являлся лишь одной из важных составляющих более крупного политико-культурного процесса *Risorgimento* (итал. «Возрождение»).

Отправной точкой конфликта следует считать 1848 г.: в апреле 1848 г. римский понтифик Пий IX публично высказался против идеи объединения Италии. Данная реакция была вполне ожидаемой, поскольку политическая консолидация Италии должна была неминуемо привести к ликвидации разрозненных итальянских государств, в том числе и Папской области, являвшейся залогом формальной независимости римских первосвященников. Начиная с этого поворотного момента итальянские патриоты-националисты, объявив римского понтифика предателем родины, начинают активную борьбу с папским престолом. Папа Пий IX, слывший некогда либералом, проводивший в своем государстве прогрессивные реформы, после подавления римской революции 1849 г. установил строгий реакционный режим, опираясь на поддержку французских и австрийских войск⁴¹. Папские провинции были оккупированы австрийскими воинскими контингентами, а Рим находился под охраной французского экспедиционного корпуса. После отвода австрийских войск в 1859 г. в папской провинции Романья вспыхнуло восстание, в скором времени начался мятеж и в соседних папских провинциях – Умбрия и Марке. Таким образом, к 1861 г. римский понтифик удерживал лишь 1/3 своих владений, поскольку восставшие провинции

⁴¹ *Линтнер В.* Италия. История страны. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. С. 213.

вошли в состав Сардинии-Пьемонта, преобразованного в том же 1861 г. в королевство Италия⁴².

Отечественная журналистика внимательно следила за происходящими в Италии событиями. Регулярные репортажи и статьи освещали различные аспекты «римского вопроса». Контент-анализ публикаций журналов братьев Достоевских «Время» и «Эпоха», а также различных еженедельных газет, например, «Голоса» или «Московских ведомостей», позволяет систематизировать весь поступавший материал, посвященный «римскому вопросу», на несколько основных категорий, в которые, в свою очередь, включены сюжеты, события и эпизоды частного и локального характера. Эти категории представляли собой основные медиа-поводы, транслировавшиеся отечественной журналистикой и формировавшие отношение российского обывателя к происходящему на Аппенинском полуострове. Эти категории следующие:

- 1) Личность, поведение и поступки папы римского Пия IX: речи и выступления, богослужения и прочие общественные мероприятия папы, описание его характера и физического здоровья, история понтификата и пр.
- 2) Мероприятия Папского государства: деятельность папского правительства и римской курии, события внутри Папской области, межгосударственная дипломатическая переписка и пр.
- 3) Различные аспекты папско-итальянского конфликта: действия разбойников-«бурбонистов» на юге Италии, провокации рядовых клерикалов и монархистов, заговоры и интриги «антипатриотических» сил в Италии и пр.

Выбор еженедельных газет «Голос» и «Московские ведомости» в качестве дополнительных источников информации продиктован следующими соображениями. Во-первых, обе газеты занимали

⁴² Корелин М.С. Пий IX // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т. / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типо-Литография И.А. Ефрона, 1898.Т. XXIII. С. 781.

исключительное место в отечественной журналистике. «Московские ведомости» были одним из старейших и авторитетных отечественных изданий (с 1756 г.), которое, с 1863 г., под руководством М. Н. Каткова, набирает популярность и становится «интеллектуальным центром право–консервативных сил»⁴³ в Империи. По словам известного публициста Н. П. Гилярова-Платонова, «Московские ведомости», приобретя большое влияние в обществе, «образовали своего рода департамент, в котором обсуждались и готовились к решению важнейшие вопросы по внутренней и внешней политике, – департамент не официальный, с голосом независимым и не властным, но к звукам которого нельзя было остаться глухим..»⁴⁴. Ежедневная петербургская газета «Голос», издававшаяся с 1863 по 1883 гг., также выделялась на фоне остальных печатных изданий. Показательно, что если в 1863 г. у «Голоса» было 4000 подписчиков, то в 1877 г. газета имела уже 22 000 подписчиков и постоянных читателей. Успешная редакционная политика, а также исчерпывающая информативность издания привели к тому, что в 1870-е гг. «Голос» стал «одной из влиятельнейших газет в стране»⁴⁵. Таким образом, выборка именно этих газет продиктована как их исключительной популярностью среди читателей, так и тем исключительным положением, которое упомянутые издания занимали в общественно-политической жизни Империи 1860-1880-х гг. Во-вторых, и это главное, газеты «Голос» и «Московские ведомости» были теми изданиями, с которыми Достоевский не раз взаимодействовал непосредственно и напрямую. Именно на катковские «Московские ведомости» была, главным образом, нацелена публицистическая полемика Достоевского и «Времени»,

⁴³ Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 337.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Голос // Русская периодическая печать (1702—1894): Справочник / Под ред. А.Г. Дементьева, А.В. Западова, М.С. Черпахова. М.: Государственное изд-во полит. Лит-ры, 1959. С. 436–437.

особенно в первый год существования журнала⁴⁶. Кроме того, некоторые, значимые для Достоевского номера газеты «Московские ведомости», как показал опыт реконструкции, находились в личной библиотеке писателя⁴⁷. В газетах «Московские ведомости» и «Голос» братья Достоевский в начале 1864 г. помещают объявления о грядущем выходе журнала «Эпоха»⁴⁸. В февральской книге «Эпохи» за 1865 г. приводится сопоставление взглядов «Московских ведомостей», «Дня» и «Голоса» на судьбу освобожденных по реформе крестьян⁴⁹. Также как с «Московскими ведомостями», с «Голосом» Достоевский также вступает в полемику⁵⁰ уже на страницах «Эпохи». Газету «Голос» Достоевский читает и делает в записных тетрадях пометы относительно заинтересовавшего его материала. Таким образом, мы можем сделать вывод, что Достоевский был хорошо знаком с материалом, публиковавшимся в газетах «Московские ведомости» и «Голос». Фактическое знакомство с материалом, подтверждаемым записными книжками и тетрадями 1860–1865-х гг., может быть также дополнено обоснованным предположением о гипотетической возможности ознакомления Достоевского с материалами и публикациями, о которых писатель ничего не пишет в заметках и записных книжках означенного периода.

В двадцатом томе академического ПСС Ф.М. Достоевского представлены записные тетради и книжки Достоевского за период с 1860 г. по 1865 г. Именно из этих черновых помет и ремарок мы узнаем, что католическая тема в привязке к «римскому вопросу» приковывала пристальное внимание Достоевского. Для удобства контент-анализ записных

⁴⁶ Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время». 1861–1863. М.: Наука, 1972. С. 268.

⁴⁷ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. С. 267–268.

⁴⁸ Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Эпоха». 1864–1865. М.: Наука, 1975. С. 15.

⁴⁹ Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Эпоха». С. 48.

⁵⁰ Там же. С. 224–226.

тетрадей Достоевского будет вестись нами по хронологическому принципу, т.е., собственно, в той последовательности, в которой писатель делал свои пометы и ремарки.

Потеря папских провинций сделала практически невозможными прямые переговоры Римского престола с Итальянским королевством, поскольку принятие последним в свой состав бывших папских земель, воспринималось папой Пием IX как неприкрытый акт агрессии в отношении Папской области. В то самое время как французские дипломаты делали тщетные попытки урегулировать взаимоотношения Рима и Турина, Пий IX обращается с вдохновенной речью к офицерскому составу своего войска, опубликованной в седьмом томе журнала «Время» за 1862 г.

Папа Пий IX, вопреки ожиданиям итальянских патриотов и католиков-либералов, не собиравшись отказываться от светской власти, заявляя по поводу потерянных папских легаций следующее (читаем в журнале «Время»): «эти провинции принадлежат святейшему престолу, во всей своей целостности, и я не уступлю ничего, потому что не имею права покинуть церковные владения, которые составляют ручательство свободы и независимости наместника Христа»⁵¹. Более того, в августовском номере журнала «Время» за 1862 г. приводится речь государственного секретаря Святого Престола кардинала Дж. Антонелли, из которой следует, что папа, прежде своего избрания, и кардиналы, при своем назначении, приносят особую клятву «не уступать ничего из церковной области»⁵².

В записной тетради 1863–1864-х гг. Достоевский делает наброски к политической статье и, среди прочего, констатирует следующее положение: «Между нами и цивилизацией вера. Начало католическое и византийское» (20, 171). Под «цивилизацией» здесь подразумевается Европа, все более и более выступающая в мировоззрении Достоевского в качестве главного

⁵¹ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 2. С. 20.

⁵² Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8. С. 19.

религиозно-культурного, ментального и даже эсхатологического антагониста православной России. Определенно многие идеи в этом ключе Достоевский заимствует у славянофилов, в первую очередь у виднейшего представителя отечественной *Laien Theologie* А.С. Хомякова, автора известных критических статей, опубликованных под названием «Нескольких слов о западных вероисповеданиях». Историчесофские идеи Хомякова, осмысленные и дополненные Достоевским, занимают важное место в мировоззренческой системе писателя.

Влияние Хомякова на полемику Достоевского с католичеством прослеживается также в том, что оба автора постулировали превращение Католической Церкви в государство, преследующее исключительно земные цели. Прельщение третьим дьяволовым искушением, т.е. земной властью, станет одним из генеральных мотивов всей антикатолической полемики Достоевского, писавшего, что римское католичество продало Христа за земное владение (22, 88; 26, 85), обратив все Христово дело лишь в «заботу о земном владении своем и о будущем государственном обладании всем миром» (26, 90). Все эти мысли являются отголосками и продолжением антикатолической полемики известнейшего славянофила А.С. Хомякова, с творчеством которого Достоевский был хорошо знаком.

21 августа 1864 г. Достоевский делает очень важную запись, в которой содержится отсылка сразу к нескольким параллельным сюжетам. Писатель делает заметки на полях относительно статьи «Московских ведомостей» от 19 августа 1864 г. Концептуальная «расшифровка» записи Достоевского показывает наличие в ней как минимум двух известных в то время медиаповодов. Во-первых, Достоевский упоминает о резонансном похищении в Риме еврейского мальчика Иосифа Коена, насильно обращенного в католицизм (20, 189). 30 августа 1864 г. писатель вновь возвращается к этому инциденту: «Коен и католицизм. (Что можно проиграть из-за какого-нибудь Коена). Останется не любовь, а страх» (20, 191). В один из июльских дней

1864 г. в Риме был похищен 10-летний мальчик, подмастерье сапожника Иосиф Коен, обманном путем был похищен католическим священником (см. подборку газетных и журнальных публикаций об инциденте, приведенную в ПСС: 20, 379–380). Мальчика, отторгнутого от семьи, против воли заключили в Институт Оглашенных, а его родителям, в свою очередь, отказали в возможности увидеть своего сына. Похищение ребенка вызвало широкий общественно-политический резонанс. За семью Коенов заступились не только представители еврейской общины города, а также юридический факультет одного из римских университетов, но также и французский посол граф Сартиж. Однако все просьбы папское правительство отвергло. 20 июля 1864 г. Иосиф Коен был лично представлен папе Пию IX в летней резиденции понтифика Кастель-Гандольфо. Когда папа спросил его, будет ли он рад поменять свою прежнюю религию на новую, задобренный лакомствами и конфетами мальчик внезапно залился слезами и попросил отправить его к отцу. Однако родителям мальчика так и не вернули.

Похищение Иосифа Коена, широко освещавшееся российской прессой, было трагическим повторением инцидента Мортары. В июне 1858 г. в Болонье 6-летний сын еврейской четы Мортара Эдгардо, до того тайно крещенный служанкой, по приказу католических прелатов был похищен жандармами, увезен из родительского дома и помещен в монастырь для воспитания в католическом духе⁵³. Папа Пий IX отклонил просьбы о возвращении ребенка в семью, мотивируя отказ соблюдение законов Папской области, согласно которым евреям запрещалось воспитывать детей-христиан. Достоевский, несомненно, знал об инциденте Мортары, равно как знал и об инциденте Коена, поскольку оба происшествия в отечественной прессе часто рассматривались вместе. Мотив «слезинки ребенка» Ивана Карамазова имеет, в данном случае, как бы свою предысторию, доказывая, что Папство не остановится ни перед чем ради достижения своих целей. «Маленькая

⁵³ Слосберг Г.Б. Дела минувших дней. Записки русского еврея: в 2 т.: т. 1. Р., 1933. С. 276.

трагедия» мальчика Коена – яркий журналистский факт, показательное событие, которое Достоевский не мог обойти вниманием.

Следующий сюжет также связан с насилием, но уже в более жестокой форме. Достоевский фиксирует в записной тетради: Католическая Церковь «соединится прямо с революционером и с социалистом – в искренних представителях своих искренно, в неискренних – разбойнически (вроде того, как теперь помогает разбою в Италии), и не иначе как в том и другом случае привнеся в революцию иезуитизм» (20, 189–190). Разбойничьи шайки монархистов-бурбонистов и пропагандистских сил орудовали на территории центральной и южной Италии, причем из раза в раз становилась все более очевидным, что этот бандитизм вдохновляется и поддерживается Римом. В №9–10 журнала «Время» от 1861 г. приведены следующие фрагменты выступления итальянского политика барона Б. Риказоли: «неаполитанские разбои составляют надежду европейской реакции, а европейская реакция устроила главную цитадель свою в Риме»⁵⁴; «копейки, собранные у католиков со всей Земли во имя святого Петра, идут на вербовку разбойников со всей Европы»⁵⁵; «В Риме они записываются публично, получают наставления и благословения, с которыми ... весело идут на грабеж и на убийства»⁵⁶.

Сообщения о грабежах и разбоях реакционных разбойничьих шайк становятся регулярной частью «Политического обозрения» многих газет и журналов на протяжении нескольких лет. Обнаружению роли Католической Церкви в организации, финансировании и духовно поддержке разбоя отводилось особое место. Вот что пишет, к примеру, авторы рубрики в № 21 «Голоса» от 1863 г., ссылаясь на статью из английской газеты «Times»: все более и более становится ясным, что католическое духовенство «подстрекает

⁵⁴ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1861. Т. 5. № 9-10. С. 17.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1861. Т. 5. № 9-10. С. 17.

и поддерживает разбойничество в неаполитанских провинциях. Так, в Кампо–Бассо, где в последнее время неистовствовали разбойники, арестован был архидиакон»⁵⁷, из показаний которого выяснилось, что именно он был «главным начальником разбойников»⁵⁸. Мятежники не только терроризируют местное население на юге Италии, но и постоянно вступают в бой с отрядами полиции и национальной гвардии, о чем сообщается в № 44 «Голоса» от 21 февраля 1863 г.: одна из шаяк «нанесла большие потери отряду национальной гвардии из Чирильяно ... из засады убив до 12 человек»⁵⁹. 28 марта 1863 г. в № 47 «Голос» сообщает о том, что один из разбойничьих отрядов был помещен в монастыре Копка, «где и получал все нужное для своего содержания»⁶⁰. В 1864 г., в № 127 «Голоса», корреспондент «Times», отмечая тот факт, что Папа потворствует и впрямую оказывает поддержку мятежникам, пишет, что Рим, поэтому, сделался «убежищем разбойников»⁶¹ и «прибежищем людоедов»⁶².

«Московские ведомости» также постоянно приводят репортажи из Италии, регулярно обращаясь к теме разбоя реакционных шаяк мятежников. И вновь доказательства покровительства Католической Церкви мятежным отрядам – налицо. В №151 от 11 июля 1863 г. описываются зверства разбойничьих шаяк неких Карузо и Скьявоне, которые, взяв в плен 15 человек, в нарушение обещания, придушили их, как голубей⁶³. Показательно, что убийство сопровождалось боевым кличем: «Да здравствует Рим»⁶⁴, а также следующей формулой осуждения на казнь: «Во имя Пия IX и благословенной Марии Христины, я осуждаю тебя, как заслуживающего

⁵⁷ Новости заграничные // Голос. 1863. № 21. 24 янв. С. 84.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Новости заграничные // Голос. 1863. № 44. 21 февр. С. 176.

⁶⁰ Новости заграничные // Голос. 1863. № 74. 28 марта. С. 296.

⁶¹ Новости заграничные // Голос. 1863. № 127. 23 мая. С. 3.

⁶² Там же.

⁶³ Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 151. 11 июля. С. 4.

⁶⁴ Там же.

смерть»⁶⁵. В № 153 от 13 июля 1864 г. «Московские ведомости» перепечатывают корреспонденцию «Кельнской газеты», которая сообщает о недавнем геновском инциденте, а именно – об аресте пяти пассажиров парохода «Aunis», отплывшего из Чивитта-Веккья в Марсель. Эти пассажиры, на самом деле, были скрывавшимися разбойниками, в свое время отличившимися особой жестокостью. Однако, самое интересное заключалось в том, что при аресте у преступников были обнаружены папские паспорта за собственноручною подписью кардинала Антонелли, государственного секретаря Святого Престола⁶⁶. В № 174 от 10 августа 1863 г. «Московские ведомости» вновь приводят корреспонденцию «Кельнской газеты», сообщавшей о жестокой расправе разбойников Карузо и Скьявоне над отрядом итальянских королевских гусар. Отряд в 30 гусар, проиграв бой у Рендине, оказался практически весь уничтожен мятежниками, среди которых отчетливо были замечены два священника⁶⁷. 22 августа 1863 г. в № 183 «Московских ведомостей» приведена общая статистика жертв разбойничьих нападений: «война против разбойников» с 1 мая 1861 г. по конец марта 1863 г. унесла жизни 307 человек; потери разбойников составили 3451 человек убитыми⁶⁸.

Таким образом, регулярные сообщения о преступлениях разбойничьих шаяк, поддерживаемых Папским престолом, обращали на себя внимание Достоевского, создавая резко отрицательное впечатление как о папе Пие IX, так и о Католической Церкви в целом.

К двум вышеназванным сюжетам примыкает третий, напрямую писателем не артикулированный. Речь идет об «иезуитизме» (20, 190) в революции, о котором пишет Достоевский. Наряду с сообщениями о зверствах мятежных банд, на страницах печати постоянно возникают сообщения об интригах подстрекателей и заговорщиков — сторонников папы

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 153. 13 июля. С. 2.

⁶⁷ Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 174. 10 авг. С. 3

⁶⁸ Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 183. 22 авг. С. 31.

Пия IX и свергнутого короля Обеих Сицилий Франциска II. «Голос» от 2 января 1863 г. пишет об аресте нескольких патеров в Неаполе, подстрекавших «подкупленных простолюдинов поднять реакционные крики близ церкви святой Лучии»⁶⁹. В № 5 от 5 января 1863 г. «Голос» резюмирует, что «во всяком реакционном движении, обнаруживающемся время от времени в Италии, участником является непременно духовенство»⁷⁰. 17 января 1863 г. в № 15 «Голос» сообщает об аресте на папско-итальянской границе княгини Барберини-Шиарра, выступавшей в роли связного между свергнутым королем Франциском II и неаполитанскими легитимистами; в вещах аристократки было обнаружено несколько зашифрованных писем и прошений на имя короля⁷¹. Все перечисленное – лишь малая часть тех сводок, что сообщала о клерикально-легитимистском заговоре в Итальянском королевстве. Конспирация, шифрование, поддельные документы, подкуп и агитация – вот лишь часть тех интриг в пользу Папы и Рима, выдержанных вполне в «иезуитском» духе, о которых не мог не знать Достоевский, регулярно читавший российскую и иностранную прессу.

Папское государство, находившееся в условиях «прогрессирующего процесса внутреннего распада»⁷², к началу 1860-х гг. лишившееся к тому же 2/3 своих территорий, клонилось к закату. В условиях постепенной потери светской власти, тотальной секуляризации и либерализации европейского общества, проникновения либеральных взглядов в среду духовенства, папа Пий IX принимает решение абсолютизировать духовную власть и авторитет епископа Рима⁷³. Тенденция к абсолютизации власти папы нашла горячую поддержку в среде приверженцев идеологии ультрамонтанства, вся богословская суть которой сводилась к трем следующим постулатам: превалирование идеи Церкви как организации над собственно религиозным

⁶⁹ Новости заграничные // Голос. 1863. № 2. 2 янв. С. 8.

⁷⁰ Новости заграничные // Голос. 1863. № 21. 24 янв. С. 17.

⁷¹ Новости заграничные // Голос. 1863. № 15. 17 янв. С. 60.

⁷² Лортыц Й. История Церкви. В 2 т.: т. 2. М.: «Христианская Россия», 2000. С. 358.

⁷³ Гонсалес Л.Х. История христианства. В 2 т.: т. 2. СПб.: «Библия для всех», 2002. С. 267.

содержанием Церкви, смешение понятия «Церковь» и «папа», непререкаемое признание права папы на светскую власть⁷⁴. Папа Пий IX на протяжении 1850–1870-х гг. будет ориентироваться именно на те установки и идеи, которые были сформулированы в рамках ультрамонтантского богословия.

В декабре 1864 г. публикуется папская энциклика «*Quanta cura*». К документу был приложен так называемый Силлабус (*Syllabus errorum*) или «Перечень важнейших заблуждений нашего времени». Силлабус в категорической форме осуждает идеи, порожденные эпохой Просвещения: рационализм, либерализм, социализм, коммунизм, и, среди прочего, принцип отделения Церкви от государства, а также отрицание права римского первосвященника на светскую власть⁷⁵. Заканчивался документ грозным осуждением того заблуждения, согласно которому «римский первосвященник может и должен примириться и вступить в соглашение с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией»⁷⁶. Таким образом, ультрамонтантская линия получила официальную поддержку Рима, а любые проявления свободомыслия в Церкви были строго настрого воспрещены. Одо Рассел, британский посол при Святом Престоле, писал: папа «претендует на безграничное господство и полный контроль над телами и душами всех людей», и добавлял при этом, что понтифик «оказался во главе гигантского церковного заговора против принципов, лежащих в основе современного общества»⁷⁷.

Примерно в таком же духе выдержана и заметка, помещенная в разделе «Политическое обозрение» № 12 журнала братьев Достоевских «Эпоха» за декабрь 1864 г. Обратим на нее особое внимание, поскольку

⁷⁴ Шестакова А. Ретроспективный взгляд на формирование идеологии ультрамонтанизма // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. №2, 2015. С. 79.

⁷⁵ Князева С., Язькова В. Итальянский либерализм в эпоху Рисорджименто // Новый исторический вестник. №4, 2001. С. 8.

⁷⁶ *Syllabus*, или Перечень, заключающий в себе главнейшие заблуждения нашего времени, указанные в консисториальных аллокуциях, энцикликах и иных апостольских посланиях святейшего господина нашего Папы Пия IX. URL: <http://www.unavoce.ru/library/syllabus.html> (дата обращения 05.01.2019).

⁷⁷ Цит. по: Норвич Дж. История папства. М.: АСТ, 2014. С. 520.

исследователями выдвинуто предположение, согласно которому автором всего декабрьского «Политического обозрения» был никто иной, как сам Ф.М. Достоевский, редактор «Эпохи»⁷⁸. В заметке говорится о том, что папа Пий IX, решительно отвергая современные принципы и идеи, фактически требует от европейцев преклонения перед Римско-Католической Церковью, претендующей на контроль не только над конкретными лицами, но и над целыми нациями и государствами⁷⁹. Данное послание (папская энциклика «*Quanta cura*» с приложенным к ней Силлабусом), по мнению автора заметки, «истекает из основных начал римского католицизма»⁸⁰, а потому оно не содержит в себе внутреннего противоречия и представляется вполне логичным. В конце отрывка, посвященного изданию Силлабуса, автор констатирует: папство, осуждающее принцип свободы совести и вероисповедания, оставляющее за собою право употреблять внешнюю силу для подавления противных ей идей, карать телесными наказаниями нарушителей церковных постановлений, лишь вновь показало, что оно уже давно, опутав себя фальшивыми и ужасными путами, изменило Христу⁸¹. Мотив измены католичества Христу, наряду с темой светского владычества Церкви, также впоследствии станет одним из генеральных в антикатолической полемике Достоевского.

Отдельную категорию новостей составляют сообщения о папе Пии IX – его поступках, словах и репликах, а также публичных мероприятиях с его участием. Достоевский был прекрасно знаком с биографией папы Пия IX, понтификат которого выпал на 32 года жизни писателя (1846–1878). Фактически все творчество Достоевского, как публицистическое, так и художественное, застало эпоху понтификата Пия IX. И это обстоятельство

⁷⁸ Нечаева В. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». С. 85.

⁷⁹ Политическое обозрение // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 12. С. 27.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Политическое обозрение // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 12. С. 27-28.

представляется нам особенно важным, поскольку образ Пия IX как нельзя лучше олицетворял то папское католичество, которое критиковал и с которым неустанно полемизировал Достоевский последние 20 лет своей жизни. Можно сказать, что для Достоевского папа Пий IX был своеобразной персонификацией клерикально-реакционного, ультрамонтанского католицизма. Образ папы–государя, проклинавшего своих врагов и отказывавшегося отречься от светской власти, неизменно являлся удобной мишенью для Достоевского в его антикатолической полемике.

Журнал «Время» сообщает о речи папы римского в консистории, произнесенной 18 марта 1861 г. Папа называет посягательство на его светскую власть «смертным грехом», а также «отталкивает» и «проклинает» всякого, кто требует от него отречься от светской власти⁸². Вскоре после праздника Пасхи 1862 г. римский понтифик обзревает лагерь папских зуавов (папских гвардейцев), посещает армейские палатки, после чего возглавляет смотр войсковых подразделений, включающий церемониальный марш, маневры и построения. Авторы майской политической заметки дают этой картине исчерпывающий комментарий: «Если подумаешь, что папа есть, в понятиях католиков, представитель Христа на земле, глава религии любви, прощения, братства, а что зуавы отличаются свирепою храбростью и неумолимою жестокостью, то этот папский смотр по команде кардинала покажется каким-то диким, нелепым, бестолковым сном, а немецкий генерал – домовым, который мучительно давит и лушит и не дает проснуться»⁸³. Спустя некоторое время, во время религиозной церемонии на празднике Пятидесятницы, папские зуавы, приветствуя понтифика, выкрикивают весьма характерные слова: «да здравствует папа-король!»⁸⁴. Из записной

⁸² Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1861. Т. 3-4. № 2. С. 99.

⁸³ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 5. С. 23.

⁸⁴ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8. С. 9.

книжки (1860-1862-е гг.) самого соредатора журнала «Время» мы узнаем, что Ф.М. Достоевский еще в 1860 г. готовил написание собственной статьи под названием «Что значит Рим для папы» (20, 152), в которой непременно должна была быть поднята тема светской власти римского первосвященника, оберегаемой «жестокими» папскими зуавами и многочисленными иностранным воинским контингентам. В августовском номере журнала «Время» за 1862 г. приводится речь уже упоминавшегося государственного секретаря Святого Престола кардинала Дж. Антонелли, мы узнаем, что папа, прежде своего избрания, и кардиналы, при своем назначении, приносят особую клятву «не уступать ничего из церковной области»⁸⁵.

Образ папы–короля и папы–воина дополняется третьим – папы-деспота. В № 164 «Голоса» читаем: папа Пий IX, «образованнейший человек среди своего двора ... имеет некоторые идеи, от которых не отступает ни на шаг ... он убежден, что всякая форма правительства имеет один исход – деспотизм»⁸⁶. Папа–деспот руководит Папским государством, в котором происходят весьма своеобразные, порой карикатурные процессы и события. Образ «монаха-городничего» «в какой-нибудь Палестрине или Чивитавеккьи» уже сам по себе карикатурен и смешон⁸⁷, хотя и реалистичен. Антиеврейское законодательство Папской области на момент начала 1860-х гг. сохраняет свои жесткие и даже жестокие нормы: к примеру, за «ласковое и фамильярное обхождение»⁸⁸ с христианами еврею грозило тюремное заключение и пени в пять экю. Об инцидентах Мортары и Коена мы уже упоминали. Глубокий экономический кризис, неразбериха в правительстве, куриальные интриги, – все это характеризует Папское государства на момент начала 1860-х гг. Священник Константин (Симон) в статье «Русская

⁸⁵ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 164. С. 19.

⁸⁶ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8. С. 4.

⁸⁷ Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. Т. 10. № 5-6. С. 18-19.

⁸⁸ Новости заграничные // Голос. 1863. № 19. 22 янв. С. 19.

Православная Церковь в первой половине XIX В. Глазами католических авторов» указывает: «Папская область ... представляла собой одно из самых слабо управляемых государств в Европе, полное бандитов, коррупции и злоупотребления смертной казнью при подавлении восстаний»⁸⁹.

Журнал «Эпоха» (1864–1865), редактируемый братьями Достоевскими, за год своего существования напечатал три антииезуитских и три антипапистских публикации, что, по замечанию советской исследовательницы В.С. Нечаевой, во многом отражало направленность самого Ф.М. Достоевского, прослеживающуюся от поэмы «Легенда об испанской инквизиции» А.Н. Майкова, напечатанной в 1861 г. в журнале «Время», вплоть до «Легенды о великом инквизиторе» в «Братьях Карамазовых»⁹⁰.

Первая из них – статья бывшего сотрудника погодинского «Москвитянина» С.П. Колошина, рекомендованного братьям Достоевским И.С. Аксаковым в феврале 1864 г. Статья под названием «Рим, папа и Антонелли» была напечатана в мартовском №3 журнала «Эпоха». Колошин, излагая содержание двух итальянских книг, посвященных нынешнему положению Папского государства, констатирует: светская власть понтифика, папизм «в действительности величина мнимая или еще вернее труп, только и не разваливающийся от гальванизации Людовика Наполеона»⁹¹, т.е. власть папы в Риме и его окрестностях держится исключительно благодаря французскому экспедиционному корпусу. Население Рима крайне враждебно относится к некогда любимому и столь популярному в среде итальянских патриотов понтифику, ныне находящемуся в зависимости от французских интервентов: «В Риме когда Пий IX показывается на улице, благословения просят только люди нарочно для того наряженные, народ стоит безмолвно,

⁸⁹ Саймон К. Русская Православная Церковь в первой половине XIX в. Глазами католических авторов // Филаретовский альманах. – 2011. – № 7. – С. 216.

⁹⁰ Нечаева В. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». С. 92.

⁹¹ Колошин С.П. Рим, папа и Антонелли // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 3. С. 99.

суеверные старухи надуваются и не крестятся»⁹². В статье высказывается предположение, что в случае ухода французской армии из Рима, единственно способной поддержать *status quo*, народ восстанет и в неделю перережет все духовенство и монашество⁹³. Реальная власть в Риме принадлежит фавориту папы Пия IX, бессменному государственному секретарю Святого Престола кардиналу Дж. Антонелли и его родственникам, занявшим наиболее важные государственные посты и беззастенчиво наживающимся за счет римского населения. Таким образом, пред нами предстает образ деградирующего Папского государства, управляемого безвольным папой, упорно отказывающимся идти на компромиссы с итальянским правительством, и папским фаворитом кардиналом Антонелли, насквозь коррумпированным чиновником, покровительствующим своей родне. Неудивительно, что через несколько месяцев после выхода мартовского номера «Эпохи», Достоевский напишет в своей записной книжке следующее: «N.B. Папская власть падет. Может быть, падением поднимется и очистится, но не пойдет впрок; ибо очистится кунштиком. Нет веры в самом папе. В служителях церкви – разве суеверие» (20, 189).

Вторая статья того же автора под заголовком «Иезуиты и их уложение» публикуется в июльском № 6 «Эпохи». В этой статье приводится отрывок из засекреченного документа ордена иезуитов – *Monita secreta societatis Jesu* (*фр.* «*Les Instructions Secrètes des Jésuites*»). Прежде чем привести выдержку из «Тайных инструкций», Кошелев делает краткий обзор истории ордена, стремящегося всеми средствами к установлению, не много ни мало, мирового господства, не брезгующим политическими интригами, финансовыми махинациями, предательствами и убийствами. Заканчивается данный очерк констатацией все возрастающего влияния иезуитов на современные политические реалии Европы: «Франция не менее очевидно

⁹² Там же. С. 100.

⁹³ Там же. С. 102.

продана иезуитам»⁹⁴, а Рим нынче «больше столица иезуитского ордена, нежели папизма и христианства»⁹⁵. Критика иезуитизма, представленная в приведенной статье, характерна и для Достоевского, в записной книжке которого находим следующую мысль: Католическая Церковь обновится, но не иначе как в два фазиса – в иезуитизм и в социализм, она прямо соединится с революционерами и социалистами, привнеся в революцию иезуитизм (20, 189-190).

Но что представляет собой специфический термин «иезуитизм» в понимании Достоевского? Из записной книжки 1864 г. мы узнаем, что иезуитизму и умирающему папству Достоевский также собирался посвятить целую статью, которая, однако, осталась лишь в планах (20, 190). Тем не менее, частично, ответ на поставленный вопрос все же можно найти в записных книжках Достоевского. В отрывке, следующем за мыслью о соединении католицизма и социализма, автор поясняет, что иезуитизм – допущение *всех средств* (курсив Достоевского) в достижении поставленных целей, в т.ч. политических (20, 190). В таком определении иезуитизма Достоевский близок другому известному антикатолическому полемисту середины XIX в., – Ф.И. Самарину, который воспринимал иезуитизм как некую историческую стихию, проповедь католичества всеми средствами⁹⁶. Сходство с Самариним можно проследить и в другом. Тезис Достоевского о соединении католичества и социализма (20, 189) в некотором смысле воспроизводит мысли Самарина, который еще в 1863 г. в майском № 13 аксаковского «Дня» прямо говорил о том, что во время итальянского Risorgimento «латинство вздумало полиберальничать»⁹⁷, желая вступить в альянс с либеральными и левыми силами, и, как бы от лица католического

⁹⁴ Колошин С.П. Иезуиты и их уложение // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 6. С. 263.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Скороходова С.И. Понятия «Униатство» и «Иезуитизм» в контексте историософии Ю.Ф. Самарина // Наука и школа. №5, 2012. С. 178 .

⁹⁷ Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 360.

клира, заявлял: «Да, мы любим ее (свободу – прим. автора) больше вас всех, нам мало ваших либеральных учреждений, а подавай нам разом все: и поголовную подачу голосов, и право учить всему, что только взбредет на ум. Да, если на то пошло, мы демократы, даже социалисты. Вот что!»⁹⁸. Только Достоевский, в отличие от Самарина, проецирует опыт такого соединения в будущее, говоря о грядущем слиянии католицизма и социализма. Теперь перейдем к рассмотрению третьей антипапской статьи журнала «Эпоха», опубликованной в виде исторического очерка в августовском номере под заголовком «Рим».

Н.П. Мундт, автор данного исторического очерка, в самом же начале отмечает, что современное римское общество больно тяжелым нравственным недугом, выражающимся в процветании воровства и мошенничества, оскудении веры и религиозного духа, в распространении горделивого чванства и сластолюбия среди римлян⁹⁹. И причина такого вопиющего нравственного упадка кроется, по мнению автора, в институте папства. Если в первые века христианства апостольский Рим в своей проповеди и деятельности руководствовался божественной заповедью, данной Спасителем: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36), то со временем этот идеал помутился и возник новый Рим, чувственный и материальный, предавшийся исключительно земным интересам¹⁰⁰. И главный фактор, способствовавший такой метаморфозе, по мнению автора, заключался в проникновении в римскую иерархию духа гордости и властолюбия, воплотившегося впоследствии в претензии понтификов на светскую власть. «Приняв титул светских владык, папы прямо нарушили слова Спасителя: "Царство Мое не от мира сего!"»¹⁰¹. В средневековых папах, понтификах эпохи Возрождения, по мнению Мундта, «не было уже ничего евангельского и апостольского. Все думы их были обращены к земному; забыв смирение,

⁹⁸ Там же. С. 361.

⁹⁹ Мундт Н.П. Рим // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 8. С. 3–4.

¹⁰⁰ Мундт Н.П. Рим. С. 6.

¹⁰¹ Там же. С. 8.

приличное пастырям духовное, они в безумной гордости присвоили себе главенство над всей церковью; объявили себя непогрешимыми, исказили догматы, и предоставив себе исключительное право *связывать и разрешать грехи*, опозорили римскую церковь продажей индульгенций, возбудили реформацию и отторгли от лона истинной католической миллионы людей!»¹⁰². Мы приводим данный отрывок полностью, поскольку риторика Достоевского будет чрезвычайно схожа с антикатолическими пассажами Н.П. Мундта.

Все три рассмотренные нами статьи отчетливо демонстрируют антикатолическое направление редакции журнала «Эпоха». В.С. Нечаева поясняет, что особый интерес редакторов журнала «Эпоха» к «римскому вопросу» во многом был обусловлен «польским вопросом», поскольку царское правительство большую роль в польском мятеже отводило именно католической пропаганде и деятельности ордена иезуитов¹⁰³. Проблематика «польского вопроса», в отличие от «римского вопроса», уже напрямую затрагивала интересы Российской империи, подрывала стабильность государства и угрожала его территориальной целостности. Журналы «Время» и «Эпоха», а также сам Достоевский, включаются в общественные дискуссии по поводу польского мятежа 1863–1864-х гг.

1.3. ОБСУЖДЕНИЕ «ПОЛЬСКОГО ВОПРОСА» Ф.М. ДОСТОЕВСКИМ В ДИАЛОГЕ С СОВРЕМЕННОКАМИ

Также как «римский вопрос», «восточный вопрос» или «армянский вопрос», «польский вопрос» являлся важным кризисным фактором

¹⁰² Там же. С. 9–10.

¹⁰³ Нечаева В. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха». С. 90.

европейской политики второй половины XIX века¹⁰⁴. Однако для Российской империи он представлял особую опасность, поскольку после окончания Наполеоновских войн в составе Империи оказалась большая часть территорий бывшей Речи Посполитой с преобладающим польским населением католического вероисповедания. Польская элита стремилась возродить Речь Посполитую как независимое государство Восточной Европы, в связи с чем организовала два крупных антироссийских мятежа – т.н. ноябрьское (1830–1831) и январское восстания (1863–1865). Таким образом, «польский вопрос» как фактор международной политики становился также дестабилизирующим фактором внутривнутриполитической жизни России XIX века. В этом ключе время возникновения «польского вопроса» определялось по-разному: И.С. Аксаков в 1863 г. писал о столетней драме «польского вопроса»¹⁰⁵, а российский публицист М.П. Погодин утверждал, что временем появления «польского вопроса» следует считать 1830-е гг.¹⁰⁶.

После подавления ноябрьского восстания представители польской интеллигенции и шляхты, эмигрировавшие в Европу, развернули активную антироссийскую агитационную деятельность, в т.ч. сблизилась с российскими социалистами и революционными демократами. Последние, в лице своих идейных лидеров, – народника А.И. Герцена и анархиста М.А. Бакунина, рассматривали поляков, угнетаемых царской властью по национальному признаку, как естественных союзников социально–угнетенных русских в деле борьбы с общим врагом – самодержавием¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: *Юдахин А.* Полемика Ф. М. Достоевского-журналиста с католицизмом: к постановке проблемы // *Litera*. № 5, 2023. С. 125–142.

¹⁰⁵ *Аксаков И.С.* Польский вопрос и западно-русское дело. Еврейский вопрос // *Сочинения И. С. Аксакова 1860-1886. В 7 т.: т.3.* СПб.: издание Императорской публичной библиотеки, 1900. С. 75.

¹⁰⁶ *Кружалина А.А.* Польский вопрос в дискуссиях российской общественности XIX в. // *Вестник БГУ*. №7, 2013. С. 143.

¹⁰⁷ *Кудряшев В.Н.* Народники и «польский вопрос» (40–80-е гг. XIX в.) // *Вестник Томского государственного университета. История*. № 3 (7), 2009. С. 129.

В 1853 г. А.И. Герцен опубликовал в Лондоне статью под названием «Поляки прощают нас!», в которой звучал следующий призыв к русским: «Соединитесь с поляками на общую борьбу за нашу и их вольность, и грех России искупится, и мы с гордостью и умилением скажем когда-нибудь миру: Польша не сгинула бы и без нас, – но мы облегчили ей тяжкую борьбу»¹⁰⁸. Ранее, в 1847 г., выступая на торжественном банкете в честь польского восстания 1830–1831-х гг., М.А. Бакунин заявил, что подавление восстания явилось чудовищным преступлением против свободы братского славянского народа, добавив при этом, что освобождение Польши послужило бы спасением для России¹⁰⁹. В то время как поляки вместе с социалистами призывали к освобождению Польши от гнета «царизма», в самой России развернулись бурные дебаты относительно «польского вопроса», в которых, помимо уже упомянутых лидеров российского социалистического движения, участвовали виднейшие представители русской мысли середины XIX столетия, например А.С. Хомяков (см. письмо к А.О. Смирновой от 1848 г.). Начало новому витку дискуссий положило польское восстание 1863–1864-х гг.

Священник С. Голованов в работе «Католическая Церковь и Россия» справедливо замечает, что «католическая церковь рассматривалась российским правительством заложником польского вопроса»¹¹⁰. Однако это утверждение вовсе не свидетельствует о пассивной вовлеченности Римско-Католической Церкви в «польский вопрос». Скорее наоборот. Именно польское католическое духовенство, представленное как высокими иерархами, так и простыми приходскими священниками, наряду со шляхтой и эмигрировавшей польской элитой, выступило в качестве главного

¹⁰⁸ *Цит. по: Кудряшев В.Н.* А.И. Герцен и М.А. Бакунин о "польском вопросе" (40-60-е гг. XIX в.) // Вестник Томского государственного университета. № 326, 2009. С. 80.

¹⁰⁹ *Кружалина А.А.* Польский вопрос в дискуссиях российской общественности XIX в. С. 144.

¹¹⁰ *Голованов С., свящ.* Католическая церковь и Россия. URL: http://krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm. (Дата обращения: 15.11.2023).

организатора и проводника январского восстания (1863–1864)¹¹¹. Современный исследователь вопроса пишет: «Вспыхнувшее в 1863 г. на территориях современной Польши, Литвы и Белоруссии вооруженное восстание увлекли за собою много белого и монашеского духовенства. Одни из них исполняли среди восставших функции духовных пастырей и исповедников, другие вошли в состав повстанческих властей, иные стали с оружием в руках во главе повстанцев»¹¹². Поддержка заговорщиков католическим духовенством прослеживается на всех фазах восстания: в католических костелах распевались революционные гимны и произносились проповеди, призывавшие к вооруженному выступлению¹¹³, а католические ксендзы, уже в самом разгаре восстания, активно участвовали в терроре прорусски настроенного крестьянства Западного края и Царства Польского. Участвуя в революционной агитации, ксендзы также подстрекали мятежников к жестоким расправам с православными священниками и членами их семей¹¹⁴. Очевидец описываемых событий вспоминал: «Ксендзу, служителю алтаря Господня, проповедующему с кафедры о человеколюбивом учении Христа, ничего не значило самому убить какую-нибудь беспомощную женщину в глазах ее детей, повесить беззащитного старца или отравить не внемлящего их богопротивному учению»¹¹⁵.

Об участии польского низшего клира в восстании писали И.С. Аксаков и Ю.Ф. Самарин. Последний в одной из своих статей 1863 г. приводит следующую картину: из леса выходит банда польских инсургентов и вступает в деревню, возглавляемая польским ксендзом, в одной руке держащим распятие, а в другой – шестиствольный револьвер, поскольку «где

¹¹¹ Краткая история Польши. С древнейших времен до наших дней. М.: Наука. 1993. С. 124.

¹¹² Данилов В., свящ. История распространения католичества в русских землях до 1917 года. URL: http://veritas.katolik.ru/books/hist_katol_rus.htm#7. (Дата обращения: 15.11.2023).

¹¹³ Там же. С. 23.

¹¹⁴ См.: Щеглов Г.Э. Страдания православного духовенства в дни польского восстания 1863-1864 гг. // Альманах «ХРОНОС». №1, 2013. С. 33-48.

¹¹⁵ Цит. по: Айрапетов О.Р. Царство Польское в политике Империи в 1863-1864-х гг. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. С. 72.

не берет слово, там возьмет пуля и пробьет насквозь не поддающийся увещанию череп, будь он мужской или женский»¹¹⁶.

Схожий с самаринским образ революционного ксендза-палача присутствует в стихотворении Ф.И. Тютчева «Ужасный сон отяготел над нами» (1863):

«Осьмой уж месяц длятся эти битвы,
Геройский пыл, предательство и ложь,
Притон разбойничий в доме молитвы,
В одной руке распятие и ножь»¹¹⁷».

Революционная партия польских эмигрантов «Отель Ламберт» обеспечивала поддержку восставших иностранными державами. Внешнеполитическое давление на Российскую империю оказали Великобритания, Франция и Австрия, направившие в 1863 г. в Санкт-Петербург ноту протеста. Помимо дипломатической поддержки, восставшие надеялись на непосредственное вмешательство Запада в конфликт (интервенция, высадка десанта на территории Польши и пр.)¹¹⁸. Папский престол, в свою очередь, вел свою дипломатическую игру. Если ноябрьское восстание было резко осуждено Католической Церковью еще в 1832 г. в лице папы Григория XVI¹¹⁹, заявившему князю А. Чарторыйскому в 1841 г., что понтифик вынужден был осудить польскую революцию, и, в случае

¹¹⁶ Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 364.

¹¹⁷ Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и письма. В 6 т.: Т. 2. Стихотворения 1850-1873. М.: Издательский центр «Классика», 2003. С. 121.

¹¹⁸ Айрапетов О.Р. Царство Польское... С. 72-73.

¹¹⁹ Папское бреве от 1832 г. Подробнее об этом – см. Норвич Дж. История папства. С. 497.; Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. СПб.: Белый камень, 2014. С. 273.

необходимости, делает это вновь¹²⁰, то по отношению к восстанию 1863 г. Рим занял неоднозначную позицию.

С одной стороны, папа Пий IX осудил польскую революцию и призвал поляков уважать государственно-церковные законы Российской империи, с другой, – понтифик призывал католиков молиться за угнетаемую Польшу¹²¹, а в 1863 г. инициировал процесс канонизации униатского епископа Иосафата Кунцевича (1580–1623), прославившегося зверскими преследованиями православной Церкви в XVII столетии. Данный символический акт имел явно политический подтекст. В самой Польше епископ Виленский Адам Красинский прямо отказался осудить участников восстания. Впоследствии, за свою поддержку революционеров этот прелат был сослан в Вятку. Помимо этого, же после подавления восстания, по приказу виленского генерал-губернатора графа М.Н. Муравьева из региона были высланы 177 католических священников, а 7 ксендзов приговорены к расстрелу¹²². Более 400 польских католических клириков, включая епископов, были депортированы в Сибирь, 114 из 197 католических монастырей были закрыты вследствие оказанной ими поддержки восставших¹²³. Специальным указом от 23 марта 1866 года Российская империя разорвала дипломатические отношения с Папским Престолом¹²⁴.

Доказательством от обратного активного участия католического духовенства в польском восстании являются репрессивные контрмеры имперского правительства, направленные против Римско–Католической Церкви в Польше. Уже после подавления восстания правительство конфисковало имущество и денежные капиталы Католической Церкви и перевело их в государственное ведение, ввело различные санкции,

¹²⁰ Handbuch der Kirchengeschichte. Band VI. Die Kirche in der Gegenwart. Freiburg, Basel, Wien, 1971. S. 597.

¹²¹ Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История Польши. М.: Издательство «Весь мир», 2004. С. 336.

¹²² Там же. С. 106.

¹²³ Handbuch der Kirchengeschichte. Band VI. Die Kirche in der Gegenwart. S. 601.

¹²⁴ Копылов А.Н. Католическая Церковь в России (конец IX – начало XXI вв.). С. 198-199.

ограничивавшие права католического духовенства (запрет на совершение публичных крестных ходов, ограничение на произнесение проповедей духовенством и т.д.)¹²⁵.

Ф.М. Достоевский рассматривал русско–польский конфликт, прежде всего, как конфликт этнорелигиозный и цивилизационный. В неопубликованной статье «Ответ редакции "Времени" на нападение "Московских ведомостей"» Достоевский, в мае 1863 г., высказывает свой взгляд на происходящее. В своей статье Достоевский, делаясь собственными размышлениями, комментирует и дополняет тезисы Н.Н. Стрхова, высказанные последним в статье «Роковой вопрос» (апрель, 1863 г.). Стрхов указывал на цивилизационный характер противостояния европейской и католической Польши с православной Россией (20, 253). Достоевский, развивая логику Стрхова, тем не менее, особый акцент делает на религиозно-конфессиональном аспекте «польского вопроса».

Писатель отмечает, что Европа развила в Польше лишь антинародный и антихристианский дух, выразившийся в католицизме, иезуитизме и аристократизме *par excellence* (20, 99). Нигде в Европе, по мнению Достоевского, католицизм не достигал такой степени прозелитизма, как в Польше. Это обстоятельство обусловило крайнюю ненависть поляков к славянам-схизматикам: последних поляки, исходя из своего жестокого религиозного фанатизма, не считали за людей (хлопья, быдло), мучили и убивали, стремясь обратить их в «истинную веру», поскольку вся польская цивилизация «обратилась в католицизм» (20, 100). Тут же Достоевский, поясняя главную *idée fixe* польской цивилизационной миссии на востоке Европы, воспроизводит страховскую двоицу – «ополячить и окатоличить» (20, 100). Достоевский констатирует ярко выраженный религиозный характер польской вражды к России, отсылая читателя, таким образом, к истинной

¹²⁵ Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. С. 278.

первопричине конфликта, кроющейся в религиозном подтексте «польского вопроса».

Сообщая о закрытии журнала в письме к И.С. Тургеневу от 19 июня 1863 г., Достоевский сообщает: «Некоторые журналы ("День", между прочим) серьезно стали доказывать, что польская цивилизация только поверхностная, аристократическая и иезуитская, а, следовательно, вовсе не выше нашей. И представьте себе: доказывают это нам, а мы это самое и имели в виду в нашей статье» (28, кн. 2: 34). Данная запись отсылает нас к позиции, занимаемой газетой «День» относительно польско-русских отношений. Возглавлял данное еженедельное издание видный публицист и поэт, идеолог славянофильства И.С. Аксаков, заслуженно считавшийся главным специалистом данного идеологического направления по «польскому вопросу»¹²⁶: за один лишь 1863 г. Аксаков выпустил 33 статьи посвященных «польскому вопросу».

Заочное знакомство Достоевского и Аксакова состоялось еще в середине 1840-х гг., когда, как писал сам Аксаков, на литературный небосклон восходила «новая звезда» – начинающий молодой писатель Ф. М. Достоевский. Личное же их знакомство состоялось, вероятно, в 1863–1864-е гг.¹²⁷ Стоит отметить идейную близость виднейшего славянофила и идеологов почвенничества¹²⁸ – в т.ч. относительно проблемы «польского вопроса». Сам Достоевский в период издания журнала «Эпоха» считал газету «День» своим союзником¹²⁹. Русско–польский конфликт Аксаков трактует как этнорелигиозный, причем превалирующим является именно религиозный аспект вражды. Об этом со всей ясностью свидетельствует две июльские статьи: «По поводу вмешательства Европы в Польский вопрос» и, особенно

¹²⁶ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 145.

¹²⁷ Кунильский Д.А. Духовное значение Достоевского в оценке И. С. Аксакова и архиепископа Никанора // Проблемы исторической поэтики. №10, 2012. С. 115.

¹²⁸ Гачева А. Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века // Достоевский и мировая культура. № 22, 2007. С. 31.

¹²⁹ Кунильский Д.А. Духовное значение Достоевского в оценке И. С. Аксакова... С. 115.

статья «По поводу письма Ригера по польскому вопросу». В последней статье внимание Аксакова привлекает выступление депутата австрийского рейхсрата г. Бергера, выразившего полную поддержку восставшей Польше, поясняя свою позицию тем, что именно Польша является «самым верным оплотом против панславизма» и «надежным орудием европеизма»¹³⁰. Далее Аксаков пишет, что русско-польский конфликт является, по сути, религиозным противостоянием Латинства и Православия, эта борьба не за обладание землею, но за духовную независимость русского народа от агрессивной латинизации; к тому же, будь поляки православными, никакого конфликта вовсе и не возникло бы¹³¹.

Схожую с Аксаковым, Страховым и Достоевским позицию относительно «польского вопроса» занимал и Ю.Ф. Самарин – видный русский публицист и философ–славянофил. В 1863 г. в аксаковском «Дне» публикуются две важные статьи Самарина: «Как относиться к нам Римская церковь?» (май, № 19) и «Современный объем Польского вопроса» (сентябрь, № 38). Согласно Самарину вражда Польши и России базируется, в первую очередь, на существенном различии религиозных и политических идеалов¹³². В майской статье Самарин отмечает, что русские не питают к полякам никакой ненависти, однако чуждаются духа латинства, ибо он «противен нашей вере, нашим убеждениям и всему строю нашей духовной жизни»¹³³. Также как и Аксаков, Самарин полагает, что именно польский католический миссионизм, стремление распространить латинское просветительское начало (*propaganda latina*) служит оправданием для насильственного подчинения соседних славянских народов¹³⁴. Таким образом, мы видим, что первичным фактором в русско-польской вражде выступает опять-таки религиозный. Подавляя в поляках славянскую

¹³⁰ Аксаков И.С. Польский вопрос и западно-русское дело... С. 87

¹³¹ Там же. С. 88-89.

¹³² Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 352.

¹³³ Самарин Ю.Ф. Православие и народность. С. 363.

¹³⁴ Там же. С. 351.

народную стихию, латинство, однако, не смогло ее полностью уничтожить, что привело к дихотомии, сосуществованию и борьбе двух начал: латинская душа и славянская душа производят и поныне свою тяжбу, и именно от ее исхода зависит окончательное разрешение «польского вопроса»¹³⁵. В записной книжке 1863–1864-х гг. Достоевский фиксирует схожую с высказанной Самариним мысль: «Что такое настоящая война? Польская война есть война двух христианств – это начало будущей войны православия с католичеством, другим словам – славянского гения с европейской цивилизацией» (20, 170).

В работе «Достоевский и его христианское миропонимание» Н.О. Лосский пишет: «поворот к православию начался у Достоевского не с усмотрения положительной ценности своей Церкви, а с отталкивания от чужого вероисповедания, именно от католицизма»¹³⁶. Следует продолжить мысль Лосского, указав на то, что именно общественно-политическая и религиозная проблематика «римского» и «польского» вопросов послужили триггером к формированию оригинальной историософской системы Достоевского, сочетавшей преданность русскому православию и радикальное неприятие римо–католицизма.

1.4. РАЗОБЛАЧЕНИЕ И КРИТИКА Ф.М. ДОСТОЕВСКИМ «ВСЕМИРНОГО КЛЕРИКАЛЬНОГО ЗАГОВОРА» НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ГРАЖДАНИН»

Если в первой половине 1860-х гг. антикатолический дискурс в творчестве Достоевского оформляется на основе общественно-политических

¹³⁵ *Валицкий А.* Россия, католичество и польский вопрос. С. 138.

¹³⁶ *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. N.-Y.: Издательство имени Чехова, 1953. С. 81.

европейских кризисов («римский вопрос», «польский вопрос»), то в 1870-е гг. происходит обратное: русский писатель осмысляет происходящее в Европе сквозь призму собственных уже устоявшихся антикатолических воззрений¹³⁷. До 1873 г. все высказывания Достоевского о католицизме подразделялись, главным образом, на три группы. Во-первых, это высказывания писателя, заключенные в записных тетрадях, черновых вариантах романов, а также в авторских пометах к ним. Во-вторых, это личная переписка Достоевского. В-третьих, это высказывания, вложенные писателем в уста художественных героев. Понятно, что и первый и второй форматы высказываний либо полностью исключают наличие какой-либо читательской аудитории, либо сводят ее к минимуму, ограничивая весьма узким кругом лиц. Третий формат предполагает наличие широкого круга читателей, однако не позволяет последним с полной уверенностью идентифицировать высказывания героев с позицией автора (проблема интерпретации). Публицистическое творчество Достоевского в рамках журналов «Время» и «Эпоха», затрагивающее антикатолическую проблематику, носило ограниченный характер. К тому же, в 1865 году журнал братьев Достоевских «Эпоха» был закрыт из-за возникших сложностей финансового и организационного характера.

Однако, в начале 1870-х гг., после почти, что десятилетнего перерыва, Достоевский вновь возвращается к публицистическому формату общения с читателем. В декабре 1872 года Достоевский занимает должность редактора еженедельного политического и литературного журнала князя В.П. Мещерского «Гражданин» (1873). В.И. Журавлева отмечает, что «на должность главного редактора этого издания Федор Михайлович вступил,

¹³⁷ Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: *Юдахин А.* Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в журнале «Гражданин» (к проблеме всемирного клерикального заговора) // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 15–16 ноября 2023 г.) / отв. ред. Д.Н. Жаткин, Т.С. Круглова. Москва – Пенза, 2023. С. 88–103.

уже будучи известным писателем с яркой биографией и сформированной жизненной позицией ... с четкой целью, осознавая социальную значимость своего решения»¹³⁸. В письме М.П. Погодину от 26 февраля 1873 года Достоевский так формулирует свои цели и задачи: «Наконец, многое надо сказать, для чего и к журналу примкнул. Вот цель и мысль моя: социализм сознательно, и в самом нелепо-бессознательном виде, и мундирно, в виде подлости, - проел почти всё поколение. Факты явные и грозные. Самый необразованный простак и тот, читаешь в газетах, вдруг где-нибудь отрезал словцо – глупейшее, но несомненно вышедшее из социалистического лагеря. Надо бороться, ибо всё заражено. Моя идея в том, что социализм и христианство - антитезы. Это бы и хотелось мне провести в целом ряде статей...» (291, 262). Однако противопоставлением социализма и христианства дело не ограничилось. Полемика с папским католичеством становится рефреном «Дневника писателя», как в рамках журнала «Гражданин», так и, позднее, в рамках собственного одноименного моножурнала Достоевского. Писатель вновь обращается к вопросам геополитики, осмысляя происходящее сквозь призму уже оформившихся религиозно-конфессиональных и историософских взглядов.

На страницах журнала «Гражданин» в рубриках «Иностранные события» мы встречаем обширный антикатолический материал за авторством Достоевского. Примечательно, что приход Достоевского придает иностранному политическому обозрению новый импульс: прежде нерегулярная рубрика, с сентября 1873 года она становится постоянной, актуально–заостренной и глубоко–осмысленной. Наряду с В.Ф. Пуцыковичем, Достоевский выступает автором обозрения, предлагая свой оригинальный взгляд на происходящее в мировой политике. В.Н. Захаров отмечает: «У Достоевского была своя концепция мировой истории и европейской политики, свое понимание причин и свои оценки событий,

¹³⁸ Журавлева В.И. Политическая позиция Ф. М. Достоевского на посту редактора журнала «Гражданин» // Наука и школа. № 4, 2009. С. 80.

которых нет ни у кого из обозревателей»¹³⁹. Журнал князя Мещерского становится для писателя публичной общественной площадкой для озвучивания собственной позиции по целому ряду вопросов, в том числе – для начала очередного витка полемики с католицизмом. Перечислим интересующие нас заметки в рубрике «Иностранные события», в которых Достоевский обращается к католической тематике:

- 1) от 17 сентября 1873 г. (21, 180–188)
- 2) от 1 октября 1873 г. (21, 191–194)
- 3) о 8 октября 1873 г. (21, 195–205)
- 4) 15 октября 1873 г. (21, 205–211)
- 5) от 12 ноября 1873 г. (21, 228–233)
- 6) от 7 января 1874 г. (21, 241–248)

Содержание всех перечисленных публикаций концентрируется вокруг трех главных тем всей антикатолической полемики Достоевского в 1870-е гг.: разоблачение всемирного католического клерикального заговора, убеждение в грядущем соединении католичества и папства с социалистическим движением, а также выявление сущности «католической идеи» (25, 6). При этом все эти темы «звучат» не изолированно, но включены писателем в общеевропейский контекст геополитической повестки дня: третья карлистская война в Испании (1872–1874), политическая нестабильность в Третьей Французской республике, еще не оправившейся от унижительного поражения во франко-прусской войне (1870–1871) и ужасов анархистского бунта Парижской коммуны (1871), конфликт Папства и Итальянского королевства, укрепление появившейся на карте Европы Германской империи, внутренняя политика Бисмарка и пр. И в основании кризисных процессов, в «подполье» общеевропейской неустойчивости Достоевский усматривает католический след. Проблематика «римского вопроса», занимавшая столь важное место в журналах братьев Достоевских

¹³⁹ Захаров В.Н. Достоевский как обозреватель мировой политики // Философические письма. Русско-европейский диалог. Т. 4, № 3, 2021. С. 50.

«Время» и «Эпоха», расширяется и приобретает глобальные масштабы. Достоевский не мыслит судьбы Европы вне католического фактора: «нет теперь в Европе вопроса, который бы труднее было разрешить, как вопрос католический ... нет и не будет отныне в будущем Европы такого политического и социального затруднения, к которому бы не примазался и с которым не соединился бы католический римский вопрос» (21, 243). В рамках данного раздела мы сосредоточимся на двух политических темах: всеевропейский клерикальный католический заговор и грядущее соединение папского католицизма с социалистическим движением.

Большая часть публикаций Достоевского в рамках журнала «Гражданин» приходится на 1873-й год, отмеченный кризисом власти сразу в двух европейских государствах – Испании и Франции. В Испании уже на протяжении сорока лет длилась «эра пронунсиаменто»¹⁴⁰ (1833–1875) – период перманентного политического и экономического кризиса, усугублявшегося постоянными военными переворотами и мятежами. В 1868 году в ходе «Славной революции» королева Изабелла II была свергнута с престола. На вакантный престол по решению кортесов был избран сын итальянского монарха Виктора Эммануила II герцог Аостский Амадей. Однако двухлетнее правление (1870–1873) короля Амадея I не принесло Испании успокоения. Новый монарх оказался крайне непопулярен как в среде испанских грандов, так и, что немаловажно, в среде испанского католического духовенства. Дестабилизирующее влияние на положение дел в Испании опосредованно, через личность короля-итальянца, стал оказывать «римский вопрос». Советский историк И.М. Майский пишет: «...Католическая Церковь встретила его в штыки, как отпрыска Савойской династии, которая только что оккупировала Рим и сделала папу "пленником

¹⁴⁰ *Виллар П.* История Испании. М.: АСТ: Астрель, 2006. С. 94.

Ватикана"»¹⁴¹. В свою очередь, позиция Церкви транслировалась в массы, обеспечивая непопулярность нового короля среди простолюдинов. В столь весьма короткое время правления Амадея I в Испании сменилось шесть правительств, а всеобщие выборы в кортесы были произведены три раза. Неустойчивое положение монарха усугублялось постоянными правительственными кризисами, интригами внутри испанских элит, незавершенной Кубинской войной (1868–1878), активизацией рабочего движения и недовольством регионов политикой, проводимой королевским правительством. В результате в февраля 1873 года король Амадей I отрекся от престола, а Испания была объявлена республикой. Первая Испанская Республика (1873–1874) все время своего существования вела войну за выживание. Еще в апреле-мае 1872 года в северных провинциях Испании Бискайя и Наварра вспыхнуло очередное реакционное восстание, вылившееся в третью карлистскую войну (1872–1874). Карлисты, ссылаясь на нормы действовавшего в Испании салического права, оспаривали законность восшествия на трон Изабеллы II в обход дон Карлоса Старшего, дяди последней. Внутридинастический конфликт вылился в серию карлистских войн, терзавших Испанию на протяжении сорока с лишним лет¹⁴². Дон Карлос Младший, внук дон Карлоса Старшего, в мае 1872 года прибыл в Испанию из эмиграции и возглавил войска карлистов, обозначив тем самым начало очередного витка гражданского конфликта. Испанская республика была вынуждена одновременно вести войну на три фронта. С севера, востока и северо-востока наступали карлисты. На юге и юго-западе

¹⁴¹ Майский И.М. Испания. 1808-1917 гг. Исторический очерк. М.: издательство Академии Наук СССР. URL: https://istmat.org/files/uploads/28419/espagna_1808-1917_i-m-maiski_1959.pdf (дата обращения: 15.11.2023).

¹⁴² Подробнее о карлистском движении, его характерных чертах и исторической судьбе см.: Торрес М.А. Каризм и испанская политическая традиция: вчера и сегодня // Антиномии. № 3, 2019. С. 59–83; Василенко Ю.В. Генезис карлизма и проблемы типологии испанского консерватизма // Антиномии. № 1, 2016. С. 92–111; Протасенко С.В. Испанский карлизм: идеология и практика // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. № 2, 2008. С. 94–99; Протасенко С.В. Идеология и практика испанского карлизма // ПОЛИТЭКС. № 1, 2010. С. 194–206.

страны вспыхнуло кантональное восстание (1873–1874), в то время как в Карибском бассейне продолжалась война с кубинскими повстанцами.

1873 год был переломным не только для Испании. Поражение Франции во франко-прусской войне (1870–1871) радикальным образом изменило жизнь страны. Режим Второй империи рухнул и на смену ему пришла Третья Республика. Избранный Национальным собранием в 1873 году президентом маршл-роялист Мак-Магон симпатизировал легитимистам и не противился идеи реставрации монархии Бурбонов. Однако осенью 1873 года граф Шамбор – главный претендент на французский престол, отказался занять трон ввиду несогласия с предлагаемым проектом реставрации монархии. Внук короля Карла X, граф Шамбор был воспитан в духе роялизма и резкого неприятия французской революции. Именно поэтому предложенный графу проект государственного флага, совмещавший революционный триколор и лилии Бурбонов вызвал возмущение принца. Дж. Норвич сообщает: «Шамбор с самого начала дал понять, что стоит на позициях своего деда. Он никогда не пойдет на соглашения ни с какой ассамблеей и признает только белый флаг Бурбонов – все или ничего. Поэтому оказалось ничего»¹⁴³. Из-за бескомпромиссной позиции графа Шамбора реставрация монархии во Франции так и осталась нереализованной возможностью.

В Италии тем временем продолжал нарастать конфликт Папства и объединенной Италии. В результате разгрома под Седаном 1 сентября 1870 года, французские войска были отозваны из Рима – папская власть оказалась беззащитна. Уже 20 сентября итальянские королевские войска вошли в Рим, ликвидировав светскую власть римских понтификов. Папа Пий IX, затворившись в Ватикане, отказался денонсировать территориальную независимость Папской области и уже 1 ноября отлучил от Церкви

¹⁴³Норвич Д.Д. Краткая история Франции. М.: «Азбука-Аттикус», 2019. С. 164-165. URL: https://vk.com/doc35528094_531609159?hash=xOIK6YGINNvVDG8URTbAPeSHUNpyIBt0df1cCpSfkk0&dl=NOHZ8fTzXpxPnHxeh3hdA2jObjr9P4CS02DRP7bEKns (дата обращения: 15.11.2023).

«похитителей Рима»¹⁴⁴, в том числе короля Виктора-Эммануила II. Итальянское правительство, пытаясь юридически урегулировать взаимоотношения с Папством, приняло компромиссный закон о гарантиях, предоставлявший папе взамен утраченной светской власти многочисленные преференции, в том числе обеспечивавший полный суверенитет понтифика как главы Церкви. Однако папа отверг путь компромисса и 15 мая 1871 года в энциклике «*Ubi nos*» отверг гарантийный закон и не признал Итальянское государство. По-прежнему сохранял свою силу папский декрет «*Non expedit*» (1868), запрещавший католикам принимать участие в политической жизни Италии, и, прежде всего, участвовать в выборах. Таким образом, понтифик сознательно шел на обострение конфликта, замораживая возможность дипломатического разрешения «римского вопроса».

Внутриполитические процессы, разворачивавшиеся параллельно в Испании и Франции на мгновение поставили под вопрос существование сложившегося геополитического баланса сил в Европе. «Римский вопрос» также оказывал дестабилизирующий эффект на положение дел в Италии и сопредельных странах. Достоевский внимательно следил за происходящим, полагая, что политические кризисы, затронувшие страны Западной Европы могут иметь далеко идущие последствия.

В сентябре 1873 года Достоевский, обзревая политическую обстановку во Франции, пишет: «Итак, бедные французы в таком положении, что сами уже не сомневаются, что с ними решительно *всё* может теперь случиться. Они верят даже в возможность графа Шамборского...» (21, 180). В начале августа европейские газеты наперебой сообщали о договоренностях, достигнутых в австрийском поместье Фрошдорф между графом Шамбором и графом Парижским, восстановивших единство французской королевской династии. Луи-Филипп, граф Парижский, глава орлеанской ветви Бурбонов, лидер орлеанистов, признал графа Шамбора,

¹⁴⁴ Гергей Е. История Папства. М.: Республика, 1996. С. 321.

главным и единственным претендентом на французский трон. Газета «Голос» передает слова графа Парижского: «Приветствую от себя и от имени всех членов моей фамилии в графе Шамборе не только главу дома, но и единственного представителя монархического принципа во Франции»¹⁴⁵. Реставрация монархии оказывается возможным, вполне реальным сценарием развития событий. Тем более, что графа Шамбора поддерживают легитимисты и клерикалы: «Замечательно тоже, что из всех легитимистов самые нетерпеливые, нетерпимые, самые горячие и самонадеянные и самые оторванные от почвы – это клерикалы, духовенство» (21, 183). Достоевский, анализируя французские события, начинает очерчивать, пока лишь в рамках одной Франции, контуры клерикального заговора. Цель этого заговора – восстановление папского владычества, победное триумфальное возвращение на европейскую политическую арену папского католицизма. Пропапское и прокатолическое направление свойственно французской политике, самой Франции, на каком-то глубинном, сущностном уровне. Достоевский констатирует, что «несмотря на 89 год, Франция, во всё продолжение XIX-го столетия (Людовик-Филипп, Наполеон III, Тьер), постоянно продолжала стоять в своей политике за католичество, за Рим, за светское владычество папы» (21, 184). Монархическая Франция в альянсе с римским понтификом сможет дать бой революционной Италии и протестантской Германской империи (21, 184). Примечательны в этом смысле слова, обращение папой Пием IX к посетившему его неназванному французскому семейству, опубликованные «Голосом» 16 июля 1873 года. Понтифик, говоря о Франции, заявляет: «она одна может и должна избавить Европу от революционного бича, и я уверен, что она это сделает и даже скорее, чем многие думают. Тогда мы увидим, что грех будет ввергнут в ад, безнравственность покинет государственные должности, а алчное домогательство чужого добра будет наказано по всей строгости законов ...

¹⁴⁵ Заграничные известия // Голос. 1873. № 209. 30 июл. (11 авг.). С. 1.

торжество Церкви и торжество Франции близки»¹⁴⁶. Подтекст речи папы понятен слушателям и читателем: Пий IX, прежде всего, говорил об Италии, аннексировавшей Папскую область и лишившей папу светской власти. Помимо мысли о грядущем бое, для нас важен сам посыл о возможности военно-политического альянса католической Франции и Ватикана.

В заметке Достоевского присутствует один интересный эпизод, отсылающий нас к параллельному сюжету. Автор предполагает, какие мысли и мечты могут волновать графа Шамбора: «в тиши Фрошдорфа невинному воображению графа не раз мечталось в последнее время, что когда он въедет в Париж на белом коне, то парижанки будут бросать цветы, а народ бросится целовать копыта его лошади... целуют же копыта коня другого Бурбона, его родственника, претендента испанского, Дон Карлоса. Там действительно это случалось уже несколько раз, в деревнях...» (21, 185). Отсылка к испанскому сюжету пусть и через столь необычную деталь очень важна. Католический международный альянс Франции и Ватикана должна была усилить Испания, в которой, при поддержке клерикалов и духовенства, карлисты оспаривали власть республиканского правительства. 8 августа в газете «Times» появляется следующая информация, полученная от источников из Мадрида: «Священники проповедуют истребительную войну против либералов, провозгласивших свободу вероисповеданий. Фанатические женщины целуют поводья лошади Дона Карлоса и считают его ангелом, присланным для истребления еретиков Каталонии»¹⁴⁷. Сообщения прессы об активном участии католического духовенства в карлистском мятеже подтверждаются данными современных научных исследований, в частности, двухтомным академическим изданием «История Испании»¹⁴⁸. Уже упоминавшийся И.М. Майский писал о том, что, наряду с Великобританией и Францией поддержку

¹⁴⁶ Заграничные известия // Голос. 1873. № 183. 4 июл. (16 июл.). С. 3.

¹⁴⁷ Заграничные известия // Голос. 1873. № 213. 3 авг. (15 авг.). С. 4.

¹⁴⁸ История Испании. В 2 т.: т. 2. От войны за испанское наследство до начала XXI века / Институт всеобщей истории РАН. М.: «Индрик», 2014. С. 337

карлистам оказывал Ватикан¹⁴⁹. Сам Дон Карлос, после перехода через испанскую границу, отправил папе Пию IX телеграмму, в которой присутствовали следующие слова: «Знамя католической религии и законности развевается теперь на всех пунктах *моей* Испании. Торжество правосудия близко. Молю о Вашем благословении, которое одно может привести к победе...»¹⁵⁰. Таким образом, третья карлистская война в глазах современников приобретала черты контрреволюционной антилиберальной католической реакции. В книге испанского философа и писателя М. де Унамуну «Мир среди войны» (1897) помещен следующий говорящий сам за себя фрагмент: «... дон Карлос собирался решительно взять в свои руки власть над своей великой паствой, раздираемой внутренней борьбой между новым и старым, чтобы объявить войну Революции в Испании и, взойдя на трон своих предков, разделаться и со всеми европейскими революциями; чтобы поставить все нации и династии на надлежащее место, упорядочить отношения между Императором и Папой и открыть, осененную латинским крестом, новую эпоху во всемирной истории народов»¹⁵¹. Перспективы дон Карлоса, обозначенные в книге Унамуну, имели под собой вполне реальные основания.

На первых этапах восстания действия карлистов имели успех. Ежедневная корреспонденция в режиме реального времени докладывала европейским читателям о победах карлистов. К примеру, 18 августа карлистские источники сообщили о том, что дон Карлос без боя вступил в Тафаллу¹⁵², а уже 24 августа пришло известие о победе карлистов над правительственными войсками при Оярсуне¹⁵³. Крайнюю серьезность

¹⁴⁹ Майский И.М. Испания. 1808-1917 гг. Исторический очерк. URL: https://istmat.org/files/uploads/28419/espagna_1808-1917_i-m-maiski_1959.pdf (дата обращения: 15.11.2023).

¹⁵⁰ Заграничные известия // Голос. 1873. № 196. 17 июля. (29 июля.). С. 3.

¹⁵¹ Унамуну де М. Мир среди войны. URL: <https://predanie.ru/book/214056-mir-sredi-voyny/?ysclid=lok8nwnkp308733654> (дата обращения: 04.11.2023).

¹⁵² Заграничные известия // Голос. 1873. № 221. 12 авг. (24 авг.). С. 4.

¹⁵³ Заграничные известия // Голос. 1873. № 226. 17 авг. (29 авг.). С. 3.

карлистского восстания признавал испанский маршал Серрано, призывая либералов объединиться в общей борьбе с мятежниками¹⁵⁴. Под контролем военных формирований дон Карлоса оказались, целиком или частично, такие регионы, как Наварра, Бискайя, Каталония и Маэстразго. Исходя из этой информации, Достоевский в октябрьском обозрении сообщает: «В Испании ничего лучшего, даже худшее. Из Мадрида хвалятся, что Дон Карлос чуть не совсем уничтожен; но, наверно, в этом нет ни малейшей правды» (21, 194).

В политическом обозрении от 15 октября 1873 года Достоевский приводит письмо папы Пия IX к германскому императору Вильгельму I, отмечая его «чрезвычайную и особенную характерность» (21, 206). Дерзкий тон письма, вызванный проводимой правительством кайзера политикой Культуркампа – жесткого ограничения влияния Римско-Католической Церкви в Германии, обусловлен не менее дерзкой, по мнению Достоевского, мыслью понтифика. Писатель обращает внимание на следующие слова папы Пия IX: «считаю своим долгом говорить истину всем, хотя бы и не католикам; ибо всякий, принявший крещение, принадлежит более или менее – я не могу изъяснить здесь в подробности почему – принадлежит, говорю, более или менее папе» (21, 205). Мысль о том, что духовная власть римского папы распространяется не только на католиков, но также на протестантов (лютеране, реформаты, англикане и пр.) и православных, всегда бывших в глаза понтификов раскольниками и еретиками, представляется Достоевскому «величавой» и «бесспорно *новой*» (21, 207). Католическая Церковь в условиях общеевропейской политической нестабильности, заявляет, по мнению писателя, «о каком-то неслыханном расширении взгляда римского католичества, намекает на новые горизонты, на новые пути действий, на какие-то новые намерения в будущем» (21, 207). На первый взгляд заявление папы проистекало из миссионерских побуждений, позволяя

¹⁵⁴ Заграничные известия // Голос. 1873. № 230. 21 авг. (3 сент.). С. 3.

Святому Престолу в будущем выстраивать хоть какой-то диалог с протестантскими деноминациями (21, 208). Однако, наряду с миссионерским вариантом трактовки папского письма существовал и другой, вызывавший наибольшие опасения – политический. Монополизация духовной ответственности за христиан, в том числе не принадлежащих к Католической Церкви, могла послужить в дальнейшем поводом к обоснованному вмешательству папства во внутренние дела независимых государств, таких, как, например, Германия или Российская империя. 6 ноября в «Московских ведомостях» появилась информация о втором, «запальчивом» письме понтифика к императору, обнародование которого было запрещено по личному распоряжению кайзера¹⁵⁵.

Вызывающе грубый формат общения, избранный понтификом, наводил на мысль о том, что это письмо, во-первых, является осознанной и спланированной провокацией, и, во-вторых, составляет важную часть какой-то большой игры, политической интриги. Еще 13 сентября газета «Голос» опубликовала на первой странице небольшую статью, в которой писала о «грозной силе клерикализма»¹⁵⁶, угрожающей Европе. В публикации, среди прочего, звучит следующий тезис: «Римский клерикализм – не такой враг, с которым можно совладать силами одного государства: у него нет одной территории; область его распространения и владычества – весь мир»¹⁵⁷. Здесь же высказывается мысль о грядущем выстраивании политической оси взаимодействия Париж–Мадрид–Ватикан. Граф Шамбор, заняв при помощи и поддержке клерикалов французский трон, окажет содействие дон Карлосу и папе Пию IX: «их ватиканского пленника папа сделается светским государем, а в Испании дон Карлос VII будет царствовать с такою же абсолютною властью, как Генрих V-й во Франции»¹⁵⁸. 28 сентября «Голос» пишет о «черной клерикальной армии» Ватикана, выступающей связующим

¹⁵⁵ Последняя почта // Московские ведомости. 1873. № 280. 6 нояб. С. 2.

¹⁵⁶ Заграничные известия // Голос. 1873. № 241. 1 сент. (13 сент.). С. 1.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Там же.

звеном между Папством и монархическим движением во Франции¹⁵⁹. В «Московских ведомостях» от 4 ноября 1873 года Достоевский мог прочитать следующее: «Опираясь на свою могучую организацию, в особенности на свою неутомимую в махинациях армию иезуитов и на свое все еще крепкое влияние на совесть католиков, папство и до сих пор вносит в государства свое властолюбивое влияние, орудует политическим партиями, вступает в нечестивые союзы, вводит в парламенты проводников антигосударственных идей и волнует массы народные»¹⁶⁰.

Анализ геополитической обстановки в Европе приводил Достоевского к однозначному выводу: в европейском подполье зреет и уже действует интернациональный клерикальный католический заговор, инициированный Ватиканом и его эмиссарами. Именно они руководят графом Шамбором, а также поддерживают дона Карлоса в Испании. И именно они обеспечат, в случае необходимости, прямую коммуникацию между карлистской Испанией и монархической Францией. Не случайно Достоевский делает говорку, что, «может быть, Дон Карлос тоже питает надежды на воцарение Генриха V» (21, 211). Достоевский внимательно следит за маневрами Ватикана. Пропаганда папского нунция во Французской республике монсиньора Киджи в пользу графа Шамбора (Генриха V)¹⁶¹, переговоры папы Пия IX с кардиналом де Боншозом о вероятном переселении понтифика во Францию¹⁶², деятельность «иезуитской партии»¹⁶³ в Германии и пр., – все это подтверждало догадки писателя о скоординированном действии «черной клерикальной армии» по всей Европе. Достоевский пишет: «римское движение пронеслось в последние полгода по всей Европе. Два претендента на краю Европы, граф Шамборский и Дон Карлос, римско-католическая агитация в Германии ... попытки сблизиться с народом во Франции,

¹⁵⁹ Заграничные известия // Голос. 1873. № 275. 5 окт. (17 окт.). С. 1.

¹⁶⁰ Московские ведомости. 1873. № 278. С. 1.

¹⁶¹ Заграничные известия // Голос. 1873. № 227. 18 авг. (30 авг.). С. 3.

¹⁶² Из Рима // Московские ведомости. 1873. № 249. 5 окт. С. 5.

¹⁶³ Последняя почта // Московские ведомости. 1873. № 252. 8 окт. С. 2.

в Германии и Швейцарии ... всё это приводит на мысль об огромной, разом и повсеместно возбужденной агитации клерикалов в пользу непогрешимого, но бездомного папы» (21, 202). Отметим, что практически одновременно с Достоевским «Голос», «Московские ведомости» и «Санкт-Петербургские ведомости» согласно пишут о том, что Европу всего более тревожит «радикализм и религиозное брожение»¹⁶⁴, клерикальный заговор¹⁶⁵, борьба Церкви и государства¹⁶⁶.

В.Н. Захаров справедливо замечает о Достоевском-журналисте: «его уровень осмысления европейской политики был чрезвычайно высок. Никто из авторов политических обзрений журналов «Время» и «Эпоха», еженедельника «Гражданин» к такому уровню анализа и обобщений не был готов. Достоевский и в этом сугубо журналистском жанре дерзнул сказать новое слово»¹⁶⁷. Глубина анализа происходящего Достоевским заключалась не столько в педалировании темы всеевропейского клерикального заговора – об этой проблематике подробно писали отечественные и зарубежные газеты. Достоевский, и в этом заключается оригинальная находка писателя, обозначил альтернативный вариант действий Римско-Католической Церкви на случай поражения клерикально-монархического заговора во Франции и Испании. Редактор «Гражданина» выдвигает тезис о грядущем союзе Папства и социалистического революционного движения: «всё это клерикальное движение тем важно, что оно есть, может быть, последняя попытка римского католичества обратиться еще раз, в последний раз, за помощью к королям и высшим мира сего и последняя надежда на них. Не удадутся эти последние надежды, и Рим, в первый раз в 1500 лет, поймет, что пора кончить с высшими мира сего и оставить надежду на королей! И поверьте – Рим сумеет обратиться к народу, к тому самому народу, который римская церковь всегда и высокомерно от себя отталкивала

¹⁶⁴ Московские ведомости. 1873. № 265. 1 окт. С. 2.

¹⁶⁵ Московские ведомости. 1873. № 241. 25 сент. С. 1

¹⁶⁶ Московские ведомости. 1873. № 278. 4 ноя. С. 1.

¹⁶⁷ Захаров В.Н. Достоевский как обозреватель мировой политики. С. 50.

и от которого скрывала даже Евангелие Христово, запрещая переводить его. Папа сумеет выйти к народу, пеш и бос, нищ и наг, с армией двадцати тысяч бойцов иезуитов, искусившихся в уловлении душ человеческих. Устоят ли против этого войска Карл Маркс и Бакунин? Вряд ли ...» (21, 202–203).

Пересечение двух столь важных для Достоевского сюжетов – всеевропейского клерикального заговора и объединения Католической Церкви с социалистами – нашло свое художественное выражение в романе «Бесы» (1871). Акцент на теме революции в связке с «католическим вопросом» составляет важную часть идейного замысла и сюжета романа. При этом в концептуальном подтексте «Бесов» клерикально-революционная тематика соприкасается еще и с «польским вопросом», выявляя тем самым четвертого участника заговора – Польшу. Геополитическая ось Ватикан–Париж–Мадрид, включающая в себя в качестве союзника Варшаву, уже напрямую угрожала безопасности Российской империи. И Достоевского это чрезвычайно беспокоило.

В главе «Иван-царевич» (II часть VIII глава) Петр Степанович Верховенский, обсуждая со Ставрогиным план захвата власти, говорит: «Знаете ли, я думал отдать мир папе. Пусть он выйдет пеш и бос и покажется черни: "Вот, дескать, до чего меня довели!" – и всё повалит за ним, даже войско. Папа вверху, мы кругом, а под нами шигалевщина. Надо только, чтобы с папой Internationale согласилась; так и будет. А старикашка согласится мигом. Да другого ему и выхода нет, вот помяните мое слово, ха-ха-ха, глупо? Говорите, глупо или нет? – Довольно, – пробормотал Ставрогин с досадой. - Довольно! Слушайте, я бросил папу! К черту шигалевщину! К черту папу! Нужно злобу дня, а не шигалевщину, потому что шигалевщина ювелирская вещь. Это идеал, это в будущем. Шигалев ювелир и глуп, как всякий филантроп. Нужна черная работа, а Шигалев презирает черную работу. Слушайте: папа будет на Западе, а у нас, у нас будете вы!» (11, 323).

В представлении Достоевского решения I Ватиканского Собора (1869–1870) лишней раз продемонстрировали миру стремление римских понтификов к всемирной власти. Об этом же, в частности, подробно писал протоиерей А. Иванцов-Платонов – историк Церкви, труд которого «О римском католицизме и его отношениях к православию» (1869–1870) находился в личной библиотеке Достоевского: «Светские политические притязания пап в средние века простирались до того, что некоторые из них замыслили сделаться властителями всего мира, и поставить от себя в зависимость всех других государей ... на римском, соборе, начавшемся 8-го декабря 1869 года, предполагалось многими из приверженцев папства самую светскую власть папы возвести в догмат веры»¹⁶⁸. Стремление папы к «всемирной теократической монархии»¹⁶⁹ делало его, в глазах Достоевского, естественным союзником революционного движения. Именно поэтому папа римский, по мысли Верховенского, заключит альянс с упомянутым в тексте Первым Интернационалом. Еще в романе «Идиот» (1868) Достоевский устами князя Мышкина обвинил обмирщенный католицизм в порождении атеизма и социализма (8, 451), указывая, тем самым, на внутреннее генетическое родство римского католицизма и социалистической идеологии. Абсурдное, на первый взгляд, предложение Верховенского, при внимательном контекстуальном рассмотрении оказывается вполне логичным и обоснованным.

В том, что Католическая Церковь участвует в международных заговорах, Достоевский мог убедиться на опыте Польского восстания 1863–1864-х гг. В черновых набросках к роману фигурирует ксендз Поднизоцки(й), замешанный в шпионаже и измене отечеству (11, 139). Возможность того, что польская смута перекинется непосредственно в

¹⁶⁸ *Иванцов-Платонов А.М., свящ.* О римском католицизме, и его отношениях к православию. Очерк истории, вероучения, богослужения, внутреннего устройства римско-католической церкви, и ее отношений к православному Востоку. В 2 ч.: ч. 2. М.: Печатня С.П. Яковлева, 1870. С. 204.

¹⁶⁹ *Там же.* С. 13.

Санкт-Петербург и Москву, Достоевский рассматривал как вполне реальную. Еще в 1821 г. в Царстве Польском возникло Патриотическое общество, возглавляемое польским офицером В. Лукасиньским. Патриотическое общество смогло наладить связь с заговорщиками-декабристами, готовившими переворот в России, и договорилось с ними о координации совместных действий в случае выступления¹⁷⁰. Польско–русская революционная схема была задействована и позднее. В 1863 г., т.е. уже во время польского январского восстания, часть русских народников совместно с польскими офицерами предприняли неудавшуюся попытку поднять крестьянское восстание в Поволжье, получившую в историографии наименование «Казанский заговор 1863 г.»¹⁷¹. В книге Э. Блэйк приведен подробный анализ взаимодействия международного революционного движения с польскими повстанцами, а также польских заговорщиков с представителями террористической организации «Земля и воля»¹⁷². Американская исследовательница обоснованно замечает, что «присутствие революционеров, которые способствовали восстанию в католических странах Италии, Польши и Франции, подпитывало растущее беспокойство Достоевского по поводу транснационального католического революционного заговора против России»¹⁷³.

В упомянутой беседе со Ставрогиным Верховенский говорит: «Слушайте, мы сделаем смуту ... мы сделаем такую смуту, что всё поедет с основ» (10, 322). В главе «Праздник. Отдел первый» (III часть, I глава) дважды сообщается о наступившем «смутном времени» (10, 354). Именование Ставрогина, с одной стороны «Иваном-царевичем» (10, 325), а с другой — «самозванцем» (10, 219) и «Гришкой Отрепьевым» (10, 219), также

¹⁷⁰ Фалькович С.М. Польский вопрос в решениях Венского конгресса 1815 г. С. 31.

¹⁷¹ Машиковцев А.А. Польское восстание 1863-1864 гг. В освещении губернской прессы Волго–Уральского региона // Вестник ВятГУ. №7, 2014. С. 25.

¹⁷² Blake E.A. Dostoevsky and the Catholic Underground. Evanston: Northwestern university press, 2014. P. 123-124.

¹⁷³ Ibid. P. 120.

отсылает читателя к сюжету Смутного времени. Смутное время (1598–1613), как известно, сопровождалось кризисом государственности, самозванством, предательством элит, а также интервенцией иностранных захватчиков, прежде всего поляков-католиков. Достоевский с детства был хорошо знаком с историей Смутного времени. Как сообщает нам в воспоминаниях младший брат писателя А.М. Достоевский «История государства Российского» (изд. в 1818–1829) Н.М. Карамзина, по преимуществу последние, IX, X, XI и XII тома сочинения, входила в программу вечерних семейных чтений¹⁷⁴. Позднее «История» Карамзина стала для юного Достоевского «настойной книгой»¹⁷⁵. Обратим внимание на те тома, которые прочитывались и перечитывались во время семейных чтений. Последние тома с IX по XII как раз описывают события Смутного времени.

Согласно Карамзину, фактическими инициаторами вторжения в Московское Царство выступили члены католического ордена иезуитов, «которые тогда царствовали в Польше, управляя совестью малодушного Сигизмунда»¹⁷⁶. Именно иезуиты поддержали интригу самозванца Лжедмитрия I, и «если робкий Сигизмунд еще колебался, то ревностные Иезуиты победили его нерешимость, представив ему способ, обольстительный для душ слабых: действовать не открыто, не прямо, и под личиною мирного соседа ввергнуть пламя войны в Россию»¹⁷⁷. Вторжение планировалось осуществить с тем, чтобы «отнять Державу у Годунова и навеки утвердить в России Веру Католическую с Иезуитами»¹⁷⁸.

«Отдаться иезуитам и католицизму в руководство» (11, 272) – эта установка фигурировала в первоначальных планах Петра Верховенского по переделу мира. Интерес к ордену иезуитов как реализатору папских

¹⁷⁴ Достоевский А.М. Воспоминания. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. С. 7.

¹⁷⁵ Там же. С. 8.

¹⁷⁶ Карамзин Н.М. История государства Российского. В 12 т.: т. 11. СПб.: Тип. Н. Греча, 1824. С. 132.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Там же. С. 134-135.

притязаний на всемирную власть возник у Достоевского еще в эпоху редактирования журнала «Эпоха» (1864–1865), в котором, как уже говорилось выше, всего за год существования было напечатано три антииезуитских и три антипапистских публикации. В рукописных редакциях романа находим также следующую реплику об иезуитах и Католической Церкви, не вошедшую в итоговый текст: «Иезуиты давно знают, что к ним же придут. Но пока еще слова мешают – республика, равенство, христианство ... иезуиты всех поработают и равняют, чтоб самим над всеми господствовать и жить в роскоши ... необходим деспотизм и привилегия некоторым, чтоб все остальные жили в равенстве. Для этого можно и папу воскресить и отдать ему мир. Я это думал. Католичество этого же и добивалось. А остальные будут его рабами, но между собой равны и свободны и каждый друг над другом шпионит и друг на друга доносит» (11, 272–273). Примечательно, что данное видение скрытой деспотической природы папского католичества, артикулированное в черновых набросках к роману, является своеобразным прологом к «Легенде о великом инквизиторе», выступая в качестве своеобразной прото–«легенды». Ф.И. Евнин, комментируя речь Верховенского, пишет: «В "Бесах" мы находим и характерное для «Легенды» причудливое, противоестественное смешение черт теократического государственного устройства с карикатурно изображенными чертами грядущего социалистического общества – сближение католического, папского начала с "шигалевщиной"»¹⁷⁹.

Реплики Верховенского в «Бесах» дополняют размышления Достоевского на страницах «Гражданина» и проясняют обоюдную взаимную заинтересованность папского католицизма и социалистического движения в тактическом альянсе. Революционерам выгодно иметь в союзниках гигантскую и мощную глобальную структуру, обладающую политическим, финансовым и идеологическим ресурсом, а также имеющую разветвленную

¹⁷⁹ Евнин Ф. Достоевский и воинствующий католицизм 1860-1870-х годов (к генезису «Легенды о великом инквизиторе») // Русская литература. № 1, 1967. С. 30-31.

сеть агентов-иезуитов. С другой стороны, Ватикан также заинтересован в альянсе с социалистами как альтернативном плане захвата власти в мире, а прежде всего, в Европе. Социалистическое движение, апеллируя к идеям справедливости и равенства, набирало все большую популярность. Растущий политический вес и влияние Интернационала, по мнению Достоевского, делали его выгодным потенциальным союзником Ватикана. При этом Папство, для усиления собственных позиций, уже начало проводить активную агитационную работу среди населения европейских стран, чему, в частности, стал свидетелем сам Достоевский.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) присутствует интересный фрагмент, детально излагающий методику пропагандистской работы католических патеров и миссионеров в среде английских рабочих и бедняков. Достоевский пишет: «... католическая пропаганда, шныряющая всюду, упорная, неустанная. То раздаются эти бумажки на улицах, то книжки, состоящие из разных отдельных выдержек из Евангелия и Библии. Раздают их даром, навязывают, суют в руки. Пропагаторов бездна, и мужчин и женщин. Это пропаганда тонкая и расчетливая. Католический священник сам выследит и вотрется в бедное семейство какого-нибудь работника. Найдет он, например, больного, лежащего в отребьи на сыром полу, окруженного одичавшими с голоду и с холоду детьми, с голодной, а зачастую и пьяной женой. Он всех накормит, оденет, обогреет, начнет лечить больного, покупает лекарство, делается другом дома и под конец обращает всех в католичество. Иногда, впрочем, уже после излечения, его прогоняют с ругательствами и побоями. Он не устает и идет к другим. Его оттуда вытолкают; он все снесет, но уж кого-нибудь да уловит» (5, 73). Из общего контекста становится понятным, что целью подобного «уловления душ» является вовсе не духовное спасение обращаемых, а практические, материальные выгоды. Логика «цель оправдывает средства» выявляет иезуитский характер подобных методов. Не случайно еще в «Двойнике»

(1846) Достоевский вводит комментарий относительно беспринципности иезуитов: «иезуиты поставили даже правилом своим считать все средства годящимися, лишь бы цель могла быть достигнута» (1, 132).

Политические интриги, шпионаж, пропаганда, шантаж – вот тот инструментарий средств, на которые в любой момент готовы пойти клерикалы ради достижения собственных политических целей. В романе «Бесы» иезуитская тема, не заявленная напрямую, вынесена автором в пределы концептуального подтекста книги. Вместе с тем проблематика всемирного католического заговора, затронутая «Бесах», будет позднее развита Достоевским на страницах журнала «Дневник писателя». Л.П. Гроссман, резюмируя взгляды Достоевского на взаимоотношение папского католицизма и революционного движения, пишет: «Конец рисовался Достоевскому в следующем виде. Римский католицизм, в своих попытках захватить мировое господство, послужит вспышкой для грандиознейшего взрыва. Потеряв союзников в лице царей, папство бросится к пролетариату. Римский первосвященник поведает нищим, что мечты социализма совпадают с заветами древней церкви, и демос заключит союз с наместником Петра для общей борьбы за католическую идею»¹⁸⁰. Поражение карлистского восстания в Испании и неудавшаяся монархическая клерикально-легитимистская реставрация во Франции послужили подтверждением предположение Достоевского о грядущем альянсе Папства и социалистического революционного движения в Европе. Конспирологическая теория о всеевропейском клерикальном заговоре во главе с папой Пием IX станет одним из лейтмотивов собственного моножурнала Достоевского «Дневник писателя». Автор «Бесов» был убежден, что «римская церковь – опять–таки в том виде, в каком она состоит теперь, – существовать не может» (21, 243). Поскольку публикации 1876–1881-х гг., затрагивающие вопросы

¹⁸⁰ Гроссман Л.П. Достоевский и Европа. XI. // Русская мысль. № 11, 1915. URL: http://az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1915_dostoevski_i_evropa.shtml (Дата обращения: 15.11.2023).

геополитики, и, прежде всего, «Восточного вопроса», насыщены историсофской проблематикой, они будут рассмотрены нами в следующей главе. Но перед этим следует определить тот круг источников, на основании которого сформировались антикатолические настроения Достоевского.

В заключении главы подведем итог анализу геополитического пласта антикатолической полемики Ф.М. Достоевского:

- 1) Анализ эгодокументов Ф.М. Достоевского первой половины 1860-х гг., а также публикаций журналов братьев Достоевских «Время» и «Эпоха» показал, что обширная фактология «римского вопроса» (личность, поведение и поступки папы римского Пия IX; мероприятия Папского государства; различные аспекты папско–итальянского конфликта) оказала решительное влияние на формирование антикатолических воззрений писателя.
- 2) Проблемное поле «римского вопроса», включая в себя такие значимые для писателя темы, как взаимоотношение светской и духовной власти, соотношение насилия и свободы, участия Церкви в политической деятельности и пр., провоцирует возникновение у Достоевского интереса к католичеству и одновременно становится отправной точкой последующей полемики писателя с папством и католицизмом, о чем свидетельствуют, в частности, пометы в Записных книжках и тетрадях 1860–1865-х гг.
- 3) Сюжетное поле «римского вопроса», в частности политика Святого Престола, интриги клерикалов, разбои пропапских сил и инцидент Коэна, послужила для Достоевского конкретным жизненным материалом, иллюстрирующим и подтверждающим деградацию и обмирщение западного христианства *ipso facto*.
- 4) Осмысление Достоевским «римского вопроса» генерирует весь последующий антикатолический дискурс писателя 1860–1870-х гг. (узловые темы, ключевые мотивы, аргументативная база).

- 5) «Польский вопрос» как деструктивный фактор внутренней и внешней политики Российской империи, вылившийся в восстания 1830–1831-х и 1863–1864-х гг., осмыслялся Достоевским и целым рядом идейно близких писателю авторов (Н.Н. Страхов, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин), в его религиозно–конфессиональном и цивилизационном подтексте – прежде всего, как конфликт католичества и православия, окатоличенной Польши, выступающей в качестве репрезентанта Запада и православной России.
- 6) Активное участие католического духовенства в польском мятеже 1863–1864-х гг. и преследовании прорусского православного населения Западных губерний, а также двусмысленная позиция Ватикана в «польском вопросе», способствовали усилению как антипольских, так и антикатолических настроений Достоевского.
- 7) «Польский вопрос» (в т.ч. польские восстания) выступает в качестве важного геополитического фактора формирования антикатолических воззрений Достоевского, о чем свидетельствует анализ эгодокументов писателя 1861–1865-х гг.
- 8) Проблематика всеевропейского клерикального заговора, наряду с «римским» и «польским» вопросами, становится определяющим геополитическим фактором, выстраивающим антикатолическую полемику Достоевского, о чем свидетельствуют статьи и очерки писателя, публиковавшиеся в журнале «Гражданин».
- 9) Анализ общественно–политической повестки дня Европы первой половины 1870-х гг. (карлистская война в Испании, готовившаяся реставрация монархии Бурбонов во Франции, политическая активность Ватикана, тлеющий «польский вопрос») убеждал Достоевского в возможности скорого формирования католического альянса держав – оси Ватикан–Париж–Мадрид–Варшава, напрямую угрожавшей

безопасности Российской империи. Эту проблему Достоевский остро воспринимал и обсуждал на страницах журнала «Гражданин».

- 10) Всеевропейский клерикальный заговор имел для Достоевского также и альтернативный вариант исхода: писатель был убежден в грядущем альянсе Ватикана и католических клерикалов с социалистическим и революционным движением. Эта тема нашла отражение как в художественном творчестве Достоевского (в романе «Бесы»), так и в его дальнейшей публицистической деятельности (в «Дневнике писателя»).

ГЛАВА 2. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА В ПУБЛИЦИСТИКЕ, ЭПИСТОЛЯРИИ И РОМАНИСТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ИСТОРИОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

2.1. ИСТОЧНИКИ АНТИКАТОЛИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДОСТОЕВСКОГО

Католическая проблематика, возникающая в творчестве Достоевского в первой половине 1860-х гг., на самом деле присутствует изначально в биографии писателя и своими корнями уходит в семейную историю рода Достоевских. В качестве предыстории, католическая тема была в некотором смысле предопределена Достоевскому с рождения. Весьма подробно генеалогию Достоевских изучил И.Л. Волгин¹⁸¹, мы же обратимся лишь к некоторым важным для нас сюжетам. Дед писателя, Андрей [Григорьевич] Достоевский (1756 – ок. 1820), на протяжении многих лет (до перехода в православие) являлся униатским греко-католическим священником, неся свое служение в селе Войтовцы в окрестностях Брацлава в Речи Посполитой¹⁸². Стефан Иванович и Петр Сасинович Достоевские – далекие предки писателя, о существовании которых Достоевский точно знал¹⁸³, также не принадлежали к православию. Петр Сасинович, маршалок шляхты Пинского уезда, член литовского главного трибунала в 1599 г., примечателен тем, что, в качестве государственного чиновника принимал участие в разрешении конфликта (1627) между пинскими православными мещанами и униатским епископом Туровским и Пинским Григорием Михайловичем. На протяжении года Петр

¹⁸¹ Волгин И.Л. Родиться в России. Достоевский и современники: жизнь в документах. М.: Книга, 1991; Хроника рода Достоевских. Под редакцией И.Л. Волгина (Руководитель проекта). Игорь Волгин. Родные и близкие: Историко-биографические очерки. М.: Фонд Достоевского, 2012.

¹⁸² В письме предполагаемой родственницы Ф.М. Достоевского Н.Е. Глембоцкой писателю от 25 ноября 1879 г. дед писателя именуется «протоиереем г. Брацлавля»: см. Хроника рода Достоевских. С. 130.

¹⁸³ Волгин И.Л. Родиться в России. С. 13.

Сасинович, следуя указаниям королевского распоряжения, возвращал отобранную православными церковь св. Феодора в Пинске униатскому епископу. И.Л. Волгин выдвигает обоснованную гипотезу, согласно которой, Петр Сасинович не принадлежал к Православной Церкви и, скорее всего, был униатом¹⁸⁴. Это предположение тем более верно, что Петр Сасинович женился на Богдане из рода Овсяных, которая, согласно «Хронике рода Достоевских», была известна «наездом со своей челядью на православный монастырь в Пинске и ограблением его в 1617 г.»¹⁸⁵.

Гораздо более важное место в истории рода Достоевских занимает Стефан Иванович Достоевский, живший в XVI веке. В мемуарах Л.Ф. Достоевской, дочери писателя, присутствует следующий фрагмент: «Отец мой рассказывал моей матери о епископе Стефане, бывшем, по его мнению, основателем нашей православной семьи ... Я думаю, что один из моих литовских предков, переселившись на Украину, сменил религию, чтобы жениться на православной украинке, и стал священником. Овдовев, он, вероятно, ушел в монастырь и стал впоследствии архиепископом. Таким образом, епископ Стефан, хотя и был монахом, мог стать основателем нашей православной семьи. Мой отец должен был иметь более подробные сведения об этом епископе, так как хотел в его честь назвать своего второго сына Стефаном. В это время Достоевскому было 50 лет. Любопытно, что мой дед Михаил дал свое объявление в газетах, когда ему было 50 лет, и что в том же возрасте отец мой вдруг вспомнил об этом архиепископе Стефане, о котором раньше никогда не думал. Оба в пятидесятилетнем возрасте ощутили потребность тем или иным образом соприкоснуться со своими предками...»¹⁸⁶.

При прочтении этих строк необходимо обратить внимание на тот временной отрезок, в который у Достоевского внезапно возникает интерес к

¹⁸⁴ См.: Волгин И.Л. Родиться в России. С. 15.

¹⁸⁵ Хроника рода Достоевских. С. 40.

¹⁸⁶ *Достоевская Л.Ф.* Достоевский в изображении своей дочери. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. С. 22.

своему предку – начало 1870-х гг. В этот период в сознании Достоевского завершаются два единогонаправленных и взаимосвязанных процесса. С одной стороны окончательно оформляется антикатолический дискурс писателя (уже написан роман «Идиот», в процессе написания находится роман «Бесы»), с другой – Достоевский окончательно убеждается в истинности русского православного исповедания Христа. Религиозная проблематика в различных ее аспектах (вероисповедная, эклисиологическая и пр.) выходит на первый план и становится доминантой всего последующего творчества писателя. Обращение Достоевского к семейной хронике, несомненно, имело личностно-психологическую составляющую. Родство с архиепископом Стефаном, родоначальником православной ветви фамильного древа, должно было льстить писателю – обличителю папизма и сокрушителю «католической идеи». Л.Ф. Достоевская в воспоминаниях отмечает, что, желая дать своему младшему сыну имя Степан, в память о епископе Стефане, «Достоевский, все более интересовавшийся православной церковью», хотел, таким образом, выразить свою благодарность тому, кто первым из литовской семьи Достоевских обратился в православие¹⁸⁷.

Однако, как показали исследования¹⁸⁸, данный сюжет о православии Стефана Ивановича оказался лишь мифологемой. Стефан Достоевский, во-первых, не был ни монахом, ни тем более архиепископом, и, во-вторых, с большой долей вероятности, был не православным, а правоверным католиком¹⁸⁹. Из материалов актовых книг «Литовской метрики» – государственного архива Великого княжества Литовского XIV–XVIII веков, следует, что Стефан Достоевский, землевладелец шляхетского

¹⁸⁷ *Достоевская Л.Ф.* Достоевский в изображении своей дочери. С. 137-138.

¹⁸⁸ *См.:* Хроника рода Достоевских. С. 32-36.

¹⁸⁹ Относительно конфессиональной принадлежности Стефана Достоевского до сих пор выдвигаются два основных предположения: или Стефан принадлежал к Православной Церкви, или, что представляется более вероятным, являлся членом Римско-Католической Церкви. Существует и третий вариант, наименее вероятный, согласно которому Стефан Достоевский исповедовал протестантизм – *см.* Хроника рода Достоевских. С. 33-36.; *Волгин И.Л.* Родиться в России. С. 12.; *Достоевский А.М.* Воспоминания. С. 350-351.

происхождения, католик по вероисповеданию, в сентябре 1577 г. получил от короля Стефана Батория привилей, т.е. жалованную грамоту на Минский Вознесенский православный монастырь¹⁹⁰. Практика раздачи монастырей во владение, в том числе и потомственное, светским лицам, подчас, иноверцам, была довольно распространена в Речи Посполитой XVI столетия. Вот что пишет об этом видный деятель русского зарубежья, церковный историк, протоиерей Константин Зноско: «...никогда эта отдача не совершалась так часто, как при королях Сигизмунде Августе и при Батории. Так, только в последние годы жизни Сигизмунда Августа им роздано было шесть монастырей, причем некоторые из них «на вечность», т.е. в потомственное владение. Не отставал в этом деле от Сигизмунда и Стефан Баторий, отдавая монастыри иноверцам. Не принимая духовного сана, миряне управляли монастырями, как хотели, не повиновались епископской власти, только собирали доходы с монастырских земель, а монастыри разоряли»¹⁹¹. Л.Ф. Достоевская, ссылаясь на некий обнаруженный ею документ, в котором монастырская братия жалуется на недружелюбное обращение с ней семьи Достоевских, приходит к следующему неожиданному выводу: «По-видимому, Достоевские были очень ревностными и нетерпимыми католиками»¹⁹².

Отдельно внимание следует уделить интересной ремарке дочери писателя, согласно которой особый интерес Достоевского к католицизму нельзя объяснить иначе как атавизмом¹⁹³. Католицизм предков продолжает, пусть и на подсознательном уровне, определять жизнь писателя: «Ведь его предки-католики верили страстно; Рим должен был играть огромную роль в их жизни. Верность Достоевского делу православной церкви является лишь

¹⁹⁰ См.: Хроника рода Достоевских. С. 32.

¹⁹¹ Зноско К., *прот.* Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер. [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/72804-istoricheskiy-ocherk-cerkovnoy-unii-ee-proishozhdenie-i-harakter/> (дата обращения: 05.03.2020).

¹⁹² Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери. С. 21.

¹⁹³ Там же. С. 187.

логическим следствием верности его предков римской церкви»¹⁹⁴. Хотя подобное личностно–психологическое объяснение радикального антикатолицизма Достоевского и не подлежат научной верификации, оно само по себе уже представляет особый интерес как одна из возможных и допустимых моделей интерпретации. Немецкая писательница и переводчица Л. Кэррик, вслед за Достоевской, также обозначает этот парадоксальный переход: «усердный католицизм его литовских предков – и страстная борьба Достоевского против католицизма в его журнальных сочинениях и даже романах»¹⁹⁵. Трагедия конфессионального разделения внутри семьи не могла не отозваться в мировоззрении и творчестве писателя. Именно поэтому первичным источником, своеобразной точкой отсчета присутствия католической темы в биографии и творчестве писателя, на наш взгляд, следует считать семейную хронику Достоевских.

Далее мы хотели бы сделать акцент на некоторых, на наш взгляд, наиболее важных для анализа антикатолического дискурса Достоевского авторах и источниках. Этот перечень далеко не исчерпывающий, однако, по своему весьма показательный и репрезентативный. Круг чтения Достоевского всегда был обширен: мировая художественная литература, отечественная и зарубежная поэзия, публицистика и периодика соседствовали с фундаментальными трудами по философии, богословию, истории и политэкономии¹⁹⁶. Подобная многожанровость характерна и для

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Кэррик Л. Достоевский и «другая Европа»: афоризмы, статьи, эссе, дневники, путевая проза, письма. СПб., Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. С.87.

¹⁹⁶ См. письмо Ф.М. Достоевского брату М.М. Достоевскому от 30 января – 22 февраля 1854 года из Омска, в котором писатель, помимо прочего, просит выслать ему «историков древних (во французском переводе) и новых, экономистов и отцов церкви» (28₁, 171). Весьма показателен отрывок из письма М.М. Достоевскому от 27 марта 1854 года: «А теперь попрошу у тебя книг. Пришли мне, брат. Журналов не надо; а пришли мне европейских историков, экономистов, святых отцов, по возможности всех древних (Геродота, Фукидита, Тацита, Плиния, Флавия, Плутарха и Диодора и т. д. Они все переведены по-французски). Наконец, Коран и немецкий лексикон. Конечно, не всё вдруг, а что только можешь. Пришли мне тоже физику Писарева и какую-нибудь физиологию (хоть на французском, если на русском дорого)» (28₁, 179).

источников антикатолических воззрений писателя. Реконструкция личной библиотеки Достоевского, а также косвенные свидетельства позволяют установить имена авторов, идеи, взгляды и воззрения которых преломились в творчестве писателя.

И.Л. Волгин отмечает высокий уровень исторического сознания Достоевского¹⁹⁷, который был свойствен писателю с самого детства. В «Дневнике писателя» за 1873 год Достоевский пишет о себе: «мне было всего лишь десять лет, когда я знал почти все главные эпизоды русской истории» (21, 134). Исходя из этого, одним из главных источников формирования мировоззрения Достоевского следует назвать, вслед за О. фон Шульцом, уже упоминавшуюся многотомную «Историю государства Российского» Н.М. Карамзина. Финский литературовед подчеркивает влияние карамзинского описания Смутного времени на юного Достоевского: «Отрок, читающий, перечитывающий и передумывающий все это, не может не уверовать в духовную мощь своего народа, способную справиться даже с таким безнадежным, безвыходным положением ... он не мог не получить и высокого представления о воодушевляющих его народ высоких идеалах и о той вере, которую его народ исповедовал, то есть о всем том, что потом отразилось в последующем мирозерцании Достоевского и его представлении о высокой духовной миссии русского народа»¹⁹⁸. Именно в этих детских и отроческих впечатлениях кроются, по мнению фон Шульца, зачатки того православного мессианизма, который впоследствии составит одну из важнейших компонент исторического и религиозного мировоззрения Достоевского¹⁹⁹. Кроме того, книги Карамзина, посвященные Смутному времени и польской интервенции в Московское царство, могли также оказать влияние и на формирование отрицательного отношения Достоевского к католицизму. Согласно замечанию Л.М. Сараскиной, «Карамзин, на котором

¹⁹⁷ См.: Волгин И.Л. Родиться в России. С. 43.

¹⁹⁸ Шульц фон О. Светлый, жизнерадостный Достоевский. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1999. С. 113-114..

¹⁹⁹ Там же. С. 109.

«возрос» Достоевский-юноша, стал базовым источником мысли для Достоевского – исторического публициста»²⁰⁰.

Наряду с «Историей» Карамзина, Достоевский высоко ставил фундаментальное исследование С.М. Соловьева «История России с древнейших времен» (1851–1879). По свидетельству Н.Н. Страхова Достоевский брал отдельный том или тома «Истории» Соловьева с собой за границу в 1867 году²⁰¹. Кроме того, в библиотеке Достоевского находился I том «Истории России с древнейших времен», в связи с чем ученые предполагают знакомство писателя и с остальными, или, хотя бы некоторыми, издававшимися практически на протяжении 30 лет, томами фундаментального исследования²⁰². В VII, VIII, X томах, изданных до 1870 года, Соловьев освещает проблему католического экспансионизма в Восточной Европе, направленного, прежде всего, против Московского царства. Репрессивная политика Речи Посполитой по отношению к православному населению заключалась как в открытых гонениях на духовенство и мирян, так и в утверждении и распространении Брестской церковной унии 1596 года. Упомянув в VIII томе переговоры царя Федора Годунова и боярской думы с польскими послами короля Сигизмунда III, Соловьев пишет: «цель Сигизмунда и советников его, иезуитов, при этом была ясна: если бы царь московский принял условия, то этим отворил бы в свое государство дорогу для католицизма»²⁰³. И в карамзиновском и в соловьевском прочтении иезуиты фигурируют в качестве «серых кардиналов» внутренней и внешней политики Речи Посполитой в правление Сигизмунда III. Экспансия католицизма дальше на восток, в пределы Московского государства, осуществлявшаяся путем интервенции польско-

²⁰⁰ Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. С. 40.

²⁰¹ Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников. В 2-х т.: т. 1. М.: Худож. лит., 1990. С. 499-500.

²⁰² Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 278.

²⁰³ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. В 29 т.: т. 8. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1851-1879. С. 700.

литовских армий в период Смутного времени полностью отвечала интересам ордена иезуитов, папства и Католической Церкви. Практически сразу после окончания Смутного времени в Московском царстве в Западной Европе вспыхнула Тридцатилетняя война (1618–1648), причиной которой послужили неразрешенные конфликты католиков и протестантов на территории Священной Римской Империи. Глубоко почитаемый Достоевским немецкий поэт-романтик и драматург Ф. Шиллер посвятил этому периоду европейской истории отдельный труд под названием «История Тридцатилетней войны» (1791). В 1849 году, находясь в Петропавловской крепости, Достоевский, в ответ на свой запрос, получает от брата М.М. Достоевского все номера «Отечественных записок» за 1849 года, а также сочинение Шиллера «История Тридцатилетней войны» (28₁, 447). Если драма Шиллера «Дон Карлос, инфант испанский» (1787) послужила для Достоевского одним из источников «Легенды о Великом инквизиторе», то «История Тридцатилетней войны» вводила писателя в общеевропейский контекст религиозных войн XVI–XVII столетий. И в первом и во втором случае католическая проблематика оказывалась центральной, а темы испанской инквизиции и воинствующего католичества приобретали ключевой характер для понимания атмосферы эпохи, а также общественно–политических процессов, разворачивавшихся в различных регионах Европы.

Тот факт, что Достоевский интересовался европейской историей, подтверждается наличием в библиотеке писателя двух сочинений. Восьмитомная «Всемирная история»²⁰⁴ немецкого историка Ф.К. Шлоссера, упоминаемая в романе «Идиот» (8, 423), являлась для Достоевского важным и ценным источником информации о различных периодах европейской истории, а также наиболее важных персонажах-творцах истории Европы. В частности, именно из этой книги писатель мог почерпнуть сведения о средневековых римских папах, в частности, об упоминаемом в «Братьях

²⁰⁴ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 147.

Карамазовых» понтифике Григории VII (14, 61) или же об испанском короле Филиппе II – могущественном монархе Испанской империи и лидере католической Контрреформации в XVI столетии. О том, что личность этого монарха, а также период его правления в Испании и Португалии привлекал особое внимание Достоевского, говорит тот факт, что писатель хранил у себя в библиотеке книгу американского историка У.Х. Прескотта «История царствования Филиппа Второго, короля испанского» (1858). Л.П. Гроссман и Р. Кидэра, проанализировав содержание книги, предлагают рассматривать сочинение Прескотта в качестве одного из источников «Легенды о великом инквизиторе»²⁰⁵. К.А. Степанян, комментируя круг чтения писателя, уточняет: «мы знаем, что Достоевский очень много читал, его начитанность поражала современников, знаем также, что далеко не обо всех прочитанных им книгах он оставил упоминания»²⁰⁶. Среди таких неупомянутых книг, которые могли привлечь внимание Достоевского, следует упомянуть труды именитых европейских историков, старших современников писателя: цикл лекций Т. Карлейля «Герои, почитание героев и героические истории» (1841), а также сочинение Ф. Гизо «История цивилизации в Европе» (1828). Имена Карлейля и Гизо были хорошо знакомы Достоевскому, в библиотеке которого хранились экземпляры других сочинений авторов²⁰⁷. Лекции Карлейля интересны не только тем, что в них автор формулирует собственную концепцию «культа героев», отголоском которой стала философская и религиозно-нравственная проблематика «Преступления и наказания» (1866). Карлейль, изучая биографию «героя–священника» М. Лютера, подробно обращается к историческому контексту Реформации,

²⁰⁵ Гроссман Л. Я. Достоевский-художник // Творчество Достоевского. М., 1959. С. 35; Кидэра Р. «История царствования Филиппа Второго» У.Х. Прескотта как один из источников поэмы «Великий инквизитор» Достоевского // Достоевский и современность. Материалы XXVIII Международных Старорусских чтений 2013 года. Великий Новгород: Новгородский музей-заповедник, Дом-музей Ф.М. Достоевского, 2014. С. 95–107.

²⁰⁶ Степанян К.А. Севильский кафедральный собор и поэма «Великий инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Альманах №24. СПб.: Серебряный век, 2008. С. 113.

²⁰⁷ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 213, 225.

затрагивая такие темы, как духовный кризис католичества, нравственная деградация римских понтификов эпохи Возрождения и пр. Исторический обзор поздней античности, европейского Средневековья и Нового времени, предпринятый французским политиком и историком Ф. Гизо, в контексте нашего исследования интересен тем, что в нем особое внимание уделяется персоне папы Григория VII, понтификат которого стал своеобразным идеологическим и политическим водоразделом Средних веков. Важным источником по истории Европы могли послужить для Достоевского «Лекции по истории позднего Средневековья» (1848-1850) Т.Н. Грановского – известного идеолога западничества, прототипа Степана Трофимовича Верховенского в романе «Бесы» (12, 172). При написании «Бесов», Достоевский обращался к биографическому очерку А.В. Станкевича о Т.Н. Грановском²⁰⁸, и, вполне вероятно, был знаком с получившими широкую известность историческими лекциями последнего. Среди прочего, из лекций Грановского писатель мог почерпнуть интересную информацию о разработанной иезуитами в XVI столетии теории монархомахии, а также о государственном образовании ордена иезуитов в Южной Америке – парагвайских редукциях.

Серьезное влияние на формирование религиозных и историософских взглядов Достоевского оказал Н.В. Гоголь. Включенность Достоевского в гоголевскую художественную традицию (на уровне заимствования–преодоления) была подробно проанализирована Ю.Н. Тыняновым²⁰⁹. К.А. Степанян справедливо замечает, что «значение Гоголя – как личности и как гениального писателя – для Достоевского было велико на всем протяжении его жизни»²¹⁰. «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847) содержат в себе целый ряд понятий и идей, занявших впоследствии в мировоззрении

²⁰⁸ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 144-145.

²⁰⁹ См.: Тынянов Ю.Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии). Петроград: ОПОЯЗ, 1921.

²¹⁰ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крива, 2010. С. 78.

Достоевского центральное положение: понятие «почва», идеал соборности, тема русского народа и особого пути России, а также критика Запада и католицизма. Последнее особенно важно. Гоголь, как отмечают исследователи, был «обеспокоен бездуховностью католической Европы, обмирщением служителей католической церкви и всеобщей секуляризацией»²¹¹ – т.е. теми же самыми проблемами, что впоследствии волновали Достоевского. Однако Гоголь в своих размышлениях о судьбах России и Европы идет дальше. Он формулирует два взаимосвязанных тезиса: о православии как подлинном христианстве и мессианском избранничестве России. Консервативно-религиозная историософия Гоголя, с ее концепцией о тесном переплетении судеб России, Церкви и самодержавия²¹², несомненно, была идейно близка послекаторжному Достоевскому. Неслучайно поэтому П.Л. Чуйков отмечает наличие преемства между идейным наследием Гоголя и мировоззрением Достоевского: «ряд учёных видит развитие некоторых идей поздней публицистики Гоголя в произведениях его ученика, созданных уже после ссылки»²¹³.

Однако влияние Гоголя на Достоевского этим не исчерпывается. С.А. Кибальник в ряде статей²¹⁴ показал, что связь Достоевского и Гоголя опосредована также идеями социального христианства католического аббата Ф. де Ламеннэ. Влияние ламеннианства на мировоззрение Достоевского

²¹¹ Чуйков П.Л. Проблема «Россия и Запад» в историософской публицистике Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского, редактора журнала «Время» // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. № 3 (30), 2018. С. 92.

²¹² Безлепкин Н.И. Н.В. Гоголь как философ // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. № 3, 2015. С. 22.

²¹³ Чуйков П.Л. Суд Божеский и суд человеческий в идейной структуре «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вестник славянских культур. № 3 (37), 2015. С. 176.

²¹⁴ Кибальник С. «Христианский социализм» или «Социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. № 3, 2017. С. 70–93; Кибальник С.А. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. № 4, 2017 С. 150–158; Кибальник С.А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore, a cura di Stefano Aloe. Napoli, “La Scuola di Pitagora Editrice”, 2012. pp. 87–108.

трудно переоценить. Сам писатель, критиковавший папство и католичество, к Ламеннэ относился комплиментарно и даже с определенной симпатией, упоминая аббата в записных тетрадях 1864–1865-х гг. как «величайшего представителя католицизма» (20, 189), одного из немногих, кто предпринял попытку обновить христианство (20, 189). Публикация в 1834 году памфлета аббата Ламеннэ «Слова верующего» вызвала широкий общественный резонанс в Европе. По замечанию швейцарского историка Л. Эритье, «Слова верующего» довольно быстро разошлись более чем в ста изданиях²¹⁵, и уже в скором времени общеевропейский тираж сочинения, активно переводившегося на различные языки, достиг четырехсот тысяч экземпляров²¹⁶. О популярности книги в интеллектуальной среде хорошо говорит тот факт, что сразу же после выхода в свет «Слов верующего» появилось порядка трехсот пятидесяти рецензий на это сочинение²¹⁷. Высказанные в сочинении Ламеннэ идеи вызвали резкую критику со стороны Римско-Католической Церкви. Папа Григорий XVI в энциклике «*Singulari nos*» (7 июля 1834 г.) публично осудил и подверг уничтожающей критике содержание памфлета. Аббат Ламеннэ, разочаровавшись в католицизме, разорвал отношения с Церковью.

Несмотря на то, что сочинения Ламеннэ были запрещены иностранной цензурой Российской империи либо «безусловно», либо «для публики»²¹⁸, текст «Слов» распространялся в среде отечественной интеллигенции, и даже в российской провинции, подтверждая меткое наблюдение С.П. Шевырева о том, что «всякая книга, всякая мысль Франции и Германии скорее

²¹⁵ Эритье Л. История французской революции 1848 года и второй республики. СПб.: «Колокол» Е.Д. Мягкова, 1907. С. 151.

²¹⁶ Смирнов Д.В. Ламенне // Православная энциклопедия. Т. 39. М.: Православная энциклопедия, 2015. С. 735-743.

²¹⁷ Никитина Ф.Г. Идеи Ламеннэ в России // Достоевский и мировая культура. Альманах №8. М., 1997. С. 202.

²¹⁸ *Цит. по:* Никитина Ф.Г. Идеи Ламеннэ в России. С. 201.

откликается у нас, нежели в какой-нибудь другой стране Запада»²¹⁹. В 1830-1840-е гг., с памфлетом «мятежного аббата» знакомятся такие известные фигуры, как, например, философ П.Я. Чаадаев, профессор Московского университета В.С. Печерин, В.Г. Белинский и Н.В. Гоголь. Отмеченный Ф.Г. Никитиной адогматизм Ламеннэ, а также его взгляд на христианство как на «духовное начало, объединяющее человечество»²²⁰, «общественную творческую силу»²²¹, являются важными константами ламеннианской доктрины, в той или иной степени воспринятыми всеми указанными авторами, включая Достоевского.

Концепт «нового» и одновременно «истинного», свободного от догматов и социально ориентированного христианства, приходящего на замену ветхому церковному христианству, становится чрезвычайно популярным в среде утопических социалистов²²², в частности – российских. Достоевский знакомится с сочинением Ламеннэ во время посещений кружка Петрашевского в 1847–1849-е гг., в тайной библиотеке которого имелась вся актуальная на тот момент политическая литература, включая запрещенный цензурой памфлет Ламеннэ²²³. Члены кружка осуществили перевод памфлета на церковнославянский язык²²⁴ для его последующего распространения в среде простого народа. Один из авторов перевода, А.П. Милюков, впоследствии вспоминал: «Я, с своей стороны, прочел на одном из наших вечеров переведенную мною на церковнославянский язык главу из «*Paroles d'un croyant*» Ламеннэ, и Ф.М. Достоевский сказал мне, что суровая библейская речь этого сочинения вышла в моем переводе выразительнее, чем

²¹⁹ Сакулин П.Н. Из истории русского идеализма: Кн. В.Ф. Одоевский: Мыслитель. Писатель. Т. 1. М.: М. и С. Сабашниковы, 1913. С. 357.

²²⁰ Никитина Ф.Г. Идеи Ламеннэ в России. С. 204.

²²¹ Котляревский С. Ламеннэ и новейший католицизм. М.: т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1904. С. 533.

²²² Комарович В. Идеи французского утопического социализма в мировоззрении Белинского // Венок Белинскому: Новые страницы Белинского, речи, исследования, материалы. М., 1924. С. 247.

²²³ Никитина Ф.Г. Идеи Ламеннэ в России. С. 207.

²²⁴ Никитина Ф.Г. Петрашевцы и Ламеннэ // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 3. Л.: Наука, 1978. С. 256-258.

в оригинале. Конечно, он разумел при этом только самое свойство языка, но отзыв его был для меня очень приятен»²²⁵. Это свидетельство служит точным доказательством знакомства Достоевского с текстом памфлета. Достоевский мог заимствовать у Ламеннэ целый спектр концептов и идей, ставших органичной частью мировоззрения автора Карамазовых: антропологический оптимизм, руссоистская концепция «золотого века», акцентированный христоцентризм, вера во всеобщее братство народов и духовное преображение человека, концепты «народа-мученика»²²⁶ и «демократической теократии»²²⁷, а также эсхатологизм.

Кроме того, в тексте Ламеннэ звучит, хоть и в несколько завуалированном виде, Католической Церкви и иерархии, вставших на сторону европейских монархов, угнетателей простого народа: «Дух Иисуса – дух мира, милосердия и любви. Те, кто преследуют его именем, кто испытывают совесть мечом, кто пытаются тело, чтобы обратить душу, кто заставляют проливать слезы, вместо того, чтобы осушать их, – в них нет духа Иисуса. Горе оскверняющим Евангелие, делая его для людей орудием страха! Горе пишущим благую весть на окровавленных листах!»²²⁸. Эти слова, направленные против монархов, вполне могли быть переадресованы римскому понтифику и Папской области, представлявшей из себя «одно из самых слабо управляемых государств в Европе, полное бандитов, коррупции и злоупотребления смертной казнью при подавлении восстаний»²²⁹. Один из современников дал Папскому государству следующую, говорящую саму за себя характеристику: «Католический деспотизм в Риме, порабощая себе все мирское, управляя судами, полицией и военным министерством через

²²⁵ Миллюков А.П. Федор Михайлович Достоевский // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т.: т. 1. М., 1990. С. 259-290.

²²⁶ Ламеннэ де Ф.Д. Слова верующего. СПб.: А.Е. Беляев, 1906. С. 13.

²²⁷ Анцыферов Н. Ламеннэ. Берлин: Гржебин, 1922. С. 43.

²²⁸ Ламеннэ де Ф.Д. Слова верующего. С. 68.

²²⁹ Саймон К. Русская Православная Церковь в первой половине XIX в. Глазами католических авторов // Филаретовский альманах. № 7, 2011. С. 216.

священников и монахов, но, не умея управлять, выводит людей из терпения и усиливает склонность к революции»²³⁰.

Помимо аббата Ламеннэ определенное влияние на мировоззрение писателя оказал другой французский автор, преданный сын Католической Церкви граф Ж. де Местр. Влияние де Местра, прямого антипода Ламеннэ, на умы европейских интеллектуалов было огромным. Автор «Писем русскому дворянину об Инквизиции в Испании» (1815), трактата «О папе» (1819) и религиозно-философского сочинения «Санкт-Петербургские вечера» (1821) оставил свой яркий след в истории русской мысли и отечественной литературы. В.А. Мильчина утверждает, что «русская литература девятнадцатого века действительно отмечена присутствием Местра, но это присутствие всегда скрыто, подпольно и имплицитно»²³¹. Более того, согласно М.И. Дегтяревой, «под непосредственным влиянием Жозефа де Местра, или же – консервативной "волны" с его участием, в России формировался целый "спектр" течений, объединенных неприятием западного просветительского универсализма и революции и поднявших «на щит» национальную традицию и национальную культуру»²³². Достоевский как литератор и как консервативный идеолог оказывался, если можно так выразиться, под двойным влиянием де Местра. Среди тех, на кого мировоззрение де Местра оказало наибольшее влияние, М.И. Дегтярева указывает имена П.Я. Чаадаева, Ф.И. Тютчева и Ф.М. Достоевского²³³. Достоевского и де Местра объединяли пессимизм в отношении Прогресса, вера в особое призвание нации, идея о бремени человеческой свободы, а

²³⁰ Там же.

²³¹ См.: Мильчина В.А. Joseph de Maistre in Russia: A look at the reception of his work // Joseph de Maistre's life, thought, and influence: Selected studies. Ed. by R.A. Lebrun/Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. pp. 241–271

²³² Дегтярева М.И. «Жозеф де Местр так и не сроднился с Россией...». URL: [«ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР ТАК И НЕ СРОДНИЛСЯ С РОССИЕЙ...» – Русская истина \(politconservatism.ru\)](http://politconservatism.ru) (Дата обращения: 16.11.2023).

²³³ Дегтярева М.И. Жозеф де Местр и русская общественная мысль XIX века. Обзор монографий: Bastien Miquel. Joseph de Maistre, un Philosophe à la cour du Tsar. Paris: Albin Michel, 2000. – 252 p. Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: selected studies / ed. by R.A. Lebrun. Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. – 338 p.

также схожее видение войны как искупительной силы. Вместе с тем Достоевский прекрасно знал о той реакционной ультрамонтанской позиции, которую занимал де Местр. В этом смысле, критика папизма и католицизм Достоевским по касательной затрагивала и де Местра.

Пожалуй, наиболее серьезное влияние на мировоззрение «позднего» Достоевского, в частности в его антикатолическом аспекте, оказала русская консервативная мысль в лице авторов разных ее направлений: имперского идеолога Ф.И. Тютчева, славянофилов И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина, почвенников А.А. Григорьева и А.Н. Майкова, панслависта Н.Я. Данилевского. Общим местом для всех мыслителей стала критика Запада в его цивилизационных основаниях. Собственно, именно в трудах вышеназванных авторов цивилизационный подход (к истории, религии, геополитике и пр.) начинает звучать особенно сильно. Все авторы констатируют, что Европа (Запад) находится в состоянии глубочайшего кризиса – духовного и политического. Истолкование первопричин кризиса различно. И.В. Киреевский предполагал, что в основании Европейского мира заложены главные принципы и черты цивилизации Древнего Рима – римское право, породившее рационализм, юрицизм и формализм, а также римская имперская идея с ее механистическим подходом к устройению общества, насильственными методами подчинения человека, а также стремлением к созданию единого универсального всемирного государства (этатизм). Западное христианство оказалось поражено римским началом, вобрав в себя его сущностные черты, именно поэтому Киреевский полагал, что «главная ответственность за "нехристианский" путь развития Европы лежит на католичестве»²³⁴. А.С. Хомяков, в отличие от Киреевского, сосредоточился на различиях не цивилизационного характера, а скорее богословского и эклесиологического. Раскол 1054 года Хомяков интерпретировал как

²³⁴Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 79.

следствие отпадения Западной Церкви от соборного единства²³⁵ Вселенской Церкви. А. Валицкий таким образом формулирует позицию Хомякова: «С того времени единство и свобода стали на Западе понятиями, исключаящими друг друга. История Европы превратилось в историю борьбы между «единством без свободы» и «свободы без единства». Первый принцип воплотила Римская Церковь, которая установила непререкаемую власть Папы и стала своего рода государством, опирающимся на иерархию и авторитет. Второй принцип наше выражение в протестантизме, верном как отрицание, но без конструктивной силы»²³⁶. И в системе мысли Киреевского, и в воззрениях Хомякова католицизм отводилась ключевая роль в духовной деградации Запада. Однако Хомяков, в отличие от Киреевского, критикуя католицизма, утверждает, что подлинная христианская вера сохранилась лишь в православии. Таким образом, в его системе мировоззрения католицизм утрачивает свою христианскую сущность, оставаясь лишь политико-идеологической программой.

Несколько иную позицию занимал поэт и дипломат Ф.И. Тютчев. В «Докладной записке» императору Николаю I (1849), в работах «Россия и Запад» (1849) и «Римский вопрос» (1849), Тютчев предлагает свое видение происходящих на Западе процессов. Тютчев усматривает генезис современной революции (не столько как политического, но скорее как духовного феномена) в католицизме и папстве, по вине которого Западная Церковь отпала от Церкви Вселенской и на протяжении последующих столетий подвергалась обмирщению и секуляризации. Революция есть лишь очередной фазис европейского антропоцентризма, апофеоза человеческого «я», наследующий протестантскому индивидуализму и католическому папизму. Исходя из этого Тютчев, согласно К.А. Матакову, «видит дух революции не только в потрясениях 1848 года, но и у Папы Григория VII в

²³⁵ *Соборность* – органическое единение всех членов Церкви, основывающееся на Божественной благодати взаимной любви. См. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 115-116.

²³⁶ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 85.

XI веке, и у Лютера в XVI веке. Эти личности – яркое проявление человеческого Я, пытающегося изменить божественные установления»²³⁷. Критика Тютчевым паства и католичества умеренна, мыслитель не делает каких-либо резких заявлений. Более того, папство по Тютчеву есть на данный момент «единственный в своем роде столп, худо-бедно подпирающий на Западе ту часть христианского здания, которая уцелела и устояла после великого разрушения шестнадцатого века и последовавших затем крушений»²³⁸. Поэт выражал надежду на возвращение римо-католицизма в лоно Вселенской Православной Церкви и реставрацию Восточной Римской империи под водительством российского царя в Константинополе и православного папы в Риме.

Критика Запада и католицизма, а также идеализация православия была характерна не только для славянофилов. Идеологи почвенничества, такие как А.А. Григорьев, Н.Н. Страхов, поэт А.Н. Майков и Ф.М. Достоевский также осмыслили происходящее сквозь призму антитез Россия—Запад и православие—католицизм. Однако, несмотря на то, что, как верно замечает А. Валицкий, историософия Достоевского является лишь «модификацией славянофильского учения»²³⁹, автор «Идиота» и «Бесов» во многом идет дальше своих идейных предшественников. Это касается и в целом жесткой интонации полемики с Западом и папским католицизмом, и ее бескомпромиссного характера, а также тех радикальных и окончательных выводов, к которым приходит автор Карамазовых. Достоевский, опираясь на концепты славянофильской и почвеннической мысли, тем не менее, предлагает свой собственный оригинальный подход к интерпретации происходящего. В частности, согласно А. де Лазари, именно Достоевский

²³⁷ Матаков К.А. Тютчев о католичестве в работе «Папство и Римский вопрос» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. N. 12 (38), Часть 1, 2013. С. 130.

²³⁸ Цит. по: Матаков К.А. Тютчев о католичестве... С. 129.

²³⁹ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 614.

включает православие как историософский концепт в анализ геополитической повестки дня: «Если в 60-е годы противопоставление православия Западу в концепциях почвенников не носило еще выраженного политического характера, то в 70-е в публицистике Достоевского православие уже связывается с политикой».

Одним из главных геополитических трактатов России второй половины XIX века являлся труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», опубликованный в 1869 году. Экземпляр этой книги находился в личной библиотеке автора «Идиота» и «Бесов»²⁴⁰, а личная переписка Достоевского начала 1870- гг. свидетельствует о том, что писатель был хорошо знаком с работой Данилевского и высоко ценил ее. В письме к А.Н. Майкову от 15 мая 1869 г. Достоевский называет книгу «Россия и Европа» произведением, «важным в последней степени» (29, кн. 1: 46). В записной тетради 1875–1876-х гг. писатель называет «Россию и Европу» «правильной книгой» (24, 113). В целом труд Данилевского был идейно созвучен историософским воззрениям Достоевского. В работе «Россия и Европа» Н.Я. Данилевский формулирует собственную теорию культурно-исторических типов, в рамках которой Россия со славянством представляет отдельную самобытную и самостоятельную, отличную от Европы цивилизацию. Между Европой (Западом) и Россией, по мнению Данилевского, существует многовековой конфликт, в основании которого лежит, в частности, религиозно-конфессиональная проблематика. Со времен Карла Великого романо-германский мир (Европа), в его католическом, а затем также протестантском обликах, противостоит православному славяно-греческому миру, проводя агрессивно экспансионистскую политику²⁴¹. Тысячелетняя цель Запада обозначена автором предельно четко: «Европа ничему не изменяла, но со стальной последовательностью стремится к одной и той же цели как на Флорентийском соборе, так и на Парижском конгрессе. Цель эта –

²⁴⁰ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 137-138.

²⁴¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С 386

подчинение себе славяно-греческого православного мира какою бы то ни было ценою»²⁴². Позиция Данилевского в отношении католичества, равно как и констатация антагонизма России и Европы, была созвучна взглядам Достоевского. В работе Данилевского встречаются такие словосочетания, как «религиозный деспотизм римского католичества»²⁴³, «религиозно-политический деспотизм католицизма»²⁴⁴ и «завоевательный дух католицизма»²⁴⁵. Католичество, по мнению автора «России и Европы», является искаженной формой христианства²⁴⁶, производным от Римской империи и наследующей ей романо-германской цивилизации. Согласно Данилевскому, насильственность (*Gewaltsamkeit*) как отличительная черта народов романо-германского типа²⁴⁷, а также «сильное влияние римского властолюбия и римского государственного строя»²⁴⁸ деформировали христианство на Западе, породив, таким образом, папский католицизм. Однако, несмотря на идейную близость, согласие по целому ряду пунктов, в частности, в антикатолической полемике, между Достоевским и Данилевским имелось и расхождение во взглядах, о чем будет сказано в дальнейшем более подробно.

Следующий автор, оказавший серьезное влияние на мировоззрения Ф.М. Достоевского – Н.А. Герцен, упоминавшийся нами в контексте проблематики «польского вопроса». Герцена, этого, по меткому выражению Н.Н. Страхова, «первого нашего западника, отчаявшегося в Западе»²⁴⁹, и почвенника Достоевского объединяло и, одновременно, разъединяло очень многое. И.Н. Зорина дает верное и точное на наш взгляд определение

²⁴² Там же. С. 383.

²⁴³ Там же. С. 145.

²⁴⁴ Там же. С. 575.

²⁴⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 381.

²⁴⁶ Там же. С. 217, 472.

²⁴⁷ Там же. С. 216.

²⁴⁸ Там же. С. 575.

²⁴⁹ Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Историч. и критич. очерки. В 2-х кн.: кн. 1. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1882. С. 83.

отношениям Достоевского и Герцена как «диалог–дуэль»²⁵⁰. Авторы были лично знакомы с 1846 года и впоследствии внимательно следили за литературной деятельностью друг друга. Е.Н. Дрыжакова в статье «Достоевский и Герцен (у истоков романа "Бесы")» подробно и детально прослеживает историю общения Достоевского и Герцена. Показательно, что В.А. Туниманов называет Достоевского «постоянным и внимательным читателем Герцена»²⁵¹. Идеи, высказанные Герценом в сочинениях «С того берега» (1850)²⁵², «Письма из Франции и Италии» (1858), а также мемуаров «Былое и думы» (1868), определенно наложили отпечаток на исторические взгляды Достоевского. По целому ряду вопросов позиции двух авторов сходились и даже оказывались практически тождественными. Прежде всего, это «резкая критика умирающей западной цивилизации и противопоставление ее молодой, полной непечатых сил России»²⁵³. Антизападничество, антибуржуазность, критика либерализма и вера в особое призвание русского народа сочетались в Герцене с резким неприятием католицизма. «Ядовитый рак папства»²⁵⁴, «лукавый и злой характер католицизма»²⁵⁵ – эти и подобные им характеристики католичества, встречающиеся в сочинениях Герцена, маркируют резко негативное отношение автора к западному христианству. В работе «С того берега», в рамках диалога персонажей из главы «Consolatio» звучат следующие слова о Западе и католичестве: «...мир так окрестился, что от апостольского учения ничего не осталось; из освобождающего евангелия сделали притесняющее

²⁵⁰ Зорина И.Н. Герцен – Достоевский: диалог или дуэль. В контексте Россия и Запад. С. 246. URL: http://www.icr.su/rus/departments/magazine/anons/sod_50/19_Tvorci-i-Misliteli_50.pdf. (Дата обращения: 03.09.2023).

²⁵¹ Туниманов В.А. А.И. Герцен и русская общественно-литературная мысль XIX в. СПб.: «Наука», 1994. С. 32.

²⁵² Экземпляр сочинения находился в библиотеке Достоевского, см.: Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 34.

²⁵³ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 35.

²⁵⁴ Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т.: т. 5. Письма из Франции и Италии (1847-1852). М.: Издательство Академии Наук СССР, 1955. С. 78.

²⁵⁵ Там же. С. 101.

католичество, из религии любви и равенства – церковь крови и войны»²⁵⁶. Притом, что Герцен, как сознательный атеист и нигилист, в целом критически относился к христианству, как и к любой другой религии, именно папский католицизм вызывает у него особое неприятие. В память Герцена врезались увиденные им лично фрески Сикстинской капеллы в Ватикане, запечатлевшие сцены т.н. Варфоломеевской ночи – массового убийства протестантов во Франции, устроенного католиками в ночь на 24 августа 1572 года. Жестокость католиков и любование кровожадностью римскими понтификами подвигают автора «С того берега» к следующему выводу: «языческий мир был более человечествен, не так духовен, менее нетерпим, нежели католическое мещанство»²⁵⁷. Особое место в «Письмах из Франции и Италии» занимает взгляд автора на папу Пия IX, которого Герцен наблюдал лично в конце 1840-х гг. Корректируя записи 1848 года, в которых еще тогда либеральный папа Пий IX предстает неспособным ни к жестокости, ни к преследованиям, Герцен запишет следующий иронический комментарий: «Это писано в начале 1848 года. Да простит мне св. Петр, что я так дурно понял его представителя: он очень способен!»²⁵⁸. В работе «Борьба с Западом в нашей литературе» Н.Н. Страхов приводит строки Герцена из немецкого издания «С того берега» («Vom anderen Ufer», 1850): «Я считаю за великое счастье для русского народа, столь впечатлительного и кроткого по характеру, что он не был испорчен католицизмом. Вместе с католицизмом его миновало и другое зло. Католицизм, подобно некоторым злокачественным болезням, может быть излечен лишь ядами; он ведет за собой протестантизм, который освобождает умы с одной стороны, с тем, чтобы с другой снова их поработить. Наконец, так как Россия не входила в

²⁵⁶ Там же. Т. 6. С того берега. Статьи. Долг прежде всего (1847-1851). С. 98

²⁵⁷ Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т.: т. 6. С того берега. Статьи. Долг прежде всего (1847-1851). С. 141.

²⁵⁸ Там же. Т. 5. С. 90.

великое западное церковное единство, то она и теперь не принуждена делить судьбы Европы»²⁵⁹.

Если принять точку зрения А.С. Долинина о том, что Герцен был для Достоевского «наиболее близким из всех его современников»²⁶⁰, то среди элементов, обеспечивавших «поразительное сходство»²⁶¹ и «совпадение во взглядах»²⁶² двух авторов следует также назвать антикатолические настроения автора «Былого и дум».

В библиотеке Достоевского имелся целый ряд сочинений богословско-полемиического содержания. Прежде всего, следует упомянуть труды святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского. Помимо двух томов «Слов и речей», среди книг писателя обнаруживаем переведенное и изданное на французском языке сочинение владыки «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-российской Церкви» (1815)²⁶³. Содержание «Разговоров», выстроенное в форме диалога испытующего и уверенного, посвящено проблематике конфессиональных отношений Православной и Римско-Католической Церквей. Осмысля трагедию Схизмы, святитель Филарет предлагает собственное видение эклесиологической сущности проблемы. Автор обличает властолюбие римских понтификов, приведшее к Великой Схизме 1054 года, а также опровергает сложившееся в Католической Церкви учение о папском примате (преимущество власти). Однако, намеренно избегая резких формулировок, «уверенный», т.е. сам святитель Филарет, занимает икономическую, т.е. снисходительную и примирительную позицию в отношении католицизма: «изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения

²⁵⁹ *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. С. 123.

²⁶⁰ *Долинин А.С.* Достоевский и другие. Статьи и исследования о русской классической литературе. Л.: Художественная литература, 1989. С. 155.

²⁶¹ *Там же.* С. 137.

²⁶² *Там же.*

²⁶³ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 237.

Западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным, я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду или паче милосердию Божию»²⁶⁴. Опираясь на учение блаженного Августина, святитель Филарет выдвигает концепцию Вселенской Церкви-Тела Христова, в котором здоровые и немощные разделяют общую жизнь Тела. Согласно святителю Филарету, православие являет «чисто истинную Церковь»²⁶⁵, а католицизм «не чисто истинную Церковь»²⁶⁶. В статье «Святитель Филарет и Предание Церкви» (2017) священник Павел Хондзинский отмечает новизну подхода автора «Разговоров» к конфессиональной проблематике взаимоотношений России и Запада. Традиционная для русской богословской мысли непримиримая позиция к Западу и латинству сменяется принципиально новым подходом: «в трудах и мысли святителя Филарета русская традиция незримо преодолевает границы не только отечества, но и конфессиональных противоречий и исторических эпох. Мысль Востока находит в ней свое восполнение. Мысль Запада – свое примирение с Востоком»²⁶⁷. Интересно, что слова свящ. П. Хондзинского, сказанные о святителе Филарете, могут быть также отнесены и к Достоевскому: «в его синтезе контекст греко–латинской полярности послужил православному раскрытию истины»²⁶⁸. Разница заключается лишь в том, что Достоевский являет вселенскую истину православия не через примирение и нахождение общих точек соприкосновения, а через радикализованную позицию не–примирения с папским католицизмом. «Нечисто истинная Церковь», в терминологии митрополита Филарета Московского, Католическая Церковь предстает в романах, публицистике и

²⁶⁴ *Святитель Филарет Московский. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-русской Церкви (1815) // Антология Русской Мысли – То, что имеешь, держи. Православие и католицизм в трудах русских святых и церковных мыслителей. М.: «Традиция», 2016. С. 58.*

²⁶⁵ *Там же. С. 19*

²⁶⁶ *Там же.*

²⁶⁷ *Хондзинский П. Святитель Филарет и Предание Церкви // Филаретовский альманах. № 13, 2017. С. 73.*

²⁶⁸ *Там же. С. 74.*

эпистолярной Ф.М. Достоевского в качестве инфернальной, апокалиптической и антихристовой силы, колеблющей как физическое (общественно-политическое), так и метафизическое основание мира. Таким образом, Достоевский условно совершает обратное движение от инновации синодального богословия Нового времени к средневековой ригористической позиции православных пастырей и писателей в отношении папства и латинства. В романе «Идиот» гневная обличительная речь князя Мышкина в адрес римского католицизма вызывает в слушателях лишь удивление (8, 450), смех (8, 451) и беспокойство (8, 452) именно вследствие своей несовременности и архаичности. Достоевский реактуализирует средневековый пласт русской антикатолической полемики. Тем не менее, в одной позиции писателя и митрополита сходятся – оба автора разграничивают Католическую Церковь как институт, иерархию и общественно-политический и идеологический субъект истории, и как общину, собрание верующих западных христиан. Поскольку «неизвестно, кто именно из христиан Запада действительно вполне проникся "нечистыми" учениями своих учителей, а кто по-прежнему держится предания древней Церкви»²⁶⁹, митрополит Филарет отказывается осуждать всех католиков только за факт формальной принадлежности к Римско-Католической Церкви. Однако этой же позиции придерживается и Достоевский. В том же романе «Идиот» князь Мышкин, в ответ на обвинение в преувеличенной критике католицизма, точняет: «Я никогда и не говорил об отдельных представителях церкви. Я о римском католичестве в его сущности говорил, я о Риме говорю. Разве может церковь совершенно исчезнуть? Я никогда этого не говорил!» (8, 451). В оппозиции нейтралитету «высокого» академического богословия святителя Филарета Московского в отношении католицизма находится другое сочинение богословского характера, хранившееся в библиотеке Достоевского – «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св.

²⁶⁹ Хондзинский П. Святитель Филарет и Предание Церкви. С. 67.

Земле постриженника Святыя Горы Афонские инока Парфения» (1856)²⁷⁰. «Сказания» инока Парфения (Агеева) выступают в качестве одного из источников романов Достоевского, что весьма подробно показано Е.А. Бузько²⁷¹. Для нас важно то, что в неакадемическом сочинении инока Парфения, особый стиль изложения которого ориентировал текст на читателей преимущественно из простонародья (простота сюжета в жанре «хождений», обилие славизмов и пр.), присутствует ряд примечательных высказываний о католичестве и папстве. В частности, при помощи аллюзии на 1-е Соборное послание апостола Петра, автор соотносит образ папы с образом сатаны, «льва рыкающего»²⁷²: «папа Римский яко лев рыщет и по другим царствам, и ищет кого, поглотити; не даст покою и в турецком царстве, и всегда смущает и оскорбляет Святую Восточную Церковь, а колыми паче в австрийском владении он живых поглотит»²⁷³. Инфернализация образа римского понтифика, включение «зломудренного папы римского»²⁷⁴ в контекст апокалиптической катастрофы в качестве проводника апостасии – это те элементы антикатолической полемики, которые мы находим в творчестве Достоевского.

Особое место среди источников богословско-полемического характера, хранившихся в библиотеке Достоевского, занимает труд церковного историка, протоиерея А.М. Иванцова-Платонова «О римском католицизме и его отношениях к православию: Очерк истории вероучения, богослужения, внутреннего устройства римско-католической церкви и ее отношений к

²⁷⁰ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 126.

²⁷¹ См. раздел «Сочинение Парфения как источник романов Ф.М. Достоевского»: Бузько Е.А. «Сказание» инока Парфения в литературном контексте XIX века. М.: Индрик, 2014.

²⁷² 1-е Пет. 5:8: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» / слав. «Трезвiтєся, бoдрствуйтє, занє супостатъ вaшь дiаволь, яко лєвъ рbкая, хoдити, искiй когo поглoтити».

²⁷³ *Парфений, инок*. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле пострижника Святыя Горы Афонския инока Парфения. В 2-х т.: т. 1. Ч. 2. Странствие и путешествие по европейской Турции и пребывание во Святой Горе Афонской. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij_Ageev/skazanie-o-stranstvii-i-puteshestvii-po-rossii-moldavii-turtsii-i-svjatoj-zemle-tom-1/2 (Дата обращения: 17.11.2023).

²⁷⁴ Там же.

православному Востоку» (1869–1870). Систематическая, исторически фундированная критика римско-католического учения о примате папы и непогрешимости римского понтифика, подтверждала со стороны академической богословской науки выводы старших славянофилов о деградации западного христианства. Протоиерей А.М. Иванцов–Платонов, прослеживая историю Папства с первых веков вплоть до XIX столетия, показывает, что искажение христианского вероучения осуществлялось параллельно с абсолютизацией и сакрализацией духовной и светской власти римских первосвященников, принятием Западной Церковью «неограниченного монархизма»²⁷⁵ папы римского. Более подробно это содержательное сочинение будет рассмотрено нами в следующем разделе. В качестве вероятного дополнительного источника антикатолической полемики предлагаем также рассматривать сочинение известного агиографа А.Н. Муравьева «Правда вселенской церкви о Римской и прочих патриарших кафедрах» (1841). Наше предположение исходит из того, что книги именно этого автора Достоевский читал, находясь в заключении в Петропавловской крепости, о чем сам писатель сообщает в письме к брату М.М. Достоевскому от 18 июля 1849 года. Исследователи полагают, что «два путешествия по св(ятым) местам» (281, 157), упоминаемые Достоевским, являются сочинениями А.Н. Муравьева «Путешествие по святым местам в 1830 году» (1832) и «Путешествие по св(ятым) местам русским» (1836)²⁷⁶.

Последняя категория источников антикатолической полемики Достоевского — книги «неблагонадежных» русских авторов, т.е. авторов, симпатизировавших католичеству или прямо перешедших в католицизм. Назовем три имени: философ-западник П.Я. Чаадаев, священник-иезуит И.С. Гагарин, а также священник и монах В.С. Печерин. С каждым из названных авторов Достоевский вел заочную полемику, определяя и выстраивая на

²⁷⁵ *Иванцов-Платонов А.М., свящ.* О римском католицизме, и его отношении к православию. Ч. 2. С. 200.

²⁷⁶ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 7.

контрасте с воззрениями своих оппонентов собственную историософскую позицию. С первым философическим письмом П.Я. Чаадаева, вызвавшим скандал и широкий общественный резонанс, Достоевский имел возможность познакомиться дважды: непосредственно после выхода в свет письма в журнале «Телескоп» в 1836 году, или же в начале 1860-х гг., когда письмо Чаадаева было опубликовано в герценовском альманахе «Полярная звезда» (1861, кн. 6), а спустя было издано в Париже в составе «Избранных трудов» П.Я. Чаадаева. В записных тетрадях Достоевского 1864-1865-х гг. письмо философа упоминается как «гадкая статья Чаадаева» (20, 190). Глубокое возмущение вызывал в Достоевском тезис Чаадаева о неполноценности, вторичности и даже ничтожности исторической судьбы России. Портрет русской цивилизации представлен Чаадаевым в резких и уничижительных тонах. Л.И. Сараскина резюмирует: «историческая ничтожность и мертвый застой – вот два слагаемых русской жизни, по Чаадаеву. Само место написания письма – Москва – названо Некрополем. Тупая неподвижность бытия, когда не на что опереться; пустая, неразвитая память; культура, основанная на заимствованиях и подражаниях; бесплодные призраки вместо твердой, уверенной идеи; бессмысленное историческое прозябание...»²⁷⁷. Чаадаев предлагает свое видение выхода отечества из этого исторического тупика: Россия должна обратиться к Европе, этому образчику высокой культуры, материального благополучия и технического прогресса, а точнее – Россия должна обратиться в Европу, стать навсегда и окончательно частью европейской цивилизации. Примечательно, что западнцентризм Чаадаева смыкался с его филокатолическими настроениями. Мыслитель положительно оценивал роль католичества и папства в европейской истории. Согласно Чаадаеву папство «возникло по существу из истинного духа христианства»²⁷⁸, а потому автор задавался вопросом: «почему бы, руководствуясь этим, не признать за ним первенства над всеми

²⁷⁷ Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях. С. 43.

²⁷⁸ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 414.

христианскими обществами?»²⁷⁹. Игнорируя многовековую православную полемическую традицию, направленную на разоблачение псевдохристианской природы учения о папском примате, Чаадаев занимает откровенно прокатолическую позицию. Если в сфере культурной и политической Россия, отторгнутая от семьи европейских народов «растленной Византией»²⁸⁰, должна возвратиться в Европу, стать Европой, то православие должно отвергнуть свою схизматическую направленность и возвратиться под омофор римского понтифика. Выражаясь словами А. Валицкого, в письме речь шла не много ни мало о необходимости «католицизации православия»²⁸¹. Идеализация европейской истории с одной стороны, и беспощадная критика России и православия с другой, образуют идеологический базис западничества Чаадаева.

Взгляды философа в полной мере разделял князь И.С. Гагарин. Русский дворянин и дипломат, Гагарин в 1842 году принимает католицизм и вступает в орден иезуитов. В статье о Гагарине в Русском биографическом словаре П.О. Пирлинг отмечает: «после перехода в католичество, соединение Восточной Церкви с Западной стало заветной мыслью И.С. Он ей посвятил свои труды, свою жизнь, и остался ей непоколебимо верен до гробовой доски»²⁸². В 1856 году священник Иван–Ксаверий Гагарин публикует брошюру под названием «La Russie sera-t-elle catholique?» (фр. «Будет ли Россия католической?»), главные тезисы которой послужили поводом к началу многолетней дискуссии Гагарина с авторами-славянофилами – А.С. Хомяковым, а после кончины Хомякова в 1860 году с Ю.Ф. Самаринным, продолжавшейся на страницах аксаковского «Дня» вплоть до второй половины 1860-х гг. включительно. Достоевский, несомненно, имел представление об этой публичной дискуссии, посвященной судьбам России,

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ Там же. С. 331.

²⁸¹ Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. С. 120.

²⁸² Пирлинг П.О. Гагарин, князь Иван Сергеевич // Русский биографический словарь. В 25-ти т. СПб.: Типография Г. Лиснера и Д. Совко, 1914. Т. 4. С. 70.

православия и католичества. В библиотеке писателя хранилась книга анонимного греческого автора (С. Карафеодориса), посвященная анализу сочинения Гагарина «Orthodoxie et papisme. Examen de l'ouvrage du père Gagarin sur la réunion des églises catholique grecque et catholique romaine. Par un Grec membre de l'église d'Orient» (1859)²⁸³. Исходя из этого, мы можем заключить, что Достоевский, как минимум, был знаком с основными положениями гагаринского проекта воссоединения Церквей. Основные положения сочинения Гагарина подробно рассмотрены Е.Н. Цимбаевой в книге «Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма» (1999). Мы лишь заметим, что в последней главе сочинения Гагарин фактически выдвигает царской России ультиматум: «повторяем, из двух одно: или католицизм или революция. Русская Церковь бессильна; Царская власть может только отсрочить взрыв»²⁸⁴. Единственным спасением России от надвигающейся революции Гагарин считает воссоединение Русской Церкви с Римом, что, в свою очередь, обеспечит подлинную независимость православного духовенства в Российской империи и, как следствие, замирение государства на долгие годы посредством активной церковной проповеди и христианского просвещения народа. В историософском разрезе сочинение Гагарина несет на себе следы влияния П.Я. Чаадаева, в том числе размышлений мыслителя о России и русской истории. Л. Шур уточняет, что «в своем труде Гагарин исходил из того, что Россия как бы отпала от цивилизованного сообщества наций и застыла в своем развитии – в большой степени по вине Византии»²⁸⁵. Таким образом, чаадаевское западничество органично сочеталось в И.С. Гагарине с католическим прозелитизмом. Согласно Гагарину, оптимистический взгляд на будущее России возможен лишь при условии ее католицизации. Однако, помимо теоретических выкладок Гагарин осуществлял активную практическую деятельность,

²⁸³ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 237.

²⁸⁴ *Gagarin J.* La Russie sera-t-elle catholique?. P.: Charles Douniol, Libraire, 1856. P. 83.

²⁸⁵ *Shur L.* Между Россией и Западом : жизнь и труды И.С. Гагарина: итоги и перспективы исследований // *Revue des Études Slaves.* 70-2, Année 1998. P. 441.

направленную на реализацию главной идеи его жизни. В середине 1850-х гг. благодаря усилиям Гагарина в Париже появляется русская типография, начинает издаваться русско-французский журнал «Etudes». В это же время по инициативе князя Гагарина в Париже под эгидой ордена иезуитов создается Славянская библиотека. Историк Церкви, публицист и издатель, Гагарин в 1859 году принимает участие в основании «L'Oeuvre des Ecoles d'Orient» – комплекса католических школ на территории Османской империи, предназначенных для обучения христианских детей и сбора сведений о состоянии христианских Церквей на Балканах и Ближнем Востоке. Находясь в 1863 году в Бейруте, Гагарин адресует одному из своих знакомых письмо, в котором содержится примечательный отрывок: «Я посвятил себя воспитанию и образованию нескольких молодых болгар, которым я хочу сохранить познание и любовь родного языка и родного обряда. Не зная сам болгарского наречия, я учу их грамматике болгарской и объясняю им болгарский катехизис, в надежде, что из их числа вырастут какие-нибудь Кириллы и Мефодии, которые опять будут просвещать землю русскую, погруженную во мрак кромешный Святейшим Синодом и в ложный и обманчивый свет атеистическими совратителями юношества. Бог знает, что теперь готовится на Руси, но со временем мои болгары пригодятся»²⁸⁶. Обращение России в католичество было главной целью и одновременно главным делом жизни князя Ивана–Ксаверия Гагарина вплоть до его кончины – и Достоевский это понимал, не мог не понимать. Отсюда такое неприятие и даже неприязнь писателя по отношению к Чаадаеву и Гагарину – идеологам западничества и пропагандистам католицизма. Комментаторы Полного собрания сочинений Ф.М. Достоевского замечают, что для Достоевского Чаадаев и Гагарин – это «прежде всего крайние "западники", порвавшие кровные связи с родной "почвой"» (12, 338). К.А. Баршт пишет, что Достоевский испытывал «отвращение к тому слою русских образованных людей, которые презирали

²⁸⁶ *Цит. по: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. С. 131.*

свой народ, воображая и искренне веря при этом, что желают ему блага»²⁸⁷. Чаадаев, к слову, также послужил одним из прототипов образа Степана Трофимовича Верховенского в «Бесах»²⁸⁸. В набросках к роману фигурирует следующее характеристика Грановского, будущего С.Т. Верховенского: «Народ русский он проглядел, как и все наши передовые люди, и тем более проглядел, чем более он передовой. Чем больше барин и передовой, тем более и ненависти – не к порядкам русским, а к народу русскому. Об народе русском, об его вере, истории, обычае, значении и громадном его количестве – он думал только как об оброчной статье ... Он тянул оброк, чтоб на него жить в Париже, слушать Кузена и кончить чаадаевским или гагаринским католицизмом. Если же он вольнодумец, то ненавистью Белинского с tutti quanti к России. Но пуще всего то, что он и вообразить себе не мог, чтоб в России был другой мир, кроме московского...» (11, 87). Судьба и мировоззрение Чаадаева и Гагарина в сознании Достоевского обретает типологические черты – не случайно писатель применяет к католицизму как антирусской и антиправославной религиозной модели такие эпитеты, как «чаадаевский» и «гагаринский». Однако, с точки зрения Достоевского, «гагаринский» католицизм гораздо радикальнее и опаснее «чаадаевского». В июньском номере «Дневника писателя» за 1876 год Достоевский напишет, что Гагарин, «став европейцем, нашел необходимым не только перейти в католичество, но уже прямо перескочить в иезуиты» (23, 43). Ранее, в 1871 году, в одном из писем Н.Н. Страхову Достоевский кратко формулирует «закон поворота к национальности» (29₁, 207), один из тезисов которого гласит, что всякий русский западник и либерал, если он действительно обладает талантом, рано или поздно обратится к национальному чувству и народу, если же его талант мнимый, то он «не только останется в выветрившемся слое, но еще экспатрируется, перейдет в католичество и

²⁸⁷ Барит К.А. О «гадкой статье Чаадаева» и «смрадной букашке Белинском»: Ф.М. Достоевский и западничество (несколько аллюзий и реминисценций) // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. Т. 2, № 4, 2019. С. 65.

²⁸⁸ Там же. С. 72.

проч. и проч.» (29₁, 208). Трудно не увидеть здесь намек на «гагаринский» прецедент – западничество, обращение в католицизм и окончательный переселение в Европу. Термин «экспатриация» в данном случае может быть истолкован еще и как акт духовного отречения от отеческой веры, родины и «почвы». Однако Гагарин не только отрекается от родины, но и стремится подчинить ее папскому Риму – учитывая тот факт, что князь был католическим священником и членом ордена иезуитов, его взгляды, а также его деятельность в сознании Достоевского могли пересекаться с темой европейского клерикального заговора, направленного против России. Примечательно, что, согласно А.А. Тесле, миф о заговоре иезуитов в XIX столетии выступал в качестве важного фактора общественно–политической жизни, как в Европе, так и в России²⁸⁹, актуализировавшего антикатолическую повестку. Если с тезисами Чаадаева Достоевский полемизировал на протяжении всего послекаторжного периода творчества, «находя им подтверждение или опровержение на страницах своих произведений, пребывая в постоянном духовном и интеллектуальном диалоге с философом»²⁹⁰, то князь Гагарин воспринимался писателем не как идеологический оппонент, а скорее как духовный отступник, типологический пример предательства России и православия.

Согласно гипотезе Е.Г. Местергази, в поле зрения Достоевского, наряду с И.С. Гагариным, находился еще один представитель русского католицизма – монах и священник В.С. Печерин, послуживший прототипом для таких персонажей писателя, как С.Т. Верховенский («Бесы») и А.П. Версилов («Подросток»)²⁹¹. Не менее интересное предположение выдвигает Б.В. Межуев, полагая, что с образом Печерина генетически связан феномен

²⁸⁹ Тесля А. Русские беседы: лица и ситуации. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 171–195.

²⁹⁰ Барит К.А. О «гадкой статье Чаадаева» и «смрадной букашке Белинском»... С. 72.

²⁹¹ Местергази Е.Г. В. С. Печерин – прототип Степана Трофимовича Верховенского в «Бесах» Достоевского // Достоевский: дополнения к комментарию. М.: Наука, 2005. С. 455–480; Местергази Е.Г. В. С. Печерин – прообраз Версилова // Там же. С. 481–486.

«смердяковщины»²⁹². В 1861 году А.И. Герцен публикует в «Полярной звезде» главу из «Былого и дум», посвященную встрече с Печериным (глава «Pater V. Petcherine»), а также печеринскую поэму-мистерию «Торжество смерти». Берлинская поэма Степана Трофимовича в «Бесах» является ничем иным как ироничным переложением Достоевским сюжетной канвы «Торжества смерти» В.С. Печерина²⁹³. Однако, помимо сюжета, внимание Достоевского должно было привлечь концептуальное содержание поэмы. М.О. Гершензон, первый биограф В.С. Печерина, пишет о «Торжестве смерти» следующее: «так родилась в воспаленном мозгу Печерина эта мысль о спасении человечества чрез гибель России, которую он облек в кошмарные образы своей поэмы. Общая задача обновления – разрушить царство "предрассудков", определилась для него точнее: надо взорвать главную твердыню этого царства – Россию»²⁹⁴. Тема ненависти к России в творчестве Печерина отобразилась особым образом. Именно его авторству принадлежат строки, названные впоследствии М.М. Дунаевым «гимном ненависти к России»²⁹⁵:

«Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать её уничтожения!
И в разрушении отчизны видеть
Всемирную десницу возрождения!
...

²⁹² Межуев Б. Происхождение «смердяковщины». URL: <https://politconservatism.ru/blogs/proishozhdenie-smerdyakovshhiny?ysclid=lmdebwn2cx179081373> (Дата обращения: 17.11.2023).

²⁹³ Симонова И.А. «Два полюса магнита». Из истории одной дружбы-вражды. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=111806&ysclid=lmdi33rwc0581987738> (Дата обращения: 17.11.2023).

²⁹⁴ Гершензон М.О. Избранное. В 4-х т.: т. 2. Молодая Россия. VI. Рождение «мысли». URL: <https://predanie.ru/book/217154-tom-ii-molodaya-rossiya/?ysclid=lmdh55812p972137171#/toc1> (Дата обращения: 17.11.2023).

²⁹⁵ Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти т.: т. I (b). Гл. 7. Русская литературы середины XIX столетия. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-i-chast-2-dunaev/16> (Дата обращения: 17.11.2023).

Я твой! я твой! – пусть мне навстречу хлещет
 Весь океан гремящею волною!..
 Дотла сожгу ваш подлый храм двуглавый,
 И буду Герострат, но с большей славой!»²⁹⁶

В.С. Печерин являлся выразителем идеологии крайнего, радикального западнизма и в этом смысле его образ также типологичен: «Чужбина и Родина буквально меняются для него местами: настоящей родиной оказывается Запад, а подлинной чужбиной – ненавистная Россия. Весь смысл истории ... для него сводится к уничтожению его страны как досадной помехи, неприятного препятствия для прогресса человечества»²⁹⁷. Однако в 1860-е гг. Печерин, монах ордена Редemptористов, покидает монастырь и становится приходским священником, капелланом при одной из дублинских больниц в Ирландии. В отличие от князя Гагарина, Печерин совершенно разочаровался в католицизме и Западе, которым он жил и который в своем сознании он практически обоготворил. Местергази пишет, что «горьким итогом его монашества оказалось полнейшее безверие в последний период жизни»²⁹⁸, которое он был вынужден тщательно скрывать от окружающих. Вместе с тем в Печерине пробуждается тоска по России, некогда отринутой и проклятой, о чем свидетельствует корреспонденция ирландского пастыря последних лет жизни. В.С. Печерин скончался в Дублине в 1885 году. Одна из лейттем послекаторжного творчества Достоевского – тема «русского скитальца», оторвавшегося от «почвы» и трагически переживающего свою внутреннюю раздвоенность, находила свое эмпирическое подтверждение в жизненном пути В.С. Печерина. А потому Достоевский, и как мыслитель, и

²⁹⁶ Печерин В.С. Замогильные записки. М.: Мир, 1932. С. 34.

²⁹⁷ Межуев Б. Происхождение «смердяковщины». URL: <https://politconservatism.ru/blogs/proishozhdenie-smerdyakovshhiny?ysclid=lmdebwn2cx179081373> (Дата обращения: 17.11.2023).

²⁹⁸ Местергази Е.Г. В. С. Печерин – прототип Степана Трофимовича Верховенского... С. 477.

как художник, просто не мог не обратить на феномен Печерина своего пристального внимания.

2.2. «РИМСКАЯ» И «КАТОЛИЧЕСКАЯ» ИДЕИ В СВЕТЕ КОНТРОВЕРЗЫ РОССИЯ–ЗАПАД

В фундаментальном двухтомном труде «Закат Европы» (1918, 1922) немецкий историк и философ истории О. Шпенглер, критикуя влияние «рокового предрассудка географии» на анализ исторических процессов, отвергает понимание Европы как самостоятельной цивилизационной парадигмы, отдельной части света: «слово "Европа" должно быть вычеркнуто из истории. Не существует "европейца" как особого исторического типа ... "Восток" и "Запад" являются понятиями с подлинным историческим содержанием ... "Европа" же – пустой звук»²⁹⁹. И далее Шпенглер делает два принципиально важных замечания относительно России. Во-первых, немецкий автор уточняет, что «единственно только слово "Европа" и возникший под его влиянием комплекс мыслей объединили в нашем историческом сознании Россию с Западом в одно, ничем не оправдываемое целое»³⁰⁰. Во-вторых, указав на неуместность с философско-исторической точки зрения отождествления России и Европы, Шпенглер пишет следующее: «русский инстинкт очень правильно и глубоко отделяет Европу от "матушки России", причем это разграничение соединено с оттенком враждебности к Европе»³⁰¹.

Обозначенная Шпенглером проблема автоматического включения России в культурно–цивилизационное пространство Европы-Запада имеет

²⁹⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2-х т.: т. 1. М.: Мысль, 1998. С. 145.

³⁰⁰ Шпенглер О. Закат Европы. С. 145.

³⁰¹ Там же.

принципиальное значение в рамках исследуемой нами темы. Достоевский, живший в контексте европеизированной и европоцентричной культуры Российской империи, в своих размышлениях о судьбах России и Европы, Востока и Запада, тем не менее, наследует многовековой и практически тысячелетней традиции самоосмысления России как самостоятельной и самобытной державы, религиозно-культурной и политической автаркии и автономии. В записную тетрадь 1864–1865-х гг. писатель заносит следующую мысль: «наша цивилизация и европейская. Не хотим европейской. Все различие: Вера, Будущее» (20, 189). Акцент на религиозном различии России и Европы представляет собой рефрен русской книжной традиции XI–XVII веков. Антикатолическая полемика Достоевского в контексте «большого времени» (М.М. Бахтин) становится продолжением древнего русского жанра полемики «на латину», первыми памятниками которого стали сочинения киевских митрополитов–греков Ефрема (ок. 1055 – ок. 1065) и Никифора (1104–1121). К XI–XII столетиям восходят также источники местного происхождения, изначально написанные на русском языке, например, «Слово о вере христианской и о латинской» и «Стязание с латиною Георгия, митрополита киевского». Исследователи отмечают постепенную радикализацию и интенсификацию антилатинской полемики в русской традиции: 1 антилатинский сборник датирован XIV веком, два – XV столетием, три сборника приходятся на XVI столетие и 9 сборников – на XVII век³⁰². Для нас важно отметить те ключевые характеристики русской антилатинской полемики, которые, как это не покажется парадоксальным, напрямую соотносятся с антикатолическим дискурсом Достоевского. Л.А. Веппе выделяет такие базовые черты полемики, как монологичность и интроверсия: «Поиск и утверждение своей идентичности через противопоставление православия и иноверия, официальной церкви и "отступников" оставались вневременной функцией

³⁰² *Venne Л.А.* Полемика с «латинянами» в русской книжности XVII века // *Filo Ariadne*. № 2, 2020. С. 103.

полемики. Через осуждение, через критику русские православные утверждали свою истину и правду, тем самым в большей степени выражали себя, создавали образ идеала правоверия, нежели пытались переубедить противника»³⁰³. Согласно интересному наблюдению К.А. Костромина, антилатинская тема возникает в русской агиографии и гимнографии в XV веке независимо от византийского влияния и является реакцией на агрессивную экспансию Запада в прибалтийском регионе³⁰⁴. Вместе с тем, актуализация полемики с латинянами всегда коррелировала активизацией неизбежных контактов Руси с европейскими державами в сфере торговли, политики и пр. В этих условиях, как отмечает Д.М. Добровольский, «уклоняться от полемики с приверженцами Римской церкви значило бы обрекать своих ("несведущих" по большей части) единоверцев на гибель в пасти сатаны – именно с такими словами обращался к своему адресату – князю составитель СВХЛ («Слово о вере христианской и о латинской» – *прим. автора*): «ты же, вѣдѣние имы, и не скрйи въ собѣ, нѣ помози правовѣрными на кривовѣрныя, и аще имъ поможеш, то яко овца избавиши от усть лвовъ, аще ли умолчиши, то яко отъемъ у Христоса, прѣдаеши ихъ сотонѣ»³⁰⁵.

Антикатолическому дискурсу Достоевского в разной степени присущи все вышеуказанные черты. В статье «Творческие дневники Достоевского» (1971) Л.М. Розенблум характеризует логику мыслей Достоевского как «полемически развивающуюся»³⁰⁶, добавляя, что «без полемики, во всяком случае, без внутренней полемики, Достоевский не писал никогда»³⁰⁷. Г.М. Фридендер, в свою очередь, отмечает присущую психологическому

³⁰³ Там же. С. 104-105.

³⁰⁴ Костромин К.А. Русские святые и борьба с латинством в XV–XVI веках: Византия или Балтика? // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. № 1 (33), 2023. С. 22

³⁰⁵ Добровольский Д.М. Древнерусские антилатинские сочинения XII–XIII вв. как исторический источник // *Диалог со временем*. Вып. 61, 2017. С. 177.

³⁰⁶ Розенблум Л.М. Творческие дневники Достоевского // *Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг.* М.: Наука, 1971. С. 15.

³⁰⁷ Там же. С. 52

портрету Достоевского резкость и радикальность мышления: «Достоевский всегда был человеком крайностей – в этом состояла одна из главных психологических особенностей его личности, с которой связаны во многом трагические стороны его судьбы человека и писателя»³⁰⁸. Сам о себе Достоевский в 1867 г. напишет следующее: «Натура моя подлая и слишком страстная: везде–то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» (28₂: 207). Ж. Монно, проводя графологический анализ письма Достоевского от 9 декабря 1866 года, характеризует его автора как личность страстную, экспрессивную, аффективную и экзальтированную, отличающуюся эмоциональной лабильностью³⁰⁹. Полемика с католичеством, отличающаяся жестким и непримиримым тоном, радикальностью выводов, имела, вместе с тем, монологическую направленность определения себя через отрицание другого. Напомним приведенные выше слова Л.А. Веппе относительно характера русской средневековой антилатинской полемики: «через осуждение, через критику русские православные утверждали свою истину и правду, тем самым в большей степени выражали себя, создавали образ идеала правоверия, нежели пытались переубедить противника». Этот тезис актуален и для полемики Достоевского с католичеством, выполняющую помимо инвективной функции еще и функцию самоидентификации. В этом смысле Достоевский прибегает к известному риторическому приему *contradictio in contrarium* (лат. «от противного»), выявляя подлинную евангельскую сущность православия через отрицание и опровержение апостасии римского католичества. Р. Жирар также делает акцент на «негативном» оттенке привязанностей писателя: «он русский против Запада, он пролетарий против богатых, он виноватый против невиновных»³¹⁰. Наблюдение Жирара верно и точно. Предлог «против» в

³⁰⁸ Фридендер Г.М. Новые материалы из рукописного наследия художника и публициста // Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 110.

³⁰⁹ Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. М.: Издательство ББИ, 2017. С. 145-148.

³¹⁰ Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. С. 114.

творчестве и мысли Достоевского имеет структурообразующий характер: именно через сопоставление и противопоставление предметов выявляются их подлинные внутренние характеристики.

Вместе с тем антикатолическая полемика Достоевского, как и полемика с латинянами в XV столетии, возникает и активизируется в контексте очередного витка экспансии Запада на Восток, агрессии европейских держав против России. А. де Лазари фиксирует первые проявления русского национализма и панславизма в творчестве Достоевского в стихотворении «На европейские события в 1854 году», написанном во время Крымской войны (1853–1856) в ссылке в Семипалатинске и опубликованном уже после смерти писателя. В общей антизападной тематике стихотворения особо звучит ее религиозно-конфессиональный полемический аспект. Достоевского возмущает то факт, что европейский концерт держав выступает против России в альянсе с Османской империей – гонительницей и притеснительницей христиан на Балканах и Ближнем Востоке:

«То подвиг темный, грешный и бесславный!

Христианин за турка на Христа!

Христианин – защитник Магомета!

Позор на вас, отступники креста,

Гасители божественного света!

Но с нами бог! Ура! Наш подвиг свят,

И за Христа кто жизнь отдать не рад!

Меч Гедеонов в помощь угнетенным,

И в Израили сильный Судия!» (2, 405).

Де Лазари пишет, что Достоевский, фактически, «противопоставляет православную Россию, носительницу чистейших христианских идеалов,

неверному Западу, готовому принести Христа в жертву своим политическим целям и поддержать мусульман – противников христианского славянства»³¹¹. Достоевский видел в защите православных собратьев-славян христианский долг и религиозную призвание России. Наоборот, религиозная миссия Запада, легитимировавшая войну против Российской империи, заключалась в покорении этой схизматической православной державы. Швейцарский журналист и политолог Г. Меттан в книге «Запад–Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса» (2015) подробно демонстрирует конфессиональный характер разворачивавшегося на Востоке Европы международного конфликта. В частности, автор приводит высказывания представителей высшего французского католического духовенства: «Во время Крымской войны 1854 года епископ из французского города Тюль писал: "Там живут люди, называющие себя христианами, однако более опасными для Церкви, чем даже язычники". В то же время парижский архиепископ Сибура открыто заявлял: "Истинная причина этой войны – необходимость дать отпор ереси Фотия"»³¹². Кроме того, Г. Меттан указывает также на одну из тех важных причин, которая побудила императора Франции вступить в войну: «Не будем забывать, что одним из факторов, подтолкнувших Наполеона III к развязыванию войны в Крыму, помимо желания взять реванш за поражение своего дяди, Наполеона I, стали настоятельные требования католических епископов-ультрамонтанов»³¹³. Как видно, конфессиональному характеру конфликта на Западе придавалось не последнее значение. В России же эта война между Империей и коалицией европейских держав (Великобритания, Франция, Сардиния–Пьемонт, Османская империя) подтолкнула Достоевского к мысли о глубочайшем религиозном водоразделе, отделяющем Отечество от Запада.

³¹¹ Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004. С. 81.

³¹² Меттан Г. Запад–Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. М.: АСТ, 2023. С. 178.

³¹³ Там же.

Весьма примечателен в этом смысле бульварный роман Ф.М. Достоевского «Игрок» (1866), изобилующий всевозможными скандалами, интригами и мелодраматическими сценами³¹⁴. Одним из таких скандалов в романе является диалог главного героя с католическим «аббатиком» (5, 211) в канцелярии посольства Святейшего Престола в Париже. Аббат, выполнявший функции секретаря, препятствовал Алексею Ивановичу встретиться с монсиньором для визирования паспорта, всячески задерживая героя в очереди. После сделанного резкого замечания аббат, как рассказывает сам Алексей Иванович, «отшатнулся от меня с необычайным удивлением» (5, 211). «Ему просто непонятно стало, каким это образом смеет ничтожный русский равнять себя с гостями монсиньора?» (5, 211) – поясняет герой. Алексей Иванович, отказываясь далее ждать и угрожая самостоятельно войти в кабинет монсиньора, отвергает условности этикета и заявляет: «я еретик и варвар, “que je suis hérétique et barbare”» (5, 211). В конце концов аббат, уstraшенный русским еретиком и варваром, визирует документ и возвращает его герою. Для нас примечательны две вышеприведенные реплики тем, что в них сквозит тема религиозно–политического противостояния России и Запада, католицизма и православия. Причем религиозный фактор имеет здесь первоочередное значение. «Ничтожные русские» ничтожны именно вследствие принадлежности к схизматической православной вере. «Бесконечная злоба» (5, 211) аббата по отношению к русскому гостю имеет, прежде всего, религиозную мотивировку, фундирующую инаковость русских по отношению к европейцам. Это прекрасно осознавал Достоевский, занося в записную тетрадь 1863–1864-х гг. строки, уже упоминавшиеся нами: «Между нами и цивилизацией вера. Начало католическое и византийское» (20, 171). Таким образом, в романе «Игрок» в такой гротескной и несколько шуточной форме, тем не менее, весьма отчетливо звучит антикатолический мотив в разрезе конфликта России и Запада.

³¹⁴ Креницын А.Б., Шаранова Д.Д. «Игрок» Достоевского и бульварная литература: о точках пересечения // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 5–3 (59), 2016. С. 26.

Как было показано в предыдущем разделе, Достоевский в своем антикатолическом дискурсе имел целый ряд предшественников в лице авторов–славянофилов, таких как И.В. Киреевский, А.С. Хомяков и Ф.И. Тютчев, или же авторов иных идеологических направлений, как например, А.И. Герцен. Достоевский, акцептируя главные тезисы антикатолической полемики предшественников и современников, формулирует концепт, ставший одним из историософских столпов всей последующей критики католицизма и папства писателем. Речь идет о т.н. «римской идее» (21, 184) или «католической идее» (21, 184). Размышления и высказывания Достоевского о «римской идее» красной нитью проходят через публикации «Дневника писателя» за 1876–1877-е гг. Однако впервые эта тема возникает в сознании писателя еще в 1860-е гг. От пометок в записной тетради 1864–1865-х гг., касающихся папства и его дальнейшей судьбы в контексте европейской истории (20, 189–191), Достоевский в романе «Идиот» переходит к прямому обличению «католической сущности» (8, 451) западного христианства. Писатель, через своего героя князя Мышкина в VII главе IV части романа впервые раскрывает содержание «римской идеи»: «римский католицизм верует, что без всемирной государственной власти церковь не устоит на земле, и кричит: "Non possumus!". По-моему, римский католицизм даже и не вера, а решительно продолжение Западной Римской империи, и в нем всё подчинено этой мысли, начиная с веры. Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор всё так и идет, только к мечу прибавили ложь, пронырство, обман, фанатизм, суеверие, злодейство, играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, всё, всё променяли за деньги, за низкую земную власть» (8, 450–451). Д. Диршерл уточняет, что положительный образ добродетельного князя способствует лишь усилению резкой критики католичества последним³¹⁵. К.В. Мочульский, анализируя антикатолическую риторику Мышкина,

³¹⁵ *Dirscherl D., S.J. Dostoevsky and the Catholic Church. Chicago: Loyola University Press, 1986. P. 99.*

утверждает, что в ней сам Достоевский «становится на место» своего героя и «излагает нам свое *credo*»³¹⁶. Подобной точки зрения придерживается и Г.С. Померанц³¹⁷. Эпистолярное наследие писателя за период (1868–1872), соответствующий времени написания романа, также свидетельствует о том, что через князя Мышкина собственные мысли и идеи транслирует сам Достоевский³¹⁸.

Тезис автора «Идиота» о превращении Католической Церкви в государство находился в русле славянофильской традиции. Достоевский мог напрямую убедиться в отождествлении интересов Римско–Католической Церкви и государства, просматривая готовящиеся к выпуску материалы журналов «Время» и «Эпоха», посвященные проблематике «римского вопроса». Достоевский фактически воспроизводит утверждение А.С. Хомякова о том, что на Западе «государство от мира сего заняло место христианской Церкви»³¹⁹. Убежденность в обмирщении и огосударствлении Католической Церкви не была исключительным достоянием русской консервативной мысли. В начале XX века протестантский теолог А. фон Гарнак, практически дословно повторяя реплику Мышкина, напишет, что Римская Церковь «заступила место римской империи; последняя не погибла, но лишь приняла иную форму, возродившись в этой церкви»³²⁰. Отсылка к Римской империи очень важна, Достоевский заостряет на ней особое внимание. В 1877 году в одной из статей «Дневника писателя» Достоевский фиксирует следующую мысль: «древний Рим первый родил идею всемирного единения людей и первый думал ... практически ее выполнить в форме

³¹⁶ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Р.: УМСА–PRESS, 1980. С. 301.

³¹⁷ Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 200.

³¹⁸ Юдахин А.А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в эпистолярной (1867 – 1872) и художественном творчестве (романы «Идиот» и «Бесы») // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 21–22 ноября 2022 г.). Москва – Пенза, 2022. С. 162–178.

³¹⁹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. В 8 т.: т. 2. М.: Университетская типография, 1886. С. 53.

³²⁰ Гарнак А. фон. Сущность христианства. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. С. 184.

всемирной монархии» (25, 151). Римский дух панэтатизма не исчез, но воплотился в Римско-Католической Церкви, а точнее – перевоплотился в Западную Церковь. Немецкий философ В. Шубарт конкретизирует те идейные аспекты римского имперского влияния, с которыми Достоевский полемизирует на протяжении всего постсибирского творчества. Это – идеал сильной личности и идеал государства насилия, происходящие «от латинских идеалов цезаризма и империи»³²¹. Однако идея в творческом сознании Достоевского не живет сама по себе в качестве отвлеченной абстракции, наоборот, она в прямом смысле слова имеет тенденцию к одушевлению и воплощению в рамках конкретной исторической или художественной личности. Отталкиваясь от тезисов М.М. Бахтина о том, что для Достоевского «каждое мнение словно становится живым существом»³²², «мир Достоевского глубоко персоналистичен ... всякую мысль он воспринимает и изображает как позицию личности»³²³, предположим, что римская идея «насильственного единения человечества» (25, 7) в контексте истории Римско-Католической Церкви также имела для писателя свою персонификацию. Речь идет о папе Григории VII, понтификат которого пришелся на XI столетие. Достоевский прямо упоминает папу Григория в романе «Братья Карамазовы» в эпизоде беседы Петра Миусова с отцом Паисием о соотношении государства и Церкви. Отец Паисий, среди прочего, говорит о христианстве на Западе следующее: «во многих случаях, там церковей уж и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церковей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть ... в Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство» (14, 60–61). Миусов, поняв в прямо противоположном смысле идею отца Паисия об обращении государства в Церковь, восклицает: «да что

³²¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. Взгляд немца на русскую цивилизацию. М.: Родина, 2023. С. 180.

³²² Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. С. 23.

³²³ Там же. С. 15.

же это в самом деле такое? устраняется на земле государство, а церковь возводится на степень государства! Это не то что ультрамонтанство, это архиультрамонтанство! Это папе Григорию Седьмому не мерещилось!» (14, 61). В романе «Идиот» самый выдающийся понтифик Средневековья не назван по имени, фигурируя лишь в рамках известного сюжета, получившего в историографии наименование «хождение в Каноссу». Настасья Филипповна, ссылаясь на «Всемирную историю» Ф. Шлоссера, пересказывает основной сюжет «хождения» Парфену Рогожину: «был такой один папа и на императора одного рассердился, и тот у него три дня, не пивши, не евши, босой, на коленках, пред его дворцом простоял, пока тот ему не простил» (8, 176). Далее, приводя строки из стихотворения Ф. Шиллера «Генрих» (редакция 1843 года), Настасья Филипповна сообщает Рогожину, какие мысли владели императором все три дня унижительного покаяния: «император в эти три дня заклинался отомстить тому папе» (8, 176). Психологический подтекст приведенного Настасьей Филипповной сюжета из истории европейского Средневековья очевиден: Парфен Рогожин, подобно кайзеру Генриху, выжидает момента, чтобы отомстить измучившей его душу и сердце возлюбленной (9, 440–441). Однако этим обстоятельством функция упомянутого сюжета не исчерпывается. «Хождение в Каноссу» является своеобразным символическим коррелятом и одновременно исторической иллюстрацией к тезису князя Мышкина о том, что в католичестве все, начиная с веры, подчинено мысли о всемирном владычестве римских понтификов. Не случайно папа Григорий VII в «Братьях Карамазовых» упоминается наряду с такими понятиями как «ультрамонтанство» и «архиультрамонтанство». Возникшая в Средние века внутри Католической Церкви идеология ультрамонтанства (*лат.* *ultra montes* – «за горами, т.е. за Альпами») утверждала абсолютное владычество римских пап как в церковной, так и в светской (международно-политической) сферах. В частности, ультрамонтане полагали, что «папа даже в светских делах

должен стоять выше королей и правительств вообще»³²⁴, т.е. что римский понтифик является не только духовным руководителем католиков, но и европейским и, потенциально, всемирным супермонархом. Доктрина о папской духовной и светской супрематии предельно четко сформулирована уже в XI веке в документе под названием «*Dictatus papae*» (лат. «Повеления папы»), авторство которого приписывают папе Григорию VII. Текст «Диктата папы», состоящий из 27 положений, полностью приведен в исследовании венгерского ученого Е. Гергея «История папства» (1982). Среди прочих тезисов папы Григория VII выделяются следующие:

«8. Один папа может носить императорские регалии.

9. Все князья должны целовать ногу только у папы.

12. Папа вправе низлагать императоров.

16. Без распоряжения папы нельзя созывать вселенский собор.

18. Никто не вправе изменить решения папы, пока он сам не внесёт в него соответствующие изменения.

19. Никто не имеет права судить папу.

23. Римский папа, если он был избран в соответствии с канонами, с учётом заслуг Святого Петра, несомненно, станет святым, как это подтвердил епископ Павии Святой Эннодий, и с ним в этом были согласны многие-святые отцы, это можно найти в декретах Святого Симмаха»³²⁵.

Однако в своей радикальной и бескомпромиссной церковно–политической доктрине папа пошел еще дальше. Григорий VII полагал, что европейские правители являются «непосредственными вассалами "апостольской" кафедры, из рук представителя которой они получают на ленных началах княжеское, королевское и императорское право, принося

³²⁴ *Водовозов В.В.* Ультрамонтаны // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т. / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1902. Т. XXXIVa. С. 715.

³²⁵ *Гергей Е.* История Папства. С. 100–101.

папе ленную присягу вассальной верности»³²⁶. Вассалами Святого Престола признали себя норманнские герцоги, правители Арагона и Хорватии. Свои сюзеренные права папа Григорий VII предъявил на владения Венгрии. Дж. Норвич, анализируя содержание «Диктата папы», резюмирует: «никогда прежде концепция церковной автократии не заходила так далеко; никогда прежде она не формулировалась в столь решительных выражениях»³²⁷. Ф. Шлоссер в своей «Всемирной истории» пишет о том, что в папском декрете «принцип папского всемогущества доведен до крайности»³²⁸. Претензии папы Григория VII на абсолютную политическую власть в Европе привели его к конфликту с императором Священной Римской империи германской нации Генрихом IV – в 1075 году вспыхнула борьба за инвеституру, т.е. за право назначения епископов и аббатов. Конфликт папы и императора совпал с усилением сепаратистских тенденций внутри Империи, чем понтифик и воспользовался. Григорий VII пошел на беспрецедентный шаг: в феврале 1076 года понтифик отлучил кайзера от Церкви и предал его проклятию. Кроме того, Григорий VII лишил Генриха королевской власти и освободил подданных императора от присяги. Кризис власти в Империи, церковная изоляция и угроза восстания феодалов подтолкнула кайзера к унижительному шагу. Генрих вместе с женой и ребенком в сопровождении небольшой свиты пересек Альпы и прибыл к небольшому, но укрепленному замку итальянской маркграфини Матильды Тосканской в местечке под названием Каносса. Папа Григорий VII, друг и союзник Матильды, гостил в это время в замке. Лишенный права личной аудиенции, император Генрих IV, во исполнение епитимии, в одежде кающегося грешника три дня и три ночи провел у ворот

³²⁶ Лозинский С.Г. История Папства. Глава V. Борьба за «реформу Церкви». П. М.: Издательство политической литературы, 1986. URL: https://vk.com/doc133757284_448960652?hash=DaForspvgfsfiTeTWwQmEuJuZ4D2qLzLMk7sYsqSF5Eo&dl=q5LUCXDcKqbsmJo8teMmSCI7TNWgc51uWsBbgjBFXQ0 (Дата обращения: 19.11.2023).

³²⁷ Норвич Дж. История папства. С. 146.

³²⁸ Шлоссер Ф.К. Всемирная история. В 8 т.: т. 2. СПб.–М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1869. С. 596.

крепости, соблюдая строгий пост. Именно эта сцена стала кульминацией того, что в европейской историографии получило название «хождение в Каноссу». Не вдаваясь в изучение дальнейшей биографии папы Григория VII, отметим, что в контексте анализа антикатолического дискурса Достоевского фигура понтифика занимает особое место. Именно властные амбиции и теолого-политическая доктрина Григория VII сделали католицизм тем, с чем так яростно полемизировал русский писатель, поскольку, как отмечает Е. Гергей, именно «в концепции григорианского папства место имперской идеи Карла Великого заняла вселенская (церковная и светская) верховная власть папы»³²⁹.

Многочисленные инвективы Достоевского в адрес католицизма, расположенные на страницах публикаций «Дневника писателя», необходимым образом отсылают читателя к деятельности, мыслям и идеям папы Григория VII. Приведем лишь некоторые из них: католичество «все Христово дело ... обратило лишь в заботу о земном владении своем и о будущем государственном обладании всем миром» (26, 90); «римскому католичеству (слишком уж ясно это) нужен не Христос, а всемирное владычество» (25, 160); «в западной половине ... Церковь уничтожилась и перевоплотилась уже окончательно в государство ... папство – продолжение древней Римской империи в новом воплощении» (26, 169). Отметим также, что именно к Григорию VII восходит известная средневековая теория двух мечей, в рамках которой духовная власть превалировала над светской³³⁰. Вопрос о том, не является ли приведенная нами выше фраза князя Мышкина о средневековом папстве («папа захватил землю, земной престол и взял меч») отсылкой к теории двух мечей, мы оставляем открытым. Однако Достоевский, несомненно, знал о существовании данной концепции. Еще одна интересная отсылка к образу папы Григория VII звучит в словах

³²⁹ Гергей Е. История Папства. С. 100.

³³⁰ Чичерин Б.Н. История политических учений. В 3-х т.: т. 3. СПб.: Издательство РХГА, 2006. С. 142–143.

Достоевского, помещенных в рубрике «Иностранные события» «Дневника писателя» в октябре 1873 года: «Рим сумеет обратиться к народу, к тому самому народу, который римская церковь всегда и высокомерно от себя отталкивала и от которого скрывала даже Евангелие Христово, запрещая переводить его» (21, 202). В одном из писем, адресованных чешскому князю Вратиславу II, папа Григорий VII строжайшим образом воспрещает перевод Священного Писания и богослужения на славянский язык: «... мы запрещаем, в силу полномочий св. Петра, совершение богослужения на славянском языке и предписываем тебе всеми силами противиться этой нелепости»³³¹. О позиции понтифика по этому вопросу Достоевский мог прочитать во «Всемирной истории» Шлоссера³³².

Таким образом, папа Григорий VII, названный одним из современников «святым сатаной»³³³, представал в сознании Достоевского в качестве живого воплощения, персонификации идеи абсолютной власти над миром и человеком. Римский понтифик, наместник Бога на земле (*vicarius Christi*), обладающий святостью и непогрешимостью, приобретал в сознании средневековых христиан статус сверхчеловека, полубога. Медиевист П.М. Бицилли подтверждает данную точку зрения: «Григорий VII искренне верил, что человек, ставши папой, перерождается, меняет свою духовную природу, становится медиумом, через которого действует св. Петр»³³⁴.

Реактуализация «римской идеи» папой Григорием VII в XI столетии, ее индоктринация в католическую богословскую мысль, исказили западное христианство, превратив его, по мнению Достоевского, в мощную

³³¹ *Цит. по: Вязигин А.С.* Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. Биографический очерк. Глава IV. Цели и средства Григория VII. URL: http://az.lib.ru/w/wjazigin_a_s/text_1891_grigoriy_7.shtml?ysclid=lp5w4agx7n18676651 (Дата обращения: 19.11.2023).

³³² *Шлоссер Ф.К.* Всемирная история. В 8 т.: т. 2. С. 601-602.

³³³ *Цит. по: Вязигин А.С.* Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. Заключение. URL: http://az.lib.ru/w/wjazigin_a_s/text_1891_grigoriy_7.shtml?ysclid=lp5w4agx7n18676651 (Дата обращения: 19.11.2023).

³³⁴ *Бицилли П.М.* Избранное. Историко-культурологические работы. Том 1. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 1993. С. 89.

псевдорелигиозную политическую идеологию. Самых могущественных римских пап Средневековья – понтификов Григорий VII, Иннокентий III и Бонифаций VIII объединяло то, что все они преследовали, выражаясь словами Е. Гергея, «мировластные цели»³³⁵. Казалось бы, время папской средневековой пантократии осталось в прошлом, Новое время и Реформация нанесли сильнейший удар по амбициям Католической Церкви и римских понтификов. Однако в XIX веке Достоевский наблюдал не что иное, как воскрешение «григорианского папства» и духа ультрамонтанства в лице понтифика Пия IX. Более того, папа Пий IX, подобно своему предшественнику в XI столетии, вступил в жесткую конфронтацию с современным «бездуховным» миром. В частности, Пий IX выступил против ликвидации светской власти римских понтификов. Упомянутая князем Мышкиным папская формула категорического отказа «*Non possumus*» (лат. – «мы не можем») фактически стал стержневым элементом выстраиваемой понтификом политики взаимоотношения с появившимся в 1861 году на карте Европы новым государством – королевством Италия. Следуя духу «григорианского папства», Пий IX уверенно отождествляет церковную и светскую сферы интересов Папского престола. В энциклике «*Respicientes*» (1870) папа заявляет, что никогда не согласится на примирение или соглашение с Италией, которое каким-либо образом умалит его права как светского правителя Папского государства. В частности, в качестве аргумента, понтифик ссылается на высказывание своего предшественника, папы Пия VII. Приведем это характерное высказывание полностью: «Совершить насилие над этой высшей властью Апостольского Престола, отделить его светскую власть от его духовной власти, отмежеваться, отделить силой и лишить обязанностей пастора и князя – это не что иное, как опрокинуть и разрушить дело Божье. Это не что иное, как попытка нанести

³³⁵ Гергей Е. История Папства. С. 100.

религии наибольший ущерб и лишить ее наиболее эффективной защиты»³³⁶. Подобно Григорию VII в «Диктате папы», Пий IX постулирует свой особый сакральный статус как понтифика и викария Христа, употребляя следующую фразу: «Мы занимаем Его (прим. автора – Бога) место на земле»³³⁷. И, опять-таки, подобно Григорию VII, Пий IX прибегает к отлучению как методу духовного и общественно-политического воздействия на оппонента, в данном случае, на короля Виктора-Эмануила II, его советников и командиров, а также итальянских солдат, захвативших Рим в сентябре 1870 года. В Пие IX, за деятельностью которого Достоевский внимательно следил на протяжении последних двадцати лет жизни, оживал дух средневекового «воинствующего католицизма» (26, 12), независимого и бескомпромиссного, готового на реванш.

Наступательная тактика папы Пия IX реализовалась, главным образом, в сфере вероучения. В 1864 году в качестве приложения к энциклике «*Quanta Cura*» был опубликован «Силлабус», о котором мы подробнее писали в первом разделе. Сейчас же укажем на два важных замечания Н.А. Арсеньева относительно документа. Согласно тексту «Силлабуса» папа Пий IX, во-первых, объявил религиозно-обязательным для всякого верующего католика признание за понтификом светского владычества и, во-вторых, оставил за Церковью право применения насилия (*vis inferendae*)³³⁸. В контексте Рисорджименто подобный акцент оказывался вовсе не случайным. Для Достоевского папа Пий IX, равно как и Григорий VII, был выразителем, идеологом и персонификацией «римской идеи», которая, как замечает писатель, «никогда и не умирала в римском католичестве» (22, 89). В понтификат Пия IX реализация «римской идеи» также как и в XI столетии

³³⁶ *Pius IX, pope. Respicientes. Protesting the Taking of the Pontifical States. Papal Protests against Usurpations.* URL: <https://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9respic.htm> (Дата обращения: 19.11.2023).

³³⁷ Там же. Раздел «*Hope That Usurpers Will Reform*».

³³⁸ Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм. Париж: YMCA-PRESS, 1948. С. 86-87.

имела двойную направленность – внутрицерковную и политическую. Именно при папе Пие IX было окончательно утверждено и догматизировано учение о папском примате. Согласно принятой на I Ватиканском Соборе догматической конституции «Pastor aeternus» (1870), всякое утверждение понтифика, затрагивающее вопросы веры и нравственности, сделанное им официально ex cathedra, объявлялось безошибочным и обязательным для принятия верующими католиками. Помимо собственно вероучительного значения, догмат о папской непогрешимости имел еще и мощный политический потенциал. Протоиерей Серий Булгаков уточняет, что «всякий вопрос или прямо имеет, или может получить при обострении своем значение веро- или нравоучительное»³³⁹, иными словами любое событие или действие, в том числе политического характера, могло быть интерпретировано папой как относящееся к сфере веры и нравственности (de fide et moribus). Комментируя принятые в духе «григорианского папства» решения I Ватиканского Собора, а также заявления понтифика Пия IX, Достоевский в январе 1874 года пишет: «Папское "Non possumus" мы считаем настолько серьезным, что воплощаем в нем жизнь и смерть самой религии в Европе» (21, 243). Нанося, с точки зрения писателя, непоправимый ущерб западному христианству, официальная позиция Святого Престола и действия папы Пия IX, тем не менее, способствовали укреплению политических позиций Ватикана. Об опасности всеевропейского клерикального заговора во главе с понтификом, о котором так много писал Достоевский, мы упоминали выше. Геополитическая обстановка в Европе второй половины 1870-х гг. несколько не изменила позиции писателя.

В записной тетради 1864-1865-х гг. Достоевский фиксирует принципиально важную мысль касательно исследуемой нами темы «римской идеи»: «Сущность папства. Умирание его. *Доказать*, что папство гораздо глубже и полнее вошло во весь Запад, чем думают, что даже и бывшие

³³⁹ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат // Журнал «Путь». № 16, 1929. С. 28-29.

реформации есть продукт папства, и Руссо, и французская революция – продукт западного христианства, и, наконец, социализм, со всей его формалистикой и лучиночками – продукт католического христианства» (20, 190). «Римская идея» предстает в сознании Достоевского как определенная сущностная черта Запада как цивилизации. В некотором смысле, вся история Европы есть экспликация «римской идеи», итерациями которой в различные периоды были империя Карла Великого, папство, Великая Французская революция или же социализм XIX столетия. Однако именно через папство и папский католицизм «римская идея» трансформировала западное христианство и европейское общество наиболее радикальным образом. Помимо «римской идеи» или «католической идеи», на европейском ландшафте исторически реализовались еще два проекта – многовековая германская идея и только зародившаяся славянская идея. О взаимодействии трех «идей», сценариях дальнейшего политического процесса и конфигурации сил в Европе Достоевский подробно рассуждает в январской статье «Три идеи» «Дневника писателя» за 1877-й год. Перспективы европейской политики, согласно Достоевскому, были удручающими. Франция как носительница «римской идеи», папство в союзе с революционерами-социалистами, Германская империя и конгломерат славянских государств во главе с Российской империей вступили в фазу конфронтации. «Никогда еще Европа не была начинена такими элементами вражды, как в наше время. Точно все подкопано и начинено порохом и ждет только первой искры...» (22, 90) – пишет Достоевский в 1876 году. В записной тетради 1875–1876-х годов писатель фиксирует следующую мысль: «Будущее России; будущее Европы. Война» (24, 108). Столкновение трех идей становилось неизбежным. Л.П. Гроссман, воспроизводя размышления Достоевского, предлагает следующую картину будущего Европы: «католический заговор соединенного папства и пролетариата вызывает отпор Германии, которая в союзе с Россией уничтожает крайне-западный мир

Европы для господства на всем Западе, предоставляя своей славянской союзнице великую гегемонию на Востоке»³⁴⁰. «Римская идея» как наследие Древнего Рима, легшая в основании цивилизации Запада, через папство и католичество оказавшая решительное влияние на ее развитие, становится одновременно и тем фактором, который приведет к гибели старый европейский миропорядок, обусловив тем самым наступление нового этапа не только в европейской, но и мировой истории. Геополитическая проблематика смыкалась в представлении Достоевского с ее историософским и метаисторическим подтекстом.

2.3. ПАНПРАВОСЛАВНЫЙ ПРОЕКТ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО КАК АЛЬТЕРНАТИВА «РИМСКОЙ ИДЕЕ»

«Римская идея» рассматривалась Достоевским в качестве комплексного трехсоставного концепта. С одной стороны, «римская идея» представала в сознании писателя как реальный геополитический проект Запада, направленный на порабощение мира и подчинение его всемирной абсолютной власти римского понтифика как духовного руководителя Римско-Католической Церкви и светского государя. С другой – Достоевский постоянно обращается к историософскому подтексту «римской идеи», вскрывая ее идейную/идеологическую сущность в контексте развертывания мирового исторического процесса. Однако, третий концептуальный пласт «римской идеи» оказывался одновременно и наиболее важным и наиболее опасным с точки зрения Достоевского. «Римская идея», в представлении писателя, была ничем иным, как генеральным мессианским проектом Запада.

³⁴⁰ Гроссман Л.П. Достоевский и Европа. XI. // Русская мысль. № 11, 1915. URL: http://az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1915_dostoevski_i_evropa.shtml (Дата обращения: 15.11.2023).

«Римская идея» на протяжении истории Европы многожды перевоплощалась и принимала различные облики. В XIX веке наряду с революционным социалистическим движением (конечная итерация «римской идеи») главной угрозой для Российской империи и русской цивилизации, согласно Достоевскому, по-прежнему оставалась средневековая папская идея всемирного владычества, собственно «римская идея» в ее католическом облики. Папа Григорий VII, бывший для писателя живым воплощением в плоти и крови «римской идеи», в своих действиях в качестве понтифика (канонические реформы, борьба за инвеституру, дипломатические и политические инициативы и пр.) руководствовался идеей построения Царства Божьего на земле. Русский историк–медиевист А.С. Вязигин в обширном биографическом очерке «Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность» (1891) формулирует моноидею папы Григория VII как «установление царства Божьего на теократических основах»³⁴¹. В другом месте очерка автор уточняет и конкретизирует программу понтифика: «утвердить "царство Бога на земле", поставив папство во главе всех сил мира»³⁴². Теократический идеал в представлении Григория VII отождествлялся с политической программой построения всемирной империи. Другой историк–медиевист, современник Вязигина М.С. Корелин, пишет: «Наместник Христа хотел иметь свою собственную территорию, свою администрацию, свою военную силу, и, притом, в таких размерах, как никакой другой государь. Папа желал повелевать, во-первых, всем миром на правах земного бога, и, во-вторых, половиной Западной Европы на правах светского государя»³⁴³. Современный исследователь Е.И. Майорова также подтверждает теократически-имперские устремления Григория VII:

³⁴¹ Вязигин А.С. Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. Глава IV. Цели и средства Григория VII. URL: http://az.lib.ru/w/wjazigin_a_s/text_1891_grigoriy_7.shtml?ysclid=lp5w4agx7n18676651 (Дата обращения: 19.11.2023).

³⁴² Там же. Глава II. На пути к торжеству.

³⁴³ Корелин М.О. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб.: Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1901. С. 81.

«Григорию казалось, что с утверждением власти папы, с установлением ее господства над всеми земными властями воцарится на земле Царство Божье, и он пылал жадой спасти человечество, хотя бы насильственными мерами, к которым очень любил прибегать»³⁴⁴. Именно в понтификат Григория VII был запущен процесс «империализации Церкви»³⁴⁵, т.е. трансформации духовного сообщества христиан как *communio sanctorum* в священную всемирную империю. Подобная аберрация религиозного сознания, искажение христианской парадигмы, имела далеко идущие последствия. Церковь как *ecclesia*, собрание верующих, превращается в *corporatio* – принципиально иерархическую структуру, подчиненную викарию Христа³⁴⁶. Духовный идеал Царства Божьего также претерпевает изменение, обмирщаясь и становясь лишь вариацией на тему всемирного государства. Причем, исходя из приведенного фрагмента, «григорианское папство» вполне допускало применение насилия, как в целях достижения власти, так и в последующей реализации властных полномочий римскими понтификами. Подчеркнем, что церковно-имперский проект Григория VII имел не только теологическое обоснование, но и провиденциальную и, в некотором смысле, мессианскую направленность. Исключительность и универсальность Римской Церкви подтверждалась «Диктатом папы», а ее всемирно-организующая роль не имела и не могла иметь аналогов в истории.

И, тем не менее, в Восточной Европе существовало два альтернативных «римской идее» идеологических проекта – византийский и русский. Византийские василевсы предлагали свое видение «идеальной системы всемирной империи»³⁴⁷, которое, также наследуя имперской традиции Рима, иначе расставляло акценты во взаимоотношениях светской и духовной

³⁴⁴ Майорова Е.И. Викарии Христа: папы Высокого Средневековья. С 858 г. до Авиньонского пленения. М.: Вече, 2015. С. 167.

³⁴⁵ См.: Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церкви в 1071–1453 гг. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. С. 81.

³⁴⁶ Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток ... С. 77.

³⁴⁷ Мейендорф И. Византия и Московская Русь. М.: Издательство «Ломоносовъ», 2021. С. 18.

власти. Наиболее влиятельной и богословски обоснованной в Византии считалась концепция «симфонии властей», содержание которой исчерпывающе выражено византийским императором Иоанном I Цимисхием (X в.): «Я признаю две власти в этой жизни: священство и царство. Создатель мира вручил первой заботу о душах и последней - заботу о телах; если ни одна из них не ущемлена, мир находится в безопасности»³⁴⁸. Автономное существование церковной и имперской властей, принцип взаимного невмешательства, проповедь и защита православия, а также сотрудничество в построении христианского государства – все эти элементы в совокупности и представляли собой содержание теории «симфонии властей»³⁴⁹.

Вместе с тем на Руси уже в XI веке, всего через несколько десятилетий после Владимирова крещения (988), под влиянием Византии формируется собственный мессианский проект, претендующий на исключительность и универсальность. Священник Павел Хондзинский, исследуя интертекстуальные связи между «Повестью временных лет» (XI в.) и ее первоисточником «Хроникой» Георгия Амартола (IX в.), приходит к неожиданному выводу. Авторы «Повести» сознательно исключают святоотеческую цитацию «Хроники», оставляя лишь библейские ветхозаветные фрагменты, дополняемые библейскими же реминисценциями, метафорами и аллюзиями³⁵⁰. Подобный литературный ход, сделавший из «Повести» сугубо парабиблейский текст, преследовал определенную цель: генетически связать молодую русскую традицию не с ее антично-византийской восприемницей, а непосредственно с библейской Священной историей избранного народа. В «Слове о законе и благодати» (XI в.), самом раннем литературном памятнике европейской и русской литературы,

³⁴⁸ Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской православной церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. С. 264.

³⁴⁹ Мигунова Т.Л., Романовская Л.Р. «Симфония властей» как принцип взаимоотношений между Церковью и государством // Вестник ННГУ. № 3 (2), 2013. С. 148.

³⁵⁰ Хондзинский П., прот. «Повесть временных лет» и «Хроника Георгия Амартола»: опыт сравнительно-богословской характеристики // Филаретовский альманах. № 9, 2013. С. 81-87.

русский народ соотносится и отождествляется с «новыми мехами» для «нового вина», о которых говорил Спаситель в Евангелии о Матфея (ср.: Мф. 9, 17). Согласно автору «Слова» митрополиту Киевском и всея Руси Илариону еврейский библейский народ, предав Богочеловека Христа на смерть, отвергнув Евангелие, утратил свое избранничество. Богоизбранным народом, Новым Израилем становится отныне русский народ, принявший Христа в свое сердце. В.В. Аверьянов в статье «О ключевом национальном мифе» (2015), анализируя форму и содержание концепта–мифологемы «Святая Русь», приходит к существенно-важным и далеко идущим выводам. Автор утверждает, что в русской традиции понятие «Святая Русь» всегда воспринималось не как географическое название или соединение эпитета с этнонимом, но скорее как личное имя, как «некую персонификацию идеала, некую сущность, которой мы имеем дело»³⁵¹. Этот идеал, эта специфическая сущность имела в представлении русского человека две базовые характеристики: во–первых, Святая Русь, сосредоточенная и локализованная в Русском государстве, на самом деле не имеет границ и включает в себе вселенский потенциал; во–вторых, Святая Русь является сакральной категорией, освящающей ход истории. Россия становится в этом плане проекцией или иконой Святой Руси, посредником в деле освящения истории³⁵². Таким образом, мысль об универсальности и исключительности собственного призвания осмысливается русским народом изначально. Святая Русь становится, выражаясь словами А.В. Карташева, «крещальным именем» или именем «иноческого пострига» России, постоянно напоминающим ей о ее обетах³⁵³. Показательно высказывание известного западного русиста священника Т. Шпидлика: «после народа еврейского именно русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю

³⁵¹ Аверьянов В.В. Ментальная карта и национальный миф. М.: Родина, 2021. С. 48.

³⁵² Там же. С. 53

³⁵³ Карташев А. Православие и Россия // Сб. под ред. С. Верховского, Православие в жизни. NY.: Изд-во им. Чехова, 1953. С 192.

русскую историю вплоть до эпохи коммунизма»³⁵⁴. Россия воспринимает себя как Новый Израиль, избранный Богом народ, которому вручена в истории особая миссия – христианизации народов и освящения (своим присутствием) бытия. В переписке царя Иоанна IV Грозного с князем А. Курбским Россия фигурирует как «Израиль»³⁵⁵ – это свидетельствует о том, что нарратив, артикулированный в XI веке, оставался актуальным и органичным элементом самосознания русского народа. В начале XVI века незадолго до воцарения Иоанна IV Васильевича на русском севере старцем Филофеем Псковским в «Послании великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском грехе» (1510–1511), а также в «Послании о неблагоприятных днях и часах» (1523–1524), адресованном псковскому дьяку М.Г. Мисюре–Мунехину, формулируется концепция «Москва – Третий Рим». Различия в трактовке этой теории, акцент на ее политико-идеологическом или же религиозном значении, в данном случае, не столь важен. Важен посыл старца Филофея об исключительном статусе Московского государства, этого «Третьего Рима»: «яко вся христианская царства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианское царство инѣм не останется, по великому Богослову, а христианской церкви исполнися блаженнаго Давыда глаголь: "Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволих его". Святый Ипполит рече: "Егда узрим обстоим Римъ перскими вои, и перси на нас с скифаны сходящас на брани, тогда неблазненно познаем, яко той есть Антихристь"»³⁵⁶. Московское государство становится в представлении старца Филофея катехоном, последним христианским царством, которому

³⁵⁴ Штидлик Т., о. Русская идея: иное видение человека. М.: ДАРЪ; СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. С. 192.

³⁵⁵ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука, 1979. С. 7;9 и пр.

³⁵⁶ Библиотека литературы Древней Руси. В 20-ти т.: т. 9. Конец XIV – первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. URL: https://vk.com/doc35528094_464973607?hash=EosVDUMQ1HvCb9sqUhZITdmrIDsK6XCDi408GoG11So&dl=zKUoJoE4oVvgSS3YNGtOSXpz1LQ9h0hmf61kvYMwJqL (Дата обращения: 20.11.2023).

суждено удерживать пришествие Антихриста. Имперский аспект соединяется с апокалиптическим, столь характерным для русского мессианства³⁵⁷.

Все вышеизложенное имеет прямое и непосредственное отношение к Ф.М. Достоевскому. Писатель, опять-таки в свете бахтинского «большого времени», наследует русской мессианской традиции (Новый Израиль, Святая Русь, Третий Рим) и ретранслирует ее уже в реалиях XIX столетия. «Достоевский наиболее яркий представитель русского мессианского сознания»³⁵⁸ – тезис Н.А. Бердяева в контексте вышесказанного совершенно справедлив и оправдан. А. де Лазари, подтверждая мысль Бердяева, также пишет о Достоевском как одном из немногих русских мыслителей XIX столетия, напрямую обращавшихся в своей историософии к идее «Москвы – Третьего Рима»³⁵⁹. А. Валицкий, в свою очередь, выделяет особый мессианский мотив, присутствующий в творчестве писателя³⁶⁰, а протопресвитер Василий Зеньковский обращает внимание на «пламенный мессианизм»³⁶¹ Достоевского, присущее ему «чувство освященности России»³⁶², согласно которому «Святая Русь не столько даже задана, сколько уже и дана»³⁶³ в актуальной реальности.

Достоевский как никто другой в русской консервативной мысли XIX века – и в этом, в частности, его отличие от прочих представителей славянофильства и почвенничества – артикулирует русский средневековый мессианский нарратив, возвращает его в общественную повестку дня. «Русская идея» (281, 208) Достоевского представляет собой русский мессианский контрпроект, направленный против «римской идеи». Она

³⁵⁷ Штидлик Т., о. Русская идея: иное видение человека. С. 227-237.

³⁵⁸ Там же. С. 83.

³⁵⁹ Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. С. 125.

³⁶⁰ Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. С. 623-624; Валицкий А. Русская идея // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. № 4 (8), 2012. С. 95.

³⁶¹ Зеньковский В., прот. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Р.: YMCA-PRESS, 1955. С. 241.

³⁶² Там же. С. 245.

³⁶³ Там же.

занимает центральное положение в историософии писателя, становится главной темой его публицистики и эпистолярия, а также «основой образности всех художественных произведений»³⁶⁴ Достоевского последних двадцати лет его жизни.

Впервые словосочетание «русская идея» появляется в письме Ф.М. Достоевского А.Н. Майкову от 18 января 1856 г. Писатель не дает четкого определения термину «русская идея» не предлагает его конкретных критериев и характеристик. Однако Достоевский сообщает Майкову два важных обстоятельства, которые впоследствии станут важными элементами «русской идеи» как историософского концепта. Во-первых, писатель отмечает, что освобождение православных братьев-славян является призванием России (28₁, 208). Во-вторых, Достоевский пишет, что именно России суждено «окончить» (28₁, 208) Европу и ее назначение. И в том и в другом случае Россия играет ключевую роль в разрешении проблем общественно-политического и, шире, цивилизационного характера. В романе «Идиот», а также в письмах к А.Н. Майков и Н.Н. Страхову второй половины 1860-х – начала 1870-х гг. Достоевский окончательно проясняет свое видение «русской идеи», в основу которой писатель полагает религиозно-конфессиональный компонент. Это уточнение происходит на фоне полемики писателя с Западом и католицизмом. Князь Мышкин в своей антикатолической речи заявляет: «о, нам нужен отпор, и скорей, скорей! Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они и не знали!» (8, 451). Сердцевина «русской идеи» Достоевского заключается в «нашем», «русском Христе» (8, 453) и русском православии, подлинно евангельском христианстве, в неизменности сохраненном русским народом. В письме А.Н. Майкову из Швейцарии, датированном 31 декабря 1867 года, Достоевский, критикуя «подлую» и развращенно-буржуазную жизнь швейцарцев (и, в целом, всех европейцев), переходя к русской жизни,

³⁶⁴ Сыромятников О.И. Историософия Ф.М. Достоевского // Вестник ВятГУ. № 3, 2009. С. 80.

предлагает свое видение главного нерва русской истории: «мы (русские – прим. автора) в это время великую нацию составляли, Азию навеки остановили, перенесли бесконечность страданий, сумели перенести, не потеряли русской мысли, которая мир обновит, а укрепили ее, наконец, немцев перенесли, и все–таки наш народ безмерно выше, благороднее, честнее, наивнее, способнее и полон другой, высочайшей христианской мысли, которую и не понимает Европа с еедохлым католицизмом» (28₂, 243).

Следующее письмо от 18 февраля 1868 г. фактически является продолжением январского письма. Достоевский вновь пишет о грядущем великом обновлении мира через русскую мысль, которая «плотно спаяна с православием» (28₂, 260). При этом автор письма замечает: особое преимущество русского народа в сравнении с европейским заключается еще и в том, что у первого «больше непосредственной веры в добро как в христианство, а не как в буржуазное разрешение задачи о комфорте» (28₂, 260). В мае 1869 г., уже находясь во Флоренции, Достоевский обращается к А.Н. Майкову с предложением написать поэму, которая в стихотворной форме излагала бы русскую историю. Предлагая поэту собственный набросок сюжетов, важнейших «точек и пунктов» (29₁, 39) отечественной истории, Достоевский артикулирует ряд характерных тезисов. Падение Константинополя и крах Византийской империи в 1453 г. вполне естественно, «без сомнения и даже без обдумывания» (29₁, 40), вписывается Достоевским в контекст русской истории, воспринимается им как «былина из русской истории» (29₁, 40). Главным фактором, обуславливающим данное историческое единство, выступает фактор религиозный. Говоря о свадьбе великого князя Ивана III Васильевича и Софии Палеолог, Достоевский замечает, что в княжескую деревянную избу «переходит и великая идея о всеправославном значении России ... полагается мысль ... целого нового мира, которому суждено обновить христианство всеславянской православной идеей и внести в человечество новую мысль, когда загниет Запад, а загниет

он тогда, когда папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся западном человечестве» (29₁, 40). Далее Достоевский предлагает образный ряд, символически изображающий два противостоящих друг другу мира. Православную Московскую Русь олицетворяют «деревянная избушка» (29, кн. 1: 40), великий князь, митрополит «в бедных одеждах» и прижившаяся в России «Фоминишна», София Палеолог – персона-выразитель преемства на Руси византийской идеи (29₁, 40). Через год, в октябре 1870 года, Достоевский, в очередном письме к А.Н. Майкову, постулирует «исключительно-православное» назначение России для человечества (29₁, 147), говорит о «свете с Востока, который потечет к ослепшему на Западе человечеству, потерявшему Христа» (29₁, 146).

Мессианская идея «Москва – Третий Рим» прочно входит в историософское сознание Достоевского. В отличие от П.Я. Чаадаева, писавшего о фатальном влиянии «растленной Византии» на русский менталитет, Достоевский полагал, что именно благодаря Византии Россия обрела свое православно-имперское призвание. То, что западники именовали «византизмом» в русском наследии, Достоевский считал самым главным и драгоценным – «единым на потребу» (11, 193). В творчестве писателя мы не найдем такого подробного и систематического анализа влияния Византии на русскую культуру, как, например, у К.Н. Леонтьева в его известном труде «Византизм и славянство» (1875). Однако в том, что Леонтьев так досконально исследовал в 1870-е гг., Достоевский был уверен еще раньше – влияние Византии на Московскую Русь и русскую культуру носило, с точки зрения обоих авторов, фундаментальный и сущностный характер. Уже в 1864 году Достоевский пишет в черновых заметках о том, что усиленное познание России должно сопровождаться изучением «истории, языков, народностей, обычаев всех славянских историй и наречий и даже отчасти византизма» (20, 151). В этот же период писатель заносит в записную книжку мысль о том, что в основании антагонизма России и Европы, Востока и Запада лежат разные

религиозные начала – католическое и византийское (20, 171). В историческо-философской проекции это противоречие оборачивается конфликтом «римской идеи» и концепта «Москва – Третий Рим». Прямая отсылка к мессианской мифологеме старца Филофея Псковского присутствует в майском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год. Достоевский, выражая уверенность в грядущем раскрытии всемирного предназначения России через произнесение ею «нового слова» (23, 7), пишет: «Москва еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что "четвертого Рима не будет", а без Рима мир не обойдется» (23, 7). Примечательно в этой фразе то, что, во-первых, Достоевский придает концепции старца Филофея сакральный статус пророчества и, во-вторых, утверждает невозможность существования мира вне и без универсальной идеи, какой бы она не была. Правда, и сам автор идеи «Москва – Третий Рим» предлагает свое видение будущего именно в форме пророческого утверждения, констатируя неизбежное («два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»). «Эсхатологический Филофеев миф»³⁶⁵ собственно и представляет собой вариацию библейского пророчества Даниила о четырех могущественных царствах, сменяющих друг друга (см.: Дан. 2, 37-41). Кроме того, именно в «Послании о неблагоприятных днях и часах» старец Филофей, ссылаясь на толкования посланий апостола Павла, воспроизводит формулу «Рим – весь мир»³⁶⁶, подтверждая тем самым уникальный статус города в мировой истории. Таким образом, Достоевский лишь следует логике автора «Посланий», демонстрируя знакомство с текстом (-ами) старца Филофея Псковского.

³⁶⁵ Ильин М.В. Translatio Imperii. Воспроизводство институционального наследия Рима // Полит. Наука. № 1, 2022. С. 131.

³⁶⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XIV – первая половина XVI века. URL: https://vk.com/doc35528094_464973607?hash=EosVDUMQ1HvCb9sqUhZITdmrIDsK6XCDi408GoG11So&dl=zKUoJoE4oVvgSS3YNGtOSXpz1LQ9h0hmf61kvYMwJqL (Дата обращения: 20.11.2023).

Писатель неоднократно упоминает правление великого князя Ивана III Васильевича как ключевой период в историософском осмыслении Россией своего призвания и особого пути. Вновь и вновь Достоевский возвращается к событиям второй половины XV века. Взяв в жены византийскую принцесс Софию Палеолог, великий князь, как пишет С.Н. Плохий, «облачался в мантию византийских властителей»³⁶⁷. Уже вскоре «московские самодержцы, став царями ... в своем самосознании уравнили себя с византийскими императорами или татаро-монгольскими ханами»³⁶⁸, что свидетельствовало об усвоении Московской Русью имперского статуса и имперского же самосознания. В этот период через преемство византийского наследия и зарождается, по Достоевскому, «русская идея». Ввиду падения Византийской империи, Московское государство при Иване III становится единственной «предводительницей православия ... покровительницей и охранительницей его» (23, 49). Символически преемство Византия-Россия выражается в принятии московским великим князем новой государственной эмблемы – двуглавого орла Палеологов (23, 49). Согласно Достоевскому, «древняя русская историческая идея» (23, 57), зародившаяся при Иване III, открыла перед русской державой новый историософский горизонт, одновременно конституируя ее мессианское призвание. В заметке «Утопическое понимание истории» («Дневник писателя, июнь 1876 г.) писатель формулирует содержание «русской идеи», древней и новой: «это будет настоящее воздвижение Христовой истины, сохраняющейся на Востоке, настоящее новое воздвижение креста Христова и окончательное слово православия, во главе которого давно уже стоит Россия. Это будет именно соблазн для всех сильных мира сего и торжествовавших в мире доселе, всегда смотревших на все подобные "ожидания" с презрением и насмешкою и даже не

³⁶⁷ Плохий С. Потерянное царство. Поход за имперским идеалом и сотворение русской нации (с 1470 года до наших дней). М.: АСТ:CORPUS, 2021. С. 35.

³⁶⁸ Колупаев В.Е. Трансляция имперских идей в российской геополитике (к 1700-летию Миланского эдикта) // Studia Humanitatis. № 2, 2013. URL: <https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/kolupaev.pdf> (Дата обращения: 20.11.2023).

понимающих, что можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, на самое обновление людей на истинных началах Христовых» (23, 50). Ведущий для «русской идеи» мотив всепримирения, фундированный русской православной верой, прозвучит через несколько лет в знаменитой «Пушкинской речи» (1880) Достоевского: «Стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою 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!» (26, 148).

Таким образом, исходя из текстов писателя, можно сделать следующий вывод: Достоевский наследует старцу Филофею Псковскому, принимая концепцию «Москва – Третий Рим» и инкорпорируя ее в состав собственной историософской модели, т.н. «русской идеи». В свою очередь, историософский нарратив старца Филофея является связующим звеном между древнерусской мессианской идеей Руси–Нового Израиля и концепцией «русской идеи» Достоевского. Таким образом, тема христианского избранничества проходит красной нитью сквозь всю историю России, а мифологемы Нового Израиля, Третьего Рима и «русской идеи» являются лишь очередными этапами ее раскрытия. Базовые черты «русской идеи» созвучны и практически тождественны главным интенциям мифологемы старца Филофея, обозначенным А.А. Гореловым. Обоих авторов объединяют, во-первых, несокрушимая вера в истинность православия как подлинного и неискаженного христианства, во-вторых, стремление сообщить свет православия всему миру и, в-третьих, мессианское

убеждение в том, что России это удастся совершить³⁶⁹. В основании «русской идеи» лежит православно–имперская парадигма Византии, «обозначившаяся уже несомненно лишь после Петра Великого, когда Россия сознала в себе силу исполнить свое назначение, а фактически уже и стала действительной и единственной покровительницей и православия, и народов, его исповедующих» (23, 49). «Русская идея», воспринявшая исключительность и универсальность византийской модели, выступает в качестве глобального православного контрпроекта католической «римской идее» Папства. Тем самым историософский пласт мысли Достоевского смыкался с религиозно-конфессиональной проблематикой и, одновременно, выступал коррелятом к анализу писателем актуальной геополитической обстановки в Европе и мире.

Неизбежность прямого столкновения «римской идеи» и «русской идеи» осмыслялась Достоевским на протяжении многих лет, начиная с первой половины 1860-х гг. и заканчивая годом смерти писателя. Однако, а наш взгляд, особым катализатором не столько геополитических, сколько историософских процессов в творчестве писателя послужили события второй половины 1870-х гг., а именно проблематика т.н. «Восточного вопроса» и русско-турецкая война 1877–1878-х гг. – первый после Крымской кампании (1853–1856) военный конфликт с участием Российской империи в Европе. «Восточный вопрос» как комплекс проблем международного и военно-политического характера, связанных с ослаблением Османской империи и утратой ею позиций на Балканах и Ближнем Востоке, в XIX столетии становится одной из «самых острых дипломатических проблем, к которой в той или иной мере проявили интерес все великие державы»³⁷⁰. Борьба за влияние на «больного человека» Европы (Османскую империю) вновь столкнула Российскую империю с коалицией стран Запада. Достоевский пристально следит за международной обстановкой, выражая свои мысли и

³⁶⁹ Горелов А.А. Ф.М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Знание. Понимание. Умение. № 1, 2017. С. 56.

³⁷⁰ Акопьянц А.С. Восточный вопрос в геополитике России // Интерэкспо Гео–Сибирь. № 2, 2015. С. 44.

соображения на страницах «Дневника писателя» второй половины 1870-х гг. Согласно верному замечанию Т.Г. Туманяна, «судьба славянских народов Балкан, их взаимоотношения с Османской империей и Россией и особенно будущее Константинополя занимают важное место в творчестве великого писателя»³⁷¹. Константинополь, он же Стамбул, занимает ключевое, центральное место в историсофской программе Достоевского. Идею о Константинополе и о будущем «Восточном вопросе» Московское государство, согласно писателю, перенимает от Византии во время правления великого князя Ивана III (23, 57–58). И именно в ту эпоху идея становится элементом национального идеала, мечта об освобождении Константинополя от турок–османов входит в состав «русской идеи». Перед и во время русско-турецкой войны (1877-1878) Достоевский часто высказывается о необходимости захвата Российской империей Константинополя, а также обосновывает ее «нравственное право» (23, 49) на присоединение к империи «Второго Рима». Необходимость присоединения Константинополя рассматривалась писателем с трех позиций:

- 1) с военно-стратегической точки зрения владение Константинополем обеспечивало контроль над проливами Босфор и Дарданеллы, открывая тем самым российскому флоту беспрепятственный проход в Средиземное море и, одновременно, блокируя проход вражеских судов в Черное море. В записной тетради 1876–1877-х гг. Достоевский в сердцах замечает: «Чуть война с Россией, и Европа запирает России Дарданеллы! Да неужели нам вечно сидеть взаперти и не видать моря!» (24, 272). Именно поэтому России следует занять «все места, которые ей надо и которые надо бы чтоб Россия заняла прежде нее (*прим. автора* – Великобритании), и уж из этих мест ее не выживете» (24, 275). Алгоритм действий России Достоевский определяет весьма четко: «Россия будет владеть лишь Константинополем и его необходимым округом, равно Босфором и

³⁷¹ Туманян Т.Г. Восточный вопрос в российской публицистике: от философии к политике // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. № 4, 2018. С. 546.

проливами, будет содержать в нем войско, укрепления и флот, и так должно быть еще долго, долго» (26, 84).

- 2) с точки зрения государственно-политической обладание Константинополем обеспечивало прочный фундамент доминирования Российской империи на Балканах среди греческого населения, турок и славянских народов. Единение славян должно было осуществиться «под крылом России» (23, 47), при ее несомненном первенстве. Однако по Достоевскому, гегемония России на Балканах должна была носить характер посредничества и благодетельной опеки над славянами и греками (24, 289). Подобное влияние сильной «посредствующей державы» (24, 289) исключало возможность возникновения межнациональных конфликтов как внутри славянских народов, так и между славянами, греками и прочими народами Балкан. Писатель видит будущий геополитический расклад на Балканах следующим образом: «Федерация всех славянских земель, но Константинополь русский (знамя)» (24, 222).
- 3) Последний мотив присоединения Константинополя – историософский, является также и самым главным, ведущим. Осенью 1877 года, уже во время войны, Достоевский пишет: «если и займет теперь Россия Константинополь, то единственно потому, что у ней, в задачах ее и в назначении ее, есть кроме славянского и другой вопрос, самый великий для нее и окончательный, а именно Восточный вопрос, и что разрешиться этот вопрос может только в Константинополе» (26, 84). Призвание «Третьего Рима» заключается в освобождении «Второго Рима» и сотворении в нем «столицы православия» (24, 222). Согласно представлениям писателя, Россия, как единственная «носительница идеи Христовой» (26, 85), была призвана разрешить в Константинополе «окончательные судьбы православного христианства» (24, 61-62), осуществив тем самым фазис перехода к новому этапу истории. Обладание Константинополем становится для Достоевского сущностным

заданием, миссией, вне которой немислим русский человек. Писатель весьма категорично расставляет все точки над *i*: «тот не русский, который не признает нужды завладеть Константинополем (Царьградом)» (24, 288). Освобождение Царьграда из фактора большой геополитики и геостратегии превращается в мессианское поручение русскому народу, поскольку «вся Россия для того только и живет, чтобы служить Христу и оберегать от неверных всё вселенское православие» (24, 62).

Константинополь должен быть «наш» (24, 255), «русским» (24, 249), «столицей православия» (24, 225) – своевременность присоединение столицы Османской империи к России Достоевский оправдывает тем, что «время пришло» (23, 47). П.В. Алексеев и А.А. Алексеева акцентируют внимание на том, что план по захвату Константинополя не являлся для Достоевского случайной политической авантюрой. Наоборот, «эта мысль была провиденциальной, т. е. predeterminedенной свыше, поскольку базировалась на религиозно-мифологическом и даже мистическом фундаменте»³⁷² «русской идеи». В связи с этим писатель воспринимал начавшуюся русско-турецкую войну не только как дело святое и народное, но и как «прямо предсказанное»³⁷³. Достоевский в «Дневнике писателя» второй половины 1870-х гг. выступает как активный и убежденный сторонник войны за освобождение Константинополя и братьев-славян. При этом Достоевский прекрасно осознавал тот факт, что освобожденные славянские народы в ближайшей исторической перспективе потянутся к Европе (европеизм), а не к России, проявив тем самым вопиющую неблагодарность по отношению к своему благодетелю. В ноябрьском выпуске «Дневника» за 1877 г. звучат следующие слова об освобождаемых Россией славянских народах: в скором будущем они «даже о турках станут говорить с большим уважением, чем об России. Может быть, целое столетие, или еще более, они будут непрерывно

³⁷² Алексеев П.В., Алексеева А.А. «Константинополь должен быть наш»: провиденциальные мотивы в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского // МНКО. № 6 (67), 2017. С. 448.

³⁷³ Там же.

трепетать за свою свободу и бояться властолюбия России; они будут заискивать перед европейскими государствами, будут клеветать на Россию, сплетничать на нее и интриговать против нее» (26, 79). Именно поэтому, согласно замечанию А.Н. Павленко, Ф.М. Достоевский, в отличие, от Н.Я. Данилевского, был не славянофилом-мечтателем, а настоящим «славянофилом-реалистом»³⁷⁴. В интерпретации панславизма Достоевским объединение славян вовсе не являлось самоцелью, и уже тем более не заключало в себе главный посыл «русской идеи». Политическое объединение славян под эгидой России является лишь средством к достижению единства народов на религиозной, православной основе. А. де Лазари делает принципиально важное уточнение: «В своей историософии Достоевский пойдет дальше панславизма Данилевского. Чисто политические, рассчитанные как бы на ближайшее будущее концепции славянского единства его не удовлетворяют. Писатель с помощью православной "русской идеи" хочет спасти сразу весь мир, а не только одних славян. Всеславянская федерация должна быть только первым этапом этого спасения»³⁷⁵. В 1876 году писатель фиксирует в «Дневнике»: «Империя, после турков, должна быть не всеславянская, не греческая, не русская – каждое из этих решений не компетентно. Она должна быть православная, – тогда всё понятно» (24, 208). «Восточный вопрос заключает в себе потенцию панправославного мирового проекта, и славянский вопрос – лишь частная предварительная стадия на подступах к этому проекту»³⁷⁶ – пишет российский философ и геополитик В.Л. Цымбурский. Определение «русской идеи» Достоевского как «панправославного мирового проекта», которое дает Цымбурский в контексте «Восточного вопроса», на наш взгляд, является наиболее верным и точным. Русский писатель, с одной стороны, отождествляет исторические

³⁷⁴ Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. СПб.: Алетейя, 2018. С. 195.

³⁷⁵ Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. С. 99.

³⁷⁶ Цымбурский В. Геополитические взгляды Федора Достоевского. URL: <https://politconservatism.ru/experiences/geopoliticheskie-vzglyady-fedora-dostoevskogo?ysclid=ln00hn095m706575864> (Дата обращения: 20.11.2023).

судьбы России и православия, а с другой – усваивает «русской идее» глобальный, универсальный и, в некотором смысле, сотериологический характер. Не случайно еще в «Идиоте» князь Мышкин говорит об «обновлении всего человечества и воскресении его, может быть, одною только русскою мыслью, русским богом и Христом» (8, 453). В целом, как резюмирует О.И. Сыромятников, национальная идея предстает в размышлениях Достоевского «не только в онтологическом контексте – как смысл жизни народа, но приобретает черты мессианского служения»³⁷⁷. «Русская идея» становится мировым православным проектом, вектор которого направлен как на Восток, так и на Запад. Россия понесет «русскую идею» в Азию³⁷⁸, оказывая благотворное влияние на местные народы и культуры. Не случайно целый ряд исследователей усматривают в Достоевском, заявлявшем о том, что именно в Азии заключен «главный исход» (27, 33) России, предтечу евразийского движения³⁷⁹. Однако, в контексте нашего исследования антикатолического дискурса Достоевского, интересен, прежде всего, западный вектор мысли писателя. Православие, постулируемое Достоевским в качестве «историософской категории»³⁸⁰, становится для писателя ключевым понятием в постановке и решении вопроса Восток-Запад³⁸¹. Уже во время русско-турецкой войны писатель в сентябрьском выпуске «Дневника» отмечает: «Восточный вопрос и восточный бой, силою судеб, сольется тоже с всеевропейским боем» (26, 22). Всемирный католический заговор, о котором Достоевский писал в первой половине 1870-х гг., вновь становится одной из центральных тем «Дневника

³⁷⁷ Сыромятников О.И. *Историософия Ф.М. Достоевского*. С. 81.

³⁷⁸ Гайда Ф. Достоевский звал Россию в Азию. URL: <https://politconservatism.ru/blogs/dostoevskij-zval-rossiyu-v-aziyu?ysclid=lmzzun22cr746433096> (Дата обращения: 20.11.2023).

³⁷⁹ См.: Гачева А.Г. Достоевский и евразийство // *Литературоведческий журнал*. № 21, 2007. С. 36-57.

³⁸⁰ Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. С. 123.

³⁸¹ Михнюкевич В.А., Сеитов М.М. Проблема «Восток–Запад» в публицистике Ф.М. Достоевского и ее рецепция евразийцами и Н.А. Бердяевым // *Знак: проблемное поле медиаобразования*. № 2 (6), 2010. С. 125.

писателя». Опасность развязывания всевропейской континентальной войны Достоевский усматривал в маневрах Ватикана и его армии керикалов, движимых «римской идеей». По Достоевскому «русская идея» и «римская идея» должны были столкнуться буквально – в битвах и на полях сражений. В мае 1877 года президент Третьей Французской Республики маршал М. Мак-Магон распустил парламент, большинство мест в котором имели республиканцы. Достоевский воспринял «кризис 16 мая» (фр. «Crise du seize mai») как клерикально–роялистский переворот, осуществленный в интересах «воинствующего католицизма» (26, 12). «Истина же пока в том, что маршал в руках клерикалов и что они его направляют, хотя он и, без сомнения, думает, что это он их направляет и что они в руках его, а не он в их руках. Но они, конечно, уж не в его руках, и судьба Франции, в настоящий момент, решительно, кажется, зависит от них и от них одних» (26, 10) – пишет Достоевский в осеннем, сентябрьском выпуске «Дневника писателя». Курсивное выделение последних слов подчеркивает главную мысль автора: Французская республика оказалась во власти клерикального «подполья». Ближайшей задачей клерикалов, ультрамонтанов и иезуитов должно было стать объявление войны Германской империи как главному врагу Франции и католичества одновременно: «кто теперь в Европе самый страшный враг римского католичества, то есть светской монархии папы? Бесспорно, князь Бисмарк» (26, 13–14); «симпатий личных у них нет и не должно быть. Для них лишь задача одна: чтоб Франция как можно скорее обнажила свой меч и ринулась на Германию» (26, 10–11). Достоевский пишет о формировании «католической лиги» (26, 12) – военно–политического блока европейских держав (Франция, Австрия, Ватикан, ультрамонтаны), имеющего антипруссский и антирусский характер. Россия, главный союзник Германии, была отвлечена «Восточным вопросом» и войной с турками, а потому, в случае начала европейской войны, ничем не смогла бы помочь Германской империи. Момент для выступления против Германии оказывался

чрезвычайно удачным, по-своему уникальным и клерикалы просто не могли им не воспользоваться. Ватикан внимательно следил за происходящими на Балканах событиями, демонстрируя, парадоксальным образом, протурецкую позицию, несмотря на то, что война шла за освобождение православных славян за освобождение от османского ига. Папа Пий IX испытывает «страстную ненависть» (26, 13) к России и русским схизматикам – союзникам безбожного канцлера Бисмарка. В заметке «То да не то. Ссылка на то, о чем я писал еще три месяца назад» (сентябрь, 1877 г.) Достоевский пишет: «Не то что какой-нибудь прелат, а сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил "о победах турок" и предрекал России "страшную будущность". Этот умирающий старик, да еще "глава христианства", не постыдился высказать всенародно, что каждый раз с веселием выслушивает о поражении русских» (26, 13). Опасность для России представляла не только внешняя угроза в виде «католической лиги» и возможность войны на два фронта (Восточная Европа, Балканы). Достоевский настаивал на том, что внутри Российской империи действует подпольная сеть клерикалов-заговорщиков. В статье «Летняя попытка Старой Польши мириться» (октябрь, 1877 г.) писатель подчеркивает: «разве клерикалам не надо сондировать положение, путать мысли, скрывать настоящие свои шаги, приобретать русские перья, волновать русскую Польшу и проч., и проч.? Да мало ли какие у них могли быть расчеты!» (26, 59). По мысли Достоевского, главную ставку клерикалы должны были сделать на русских либералов и поляков, могущих дестабилизировать обстановку внутри империи: «смута, в тылу русских армий, чрезвычайно была бы выгодна Ватикану, особенно в настоящую минуту» (26, 55). Таким образом, как показывает писатель, «Восточный вопрос» переходит границы Балкан и становится «берлинским вопросом» (24, 187), который, в свою очередь, напрямую угрожает России как союзнице Германии. Вместе с тем, угроза мятежей и «смут» внутри России, инспирируемых римскими

клерикалами, осложняла положение России и ставила ее в крайне невыгодное и уязвимое положение.

Однако, с точки зрения Достоевского, в своей первооснове назревавший всеевропейский конфликт был конфликтом двух историософских мессианских проектов – католической «римской идеи» и православной «русской идеи». Религиозно-конфессиональный аспект проблемы выносится писателем на первый план, поскольку, как верно замечает Л.П. Карсавин, для Достоевского «общественный идеал в существе и истоке своем – идеал религиозный; он – одно из обнаружений религиозности, хотя бы и не всегда сознаваемое как таковое»³⁸². Наоборот, исходя из логики и структуры исторического мышления писателя, оказывается, что «непонимание всеобъемлющего значения религиозности глубоко ошибочно и неизбежно сказывается во внутренних противоречиях и саморазложении всякого мирского строительства»³⁸³. Л.П. Гроссман также особо выделяет религиозную оптику восприятия исторических процессов, характерную для Достоевского. В работе «Достоевский и Европа» (1915) Гроссман пишет: «замечательно, что борьба рас и национальных идей облекается у Достоевского в богословские формы борьбы христианских исповеданий. Великое столкновение романства, германства и славянства представляется ему борьбой за окончательное приятие человечеством христианства в форме католичества, протестантства или православия»³⁸⁴. Четвертым элементом, который также упоминает Л.П. Гроссман, является атеизм как агрессивное безбожие, характерное, по мысли Достоевского, для радикальных социалистических доктрин. Записная тетрадь 1864–1865-х гг. открывается характерным прогнозом Достоевского относительно

³⁸² Карсавин Л.П. Достоевский и католичество // Ф.М.Достоевский. Статьи и материалы. Под редакцией А.С.Долинина. СПб.: Мысль, 1922. С. 35.

³⁸³ Там же.

³⁸⁴ Гроссман Л.П. Достоевский и Европа. XI. URL: http://az.lib.ru/g/grossman_1_p/text_1915_dostoevski_i_evropa.shtml (Дата обращения: 15.11.2023).

дальнейших судеб папства: «Наивные богомольцы во всем свете будут поражены падением светской власти папы, и их теплое сочувствие к падшему папе дойдет до энтузиазма и, наверно, будет иметь сильное влияние на дела Европы. У них явятся такие поклонники, на которых Римский двор даже и не рассчитывает теперь. Помутится Европа, и много сил в Европе уйдет на это движение в пользу папе и на противодействие этому движению. Этого надобно ожидать» (20, 189). То, что было предположением в середине 1860-х гг. вскоре стало для Достоевского очевидной истиной: грядет соединение сил обмирщенного католицизма и безбожного социализма. В статье «Надо ловить минуту» (ноябрь, 1877 г.) писатель уже с уверенностью констатирует: «соединение же обоих врагов произойдет несомненно, только лишь падет политически Франция» (26, 89). «Римской идее» «миродержавия Католической Церкви»³⁸⁵ и западному социализму Достоевский противопоставляет собственный, уходящий своими корнями в русскую и византийскую традиции мессианский контрпроект – «русскую идею». «Русский социализм» (27, 19) как спасение «всесветным единением во имя Христово» (27 19), на самом деле, есть ни что иное, как вариация «русской идеи». Главным геополитическим и историософским оппонентом России и «русской идеи» все же оставался именно папский католицизм, «воюющее римское католичество (которое будет воевать до окончания мира)» (26, 89) и именно через опровержение его, через борьбу с ним Достоевский осмыслял сущность «русской идеи». В записной тетради 1876–1877-х гг. находим мысль Достоевского, составляющую, пожалуй, главный историософский водораздел между двумя системами и проектами – католическим и православным: «*Духовное единение. Православие. Взамен матерьяльного единения, силой католичества, римского единения*» (24, 214).

³⁸⁵ Цымбурский В. Геополитические взгляды Федора Достоевского. URL: <https://politconservatism.ru/experiences/geopoliticheskie-vzglyady-fedora-dostoevskogo?ysclid=ln00hn095m706575864> (Дата обращения: 20.11.2023).

Завершая данный раздел, сделаем акцент на наиболее важных выводах, проистекающих из анализа творчества Достоевского (сквозь призму его историософских взглядов), в том числе на предмет отношения писателя к «римской идее»:

- 1) (Анти)католическая тематика изначально присутствует в биографии писателя в качестве важного сюжета семейной хроники Достоевских. Обращение Федора Михайловича Достоевского в начале 1870-х гг. к истории жизни Стефана Достоевского (антикатолические воззрения писателя к тому моменту оформились окончательно и приняли характер радикального неприятия) легитимировало полемику с католичеством через апелляцию к истории собственного рода.
- 2) Исторические сочинения, которые Достоевский читал в разные периоды жизни, содержали в себе многочисленные сюжеты, под тем или иным ракурсом освещавшие роль Католической Церкви в истории Европы и России. Помимо негативных оценок подобной роли, внимание Достоевского могли привлечь характерные персонажи (папа Григорий VII, король Филипп II) или же отдельные эпизоды (испанская инквизиция) из жизни Европы эпохи Средневековья и Нового времени, воплощенные впоследствии в сюжетике и образной структуре романов писателя («Идиот», «Братья Карамазовы»).
- 3) Парадоксальным образом, некоторое влияние на мировоззрение Достоевского оказала мысль французских авторов-католиков, в частности, графа де Местра и аббата Ламеннэ. Особенно сильным оказалось влияние ламеннианства, отголоски которого слышны на протяжении всего послекаторжного творчества писателя вплоть до последних лет его жизни.

- 4) Наиболее глубокое влияние на мировоззрение писателя оказала русская консервативная мысль и, прежде всего, славянофилы и идейно близкие к ним авторы. Взгляды и убеждения Н.В. Гоголя, историософские концепции И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, творчество Ф.И. Тютчева, Ю.Ф. Самарина, Н.Я. Данилевского, авторов–почвенников, а также А.И. Герцена, послужили тем материалом, на основании которого в сознании Достоевского формировалось критическое и негативное отношение к католичеству и папству.
- 5) Упомянутая нами богословская литература должна рассматриваться в качестве важного фактора, воздействовавшего на антикатолические воззрения писателя. Особенно отметим труд прот. А.М. Иванцова-Платонова «О римском католицизме и его отношениях к православию», выводы которого, с одной стороны, оказывались созвучными размышлениям Достоевского о западном христианстве, а, с другой стороны, подтверждали правоту взглядов писателя на папство и католицизм.
- 6) Западничество и русский католицизм как особый феномен XIX столетия также сыграли заметную роль в возникновении в сознании Достоевского контрверзы Запад–Россия и православие–католицизм. Взгляды П.Я. Чаадаева на историческую судьбу России, жизнь, творчество и идейные взгляды князя И.С. Гагарина и В.С. Печерина, обостряли и усугубляли антизападнические и антикатолические настроения писателя. К образам и воззрениям указанных авторов Достоевский обращался как в публицистическом (в «Дневнике писателя»), так и в художественном творчестве (в романе «Бесы»).
- 7) В контексте «большого времени» русской литературной традиции полемика Достоевского с католичеством восходит не только к

славянофильскому религиозно–конфессиональном дискурсу, но также наследует антилатинским сочинениям русской средневековой книжности, усваивая ее наиболее характерные черты: общая монологическая направленность, идентификация себя через отрицание другого/иного, жесткая и непримиримая тональность, радикальность и бескомпромиссность выводов. Между активизацией антилатинской полемики в Московской Руси XIV–XV вв. и появлением антикатолического дискурса в творчестве Достоевского также наблюдаются определяемые контекстуальные параллели и переклички.

- 8) Фундаментальным для историософии Достоевского в разрезе взаимоотношений России и Европы (Запада) являлся концепт «римская идея», легший в основу систематической полемики Достоевского с католицизмом. Как идея насильственного установления всемирной власти, «римская идея» наиболее полно выразилась в концепции папской средневековой пантократии, одним из важных идеологов которой был папа Григорий VII. Идеи сверхчеловека и всемирного государства насилия в контексте европейского Средневековья генетически восходят именно к теологическим и общественно-политическим воззрениям папы Григория VII.
- 9) Понтифик Григорий VII в творческом сознании Достоевского стал, наряду с папой-современником писателя Пием IX, своеобразной персонификацией «римской идеи». Исходя из этого, анализ идей и поступков Григория VII и Пия IX помогает выявить те дополнительные черты и качества «римской идеи», с которой так непримиримо полемизирует Достоевский на протяжении всего послекаторжного творчества. В частности, обращение к историческому контексту помогает понять те сюжетные решения, к

которым прибегает писатель (упоминание эпизода «хождения в Каноссу» в «Идиоте», ультрамонтанства и папы Григория VII в «Братьях Карамазовых»).

- 10) Анализ публикаций «Дневника писателя» показал, что, в восприятии Достоевского, Ватикан в период понтификата Пия IX продолжал следовать духу «григорианского папства». Об этом, с точки зрения писателя, также свидетельствовали папские энциклики и решения I Ватиканского собора. Претензия римских пап на всемирное господство (манифестация «римской идеи»), в свою очередь, подталкивала и возвращала писателя к мысли о существовании всеевропейского клерикального заговора.
- 11) «Римская идея» представлялась Ф.М. Достоевскому генеральным универсальным проектом Западной цивилизации, начиная с периода существования Римской империи и заканчивая «долгим XIX веком» (термин Э. Хобсбаума). В рамках Средневековья Католическая Церковь, в лице папы Григория VII, подчинила интересы западного христианства «римской идее» и инкорпорировала ее в доктрину католицизма, тем самым отождествив интересы Церкви Христовой с интересами земного мировладения. Согласно Достоевскому, «римская идея» с XI столетия стала главным мессианским концептом «григорианского папства» и ультрамонтанской теологии, ярким сторонником и идеологом которой был современник писателя – папа римский Пий IX. Последующие итерации «римской идеи», в частности, революционный социализм, были генетически связаны с папским католичеством, находясь с ним в позиции концептуальной корреляции. Об этом, в частности, размышляет князь Мышкин в романе «Идиот».
- 12) В качестве мессианского контрпроекта «римской идее» на Востоке Европы возникает «русская идея», к концу XV века

вобравшая в себя имперское наследие Византии и уже в XVI столетии представшая в качестве мифологемы Филофея Псковского «Москва – Третий Рим». Достоевский наследует русской православной мессианской традиции и в главных параметрах своей историософии отвечает основным положениям концепции старца Филофея, которого Достоевский прямо упоминает в «Дневнике писателя». С этой точки зрения антикатолический его дискурс может быть объяснен, с одной стороны, как дискредитация антихристианского проекта Запада, и, с другой, – как отстаивание православного идеала духовного единения и обновления человечества во Христе, т.е. «русской идеи».

- 13) Именно в ракурсе противостояния «римской» и «русской» идей Достоевский рассматривает ключевые события второй половины 1870-х гг., в частности «Восточный вопрос» и русско-турецкую войну 1877–1878-х гг. Писатель полагал, что захват Константинополя русскими войсками станет не только выполнением историософской миссии России, но и станет важным, судьбоносным этапом в реализации «русской идеи» как «панправославного мирового проекта» (термин В.Л. Цымбурского).
- 14) Вместе с тем, события на Балканах осмыслились Достоевским не изолированно, но в контексте общеевропейского Realpolitik. Сценарий перехода «Восточного вопроса» в фазис «берлинского вопроса», развязывание Ватиканом и клерикалами всеевропейской войны, нацеленной против Германии и России, представлялся Достоевскому не гипотетическим и возможным, а вполне реальным и неизбежным. Кроме того, по мнению Достоевского, папский Рим, в ходе подготовки к конфликту, согласиться на альянс с революционным социалистическим движением. Так или иначе, переход к новому мировому порядку и балансу сил мог

осуществиться лишь через общеевропейскую континентальную войну, победителем из которой должна была выйти Россия и «русская идея».

ГЛАВА 3. АНТИКАТОЛИЧЕСКИЙ ВЕКТОР В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ И «ДНЕВНИКЕ ПИСАТЕЛЯ» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

3.1. БОГОЧЕЛОВЕК, ЧЕЛОВЕКОБОГ, АНТИХРИСТ (ПО РОМАНАМ «ИДИОТ», «БЕСЫ» И ПУБЛИКАЦИЯМ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ»)

Опираясь на предложенную Ю.Г. Кудрявцевым концепцию глубинной «многокруговости»³⁸⁶ произведений Ф.М. Достоевского, в антикатолическом дискурсе последнего помимо событийно-геополитического и временно-историософского мы выделяем также вечное, непреходящее метафизическое измерение, а именно – христологическое³⁸⁷. В трихотомической структуре мировоззрения Достоевского духовное однозначно превалировало над душевным и телесным, обуславливая их и одновременно составляя их сущностное содержание, бытийную сердцевину. «Достоевский описывал и изображал не душевную, но духовную реальность. Он изображал первореальность человеческого духа, его хтонические глубины, в которых Бог с дьяволом борется, в которых решается человеческая судьба»³⁸⁸ – такую характеристику фундаментальных основ творчества Ф.М. Достоевского дал известный богослов, патролог и философ Русского Зарубежья протоиерей

³⁸⁶ Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 21.

³⁸⁷ Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: Юдахин А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в эпистолярной (1867 – 1872) и художественном творчестве (романы «Идиот» и «Бесы») // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 21–22 ноября 2022 г.) / отв. ред. Д.Н. Жаткин, Т.С. Круглова. Москва – Пенза, 2022. С. 162-179; Юдахин А. «Знаете ли, я думал отдать мир папе...»: антикатолический пласт романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Неофилология. № 35, 2023. С. 573–581.

³⁸⁸ Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/florovskij-religioznye-temy-dostoevskogo.htm?ysclid=lp7c3o8ub7142291618> (Дата обращения: 20.11.2023).

Георгий Флоровский. Тот факт, что в своих произведениях Достоевский фиксирует, прежде всего, «духовную реальность», т.е. религиозно-философскую проблематику, является общепризнанным в среде исследователей творчества писателя. Достоевский-социолог и Достоевский-психолог всегда уступают место Достоевскому-метафизику или Достоевскому–«тайнозрителю»³⁸⁹. Протопресвитер Василий Зеньковский констатирует, что «творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа, – это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии»³⁹⁰.

Однако примарная для писателя религиозная тематика не является отвлеченной интеллектуальной спекуляцией и теоретизацией, она вполне конкретна и даже субъектна. Главный герой главной религиозно-философской темы для Достоевского – это Богочеловек Иисус Христос. В статье «Венец терновый (памяти Ф.М. Достоевского)» (1906) С.Н. Булгаков написал о Достоевском следующее: «...в известном смысле все его книги, особенно последних лет, написаны о Христе, во всех Он является истинным, хотя и незримым центром, иногда выступая открыто»³⁹¹. Именно Христос и христология в различных ее аспектах (этический, эстетический, догматический) находятся в фокусе творческого внимания и созерцания русского писателя. Однако Христа – конкретную Богочеловеческую Личность Достоевский воспринимает также конкретно – сквозь призму собственного православно–христианского мировоззрения. Православная вера, которую исповедовал писатель, наложила существенный отпечаток на все послекаторжное творчество Достоевского. Глубина и искренность веры писателя настолько явно и сильно отобразились в его произведениях, что

³⁸⁹ Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского. URL: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/florovskij-religioznye-temy-dostoevskogo.htm?ysclid=lp7c3o8ub7142291618> (Дата обращения: 20.11.2023).

³⁹⁰ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 396.

³⁹¹ Булгаков С.Н., проф. Венец терновый. Памяти Ф.М. Достоевского. СПб.: Типогр. «Отто Унфуг», 1907. С. 6–7.

сербский богослов и мыслитель XX века преподобный Иустин (Попович) прямо называет Достоевского «величайшим исповедником, типичнейшим и оригинальнейшим представителем Православия и православной философии новейшего времени»³⁹². При этом христологическая, религиозно-философская и конфессиональная тематики, соприкасаясь и переходя одна в другую, насыщены предельным внутренним динамизмом. Поле напряжения внутри каждого измерения образует характерные для психологического портрета писателя диалектизм и полемичность, отмеченные нами в предыдущей главе. С.В. Сызранов констатирует, что «представление о Достоевском как о великом диалектике является одной из аксиом достоевсковедения»³⁹³, а М.М. Бахтин отмечает, что «в мышлении Достоевского нет генетических и каузальных категорий»³⁹⁴, «постоянно полемизирует»³⁹⁵. Исходя из сказанного, мы можем сделать вывод о том, что «глубокая диалогичность и полемичность самосознания»³⁹⁶ персонажей романов Достоевского является ничем иным, как зеркальным отображением собственного полемического *modus cogitandi* их творца. К диалектизму и полемичности мысли Достоевского Бахтин добавляет третью составляющую – диалогичность: «Все в романах Достоевского сходится к диалогу, к диалогическому противостоянию как к своему центру. Все – средство, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – *minimum* жизни, *minimum* бытия»³⁹⁷.

Исследователи творчества Достоевского постулируют христоцентрический характер мировоззрения писателя, имевший двойное основание. Личная религиозность и опыт обновления веры на каторге соприкасались с тем, что Н.С. Арсеньев называет «инкарнационным

³⁹² *Иустин (Попович), преп.* Философия и религия Ф.М.Достоевского. С. 17.

³⁹³ *Сызранов С.В.* «Целое в виде героя»: к пониманию диалектических оснований поэтики Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. № 13, 2015. С. 174.

³⁹⁴ *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. С. 38.

³⁹⁵ *Там же.*

³⁹⁶ *Там же.* С. 231.

³⁹⁷ *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. С. 280.

фоном»³⁹⁸ русской религиозной философии, в центре внимания которой было Слово воплотившееся, Христос как Промыслитель мира и Соучастник исторического процесса. Достоевский, испытывая влияние И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, наследует христоцентризм как основу уже собственного мировоззрения³⁹⁹. Широкую известность приобрело письмо Достоевского Н.Д. Фонвизиной (1854), в котором писатель формулирует свой «символ веры»: «этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной ...» (281, 176). На самом деле, данными словами вовсе или даже совсем не исчерпывается содержание веры Достоевского во Христа. Раскрытие «подлинного "символа веры"»⁴⁰⁰ Достоевского Б.Н. Тихомиров усматривает в черновых пометах к роману «Бесы», фиксирующих веру автора в Богочеловеческое достоинство Христа. Комментируя 14-й стих первой главы Евангелия от Иоанна («И Слово стало плотню и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца»), Достоевский пишет: «Тут именно все дело, что Слово в самом деле плоть бысть. В этом и вся вера и все утешенье человечества» (11, 113). В другом месте Достоевский высказывается еще определеннее: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что "Слово плоть бысть" ... Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово, Бог

³⁹⁸ *Арсеньев Н.С.* О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 19.

³⁹⁹ *Там же.* С. 18, 30.

⁴⁰⁰ *Тихомиров Б.Н.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012. С. 38–39.

воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить в сторону» (11, 187–188). Мотив Боговоплощения пересекается здесь с центральной для православного богословия темой теозиса или обожения, онтологического преобразования человеческого естества которое Достоевский именуется «обожением». В свете того, что во времена Достоевского православное учение об обожении (исихазм, паламизм, экстатический опыт Симеона Нового Богослова) еще не было заново открыто, игумен Вениамин (Новик) отмечает гениальность писателя «в предчувствии будущего открытия»⁴⁰¹. К слову, убежденность в том, что Богочеловек Христос «не есть *Учитель*, а именно *Спаситель* человечества»⁴⁰², является водоразделом, пролегающим между религиозными воззрениями Достоевского и Л.Н. Толстого. Протоиерей Георгий Ореханов отмечает, что если для панморалиста Толстого необходимо было, прежде всего, «*слышать* Христа» и тем самым артикулировать выраженное Им в Нагорной проповеди нравственное учение, то для Достоевского был скорее важен эстетический критерий – писатель жаждал «*видеть* Христа»⁴⁰³. «Пресветлый лик Богочеловека, его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота» (21, 10) способны, по Достоевскому, преобразить человека, как каждую отдельную личность, так и целые общества и даже весь мир. Иными словами, не отвлеченный, а потому бесплодный морализм, а именно божественное и богочеловеческое достоинство Христа являлось фундаментом и залогом преобразования и спасения всего мира во Христе, или, выражаясь словами протоиерея Г.

⁴⁰¹ Вениамин (Новик), игум. Христианские персонализм и дионисизм Достоевского // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы. / Под общ. ред. И.Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2008. С. 419.

⁴⁰² Иларион Троицкий. Преобразование души. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 99.

⁴⁰³ Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016. С. 184.

Ореханова: «Творческая красота Фаворского Лица Христова – вот что в конечном счете должно спасти мир»⁴⁰⁴. «Идеал Достоевского – Богочеловек, Иисус Христос»⁴⁰⁵ – резюмирует шведский теолог Я. Эрикссон. Следует признать, что поле действия этого идеала предельно широко и объемно, оно включает в себя абсолютно все измерения человеческой жизни. Вместе с тем, этот идеал, согласно замечанию И.А. Кирилловой, Достоевский «знал сердцем и никогда от Него не отрекался, какие бы интеллектуально-эстетические определения не налагались на это познание»⁴⁰⁶. Богочеловек Иисус Христос на протяжении всего постсибирского творчества оставался для Достоевского центральным элементом, метафизической сердцевиной и «краеугольным камнем» сложносочиненного и оригинального «здания» мировоззрения писателя во всех его аспектах начиная от масштабных вопросов геополитики и историософии и заканчивая проблемой нравственной квалификации поступка отдельно взятой личности.

В контексте полемики с папским католичеством апелляция ко Христу или, иначе, христологический аргумент также становится центральным и системообразующим. Христос являлся для Достоевского «мерой всех вещей» и именно через призму Христа писатель смотрел на папство, иезуитизм и «римскую идею», вынося о них свое нравственное суждение. В этом смысле Достоевский следовал весьма простой и по сути новозаветной логике, сформулированной А.А. Гагаевым в следующем виде: «все, что противоречит интуиции Христа – ложно»⁴⁰⁷. В частности, следуя данной логике Достоевский, полемизируя в 1881 году с профессором К.Д. Кавелиным, пишет: «нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков – нет. Ну так значит сжигание

⁴⁰⁴ Там же. С. 227.

⁴⁰⁵ Эрикссон Я. «Кто-то посетил мою душу»: духовный путь Достоевского. Екатеринбург : Изд-во Урал, ун-та, 2010. С. 155.

⁴⁰⁶ Кириллова И.А. Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1997. Т. 14. С. 21.

⁴⁰⁷ Гагаев А. Концепция православия Ф. М. Достоевского // Интеграция образования. № 1, 2001. С. 22.

еретиков есть поступок безнравственный» (27, 56). В контексте антикатолической полемики христологический аргумент впервые появляется в романе «Идиот» в речи князя Мышкина на званом вечере у Епанчиных. В позитивном ключе звучат слова князя Мышкина о «русском Христе» (8, 453) через которого грядет обновление и воскресение всего человечества, о чем уже было сказано выше. Однако в речи князя присутствует и обратная, негативная сторона христологического аргумента, к которой Достоевский прибегал чаще всего в своей критике католицизма. Мышкин в предельно экспрессивной форме делится своим «личным и давнишним убеждением» (8, 450) о том, что римский католицизм «искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного» (8, 450). Согласно князю, католицизм есть «вера нехристианская» (8, 450), которая «антихриста проповедует» (8, 450). Следует заметить, что в Новом Завете слово «антихрист» употребляется как в прямом, так и в переносном значении. Антихристами с маленькой буквы апостол Иоанн Богослов называет противников Христа, лжеучителей, «отрицающих Отца и Сына» (1-е Ин. 1:22). В собственном смысле слова Антихрист есть «человек греха, сын погибели» (2-е Фесс. 2:3), служитель сатаны, который, в преддверии Апокалипсиса объявит себя Богом и возглавит гонения на христиан. Этимологически слово «Αντίχριστος» обозначает как того, кто противится Христу, так и того, кто выдает себя за Него. В контексте антикатолического дискурса Достоевского эти уточнения особенно важны. В романе «Идиот» писатель впервые публично обвиняет папство и католичество в апостасии, т.е. вероотступничестве и отвержении Христа. Кроме того, в романе «Идиот» Достоевский в определенном смысле «переходит Рубикон» – антикатолическая полемика ожесточается и радикализируется, выводы о католичестве становятся бесповоротными и окончательными. Соотнесение и отождествление католицизма и антихриста, а также инфернализация западного христианства, заявленные в «Идиоте»,

становятся лейтмотивом антикатолического нарратива Достоевского в 1870-е гг.

В 1873 г. В.В. Тимофеева, писательница и мемуаристка, некоторое время работавшая корректором в типографии А.И. Граншеля, в которой под редакцией Достоевского печатался еженедельник «Гражданин» (1873–1874), отметила в образе писателя интересную и чрезвычайно важную деталь – алармическое, обостренно-эсхатологическое восприятие реальности. Во время одной из бесед писатель сказал: «Они (либералы – *прим. автора*) и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним "прогрессам" и болтовне! Им и не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и идет! ... Идет к нам антихрист! Идет! И конец миру близко, – ближе, чем думают!»⁴⁰⁸. Уникальная «эсхатологическая оптика»⁴⁰⁹, которой, по мнению С.С. Хоружего, обладал Достоевский, позволяла писателю «помещать явления реальности в горизонт "последних вещей", видеть их в свете их завершения и конца, финального смыслового итога»⁴¹⁰. Писатель «видел историю мира в свете Апокалипсиса, в образах последней борьбы между Богом и дьяволом»⁴¹¹, в связи с чем, как пишет Н.А. Бердяев, «до конца понять его религиозные идеи можно лишь в свете апокалиптического сознания»⁴¹². Тезис Бердяева имеет прямое отношение к антикатолическому нарративу писателя. Достоевский помещает западное христианство в контекст «последнего времени» (1. Ин. 2:18), переносит папство и католицизм в эсхатологическое, апокалиптическое измерение, тем самым окончательно выявляя их антихристианскую природу. В черновых набросках к роману

⁴⁰⁸ Тимофеева В.В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем // Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников. В 2-х т.: т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 180-181.

⁴⁰⁹ Хоружий С.С. Эсхатология Достоевского в призме современного ренессанса эсхатологии. Доклад на Международном симпозиуме «Антропология Достоевского. Человек как проблема и объект изображения в мире Достоевского». С. 3. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2019/08/horujy_dost-eshatologia2018.pdf (Дата обращения: 20.11.2023).

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. С. 329.

⁴¹² Бердяев Н.А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. С. 489.

«Бесы» Достоевский развивает мысль об апостасии Римско-Католической Церкви, заявленную несколькими годами ранее в «Идиоте». В пометах к роману писатель вкладывает в голову Князя-Ставрогина следующие мысли: «Апокалипсис, царство 1000 лет, римская блудница (ибо принял тамошний Христос земное царство, отвергнутое в пустыни)» (11, 167). Среди прочего, в набросках фигурируют такие выражения, как «католичество – антихрист» (11, 178) и «папа – антихрист»⁴¹³ (11, 177), которые суммируются Достоевским в следующей законченной мысли: «На Западе Христос исказился и истощился. Царство антихриста» (11, 177). В VII главе романа из слов Шатова мы узнаем сredo Ставрогина: «римский католицизм уже не есть христианство; вы утверждали, что Рим провозгласил Христа, поддавшегося на третье дьяволово искушение, и что, возвестив всему свету, что Христос без царства земного на земле устоять не может, католичество тем самым провозгласило антихриста и тем погубило весь западный мир» (10, 197). Обвинение в адрес католичества, произнесенное некогда князем Мышкиным, повторяется, обретая выразительную, запоминающуюся и провокационную художественную форму, отсылающую читателя к евангельскому сюжету искушения Христа в пустыне. В дальнейшем этот мотив сыграет важную роль в замысле и воплощении «Легенды»⁴¹⁴. Протоиерей Димитрий Долгушин обращает внимание на следующий факт: напротив стиха из книги Апокалипсис «И видел я другого зверя, выходящего из земли; он имел два рога подобные агнчим, и говорил как дракон» (Откр. 13, 11), Достоевский оставляет помет-комментарий: «Социал<изм>»⁴¹⁵. Если социализм есть, в представлении писателя, «зверь, выходящий из бездны» (Откр. 13:11), то католицизм – «вавилонская блудница» (Откр. 17:1-18) или «римская

⁴¹³ По поводу данного отрывка см.: Баршт К.А. «...исходил, благословляя, папа-антихрист». Об одной парадоксальной формулировке в подготовительных материалах к роману Ф.М. Достоевского «Бесы» // Новый филологический вестник. № 2, 2019. С. 116–131.

⁴¹⁴ Евнин Ф. Достоевский и воинствующий католицизм 1860-1870-х годов... С. 30.

⁴¹⁵ Долгушин Д., свящ. Достоевский над страницами Нового Завета. URL: <http://www.pravoslavie.ru/51647.html> (дата обращения: 21.11.2023).

блудница» (11, 167), как пишет Достоевский в черновых редакциях романа «Бесы». В марте 1876 года Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» употребляет в отношении католичества характерное выражение: «До сих пор оно блудодействовало лишь с сильными земли и надеялось на них до последнего срока» (22, 88). Аллюзия на книгу Откровения лишней раз подчеркивала инфернальный и апостасийный статус Римско–Католической Церкви. Согласно Достоевскому католицизм и папство являлись провозвестниками и проводниками Антихриста, также как, к примеру, православная Россия в набросках к «Бесам» выступает в роли «Эноха и Илии» (11, 168), ветхозаветных пророков, долженствующих разоблачить Антихриста в последние дни его царствования (12, 347).

Специфический взгляд Достоевского на католицизм не ограничивался лишь эсхатологической оптикой. В предыдущей главе мы подробно рассмотрели концептуальное содержание «римской идеи», вошедшей в плоть и кровь западного христианства. Вместе с римским идеалом принуждающего государства Католическая Церковь воспринимает и инкорпорирует в собственную систему вероучения идею сверхчеловека. Вопрос «Цезарь или Христос?»⁴¹⁶, сформулированный В. Шубартом в качестве главной темы романа «Преступления и наказания» (1866), является для Достоевского также одной из ведущих историософских антитез, разводящих Россию и Запад, православие и католицизм. Уже в конце жизни в статье «Дневника писателя» «Две половинки» (август, 1880 г.) Достоевский напишет, что история Европы фактически развивалась из столкновения двух мировых идей. В I веке Римская империя встретила христианство, «человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа» (26, 169). Человекобожие как религиозная идея Рима не исчезло после торжества христианства в начале IV столетия, не исчезло оно и после крушения Западной Римской империи в 476 году. Идея человекобога проникает в Западную Церковь искажая ее

⁴¹⁶Шубарт В. Европа и душа Востока. С. 181.

внутреннюю сущность: «В западной половине государство одолело наконец церковь совершенно. Церковь уничтожилась и перевоплотилась уже окончательно в государство. Явилось папство – продолжение древней Римской империи в новом воплощении» (26, 169). «Поклонение Аполлону Бельведерскому» (29₁, 40) – это словосочетание как метафора человекобожия европейской культуры фигурирует в письме Достоевского А.Н. Майкову от 27 мая 1869 года. Главным носителем и ретранслятором римской идеи человекобожия, с точки зрения писателя, была Римско-Католическая Церковь и институт папства. Примечательно, что Достоевский при жизни стал очевидцем эпохального события – окончательного торжества ультрамонтанского богословия и «григорианского папства» на I Ватиканском Соборе (1869-1870).

26 июля 1867 г. папа Пий IX перед собранием епископов публично объявил о своем решении созвать вселенский собор для того, чтобы «найти необходимые средства для излечения множества болезней, одолевающих Церковь»⁴¹⁷. Через два года, 8 декабря 1869 года в базилике Святого Петра в Риме состоялось торжественное открытие I Ватиканского Собора. В ходе работы Собора была принята догматическая конституция «*Pastor aeternus*», вызвавшая широкий общественный резонанс как в Католической Церкви, так и за ее пределами. Центральными положениями документа являлись тезисы о папском примате (*primatus iurisdictionis*) и папской непогрешимости или, точнее, безошибочности (*infallibilitas*), получавшие статус догмата, непреложной истины, вне принятия которой спасение души признавалось невозможным. Сам факт принятия документа с подобными формулировками говорил о безоговорочной победе ультрамонтанской традиции в католическом богословии. Как пишет английский историк Дж. Норвич: «Для ультрамонтанистов (как их впоследствии стали называть) папа являлся абсолютным владыкой, вождем, неспособным на ошибку; лидерство его

⁴¹⁷ Седано М., о. Ватиканский Собор I // Католическая энциклопедия. В 5-ти т.: т. 1. М.: Издательство Францисканцев, 2002. С. 858.

принималось без каких бы то ни было оговорок. Не допускалось никаких дискуссий, ни даже намека на возможность двух точек зрения на тот или иной вопрос»⁴¹⁸. Догматизация учения о папском примате и папской непогрешимости зафиксировала и фактически канонизировала систему папского абсолютизма в Католической Церкви. Согласно замечанию протоиерея Сергия Булгакова, благодаря решениям I Ватиканского Собора папа получал «абсолютную, никаких исключений не допускающую власть, над всею церковью, всеми ее членами и во всех делах, притом власть полную и в точном смысле слова»⁴¹⁹. Из текста конституции «Pastor aeternus» следовало, что любое утверждение понтифика, затрагивающее вопросы веры и нравственности (*de fide vel moribus*) и сделанное *ex cathedra*, т.е. официально, объявлялось обязательным для принятия верующими католиками «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*»⁴²⁰, т.е. само по себе, а не из-за согласия Церкви. Таким образом сформулированный догмат о папской непогрешимости имел две существенные особенности. Во-первых, формула «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*» «отделяла папу от Церкви и противопоставляла его ей как повелителя, трансцендентного Церкви»⁴²¹, совершенно уничтожая начало соборности в Церкви, которым так дорожили А.С. Хомяков и Ф.М. Достоевский. Во-вторых, отсутствие конкретизации в определениях «*ex cathedra*» (форма папского учительства) и «*de fide vel moribus*» (содержание папского учительства) позволяла истолковывать догмат в расширительном ключе. На это обстоятельство обращает внимание советский историк религии М.М. Шейнман: «сформулированный весьма туманно, догмат о папской непогрешимости дает возможность считать непогрешимыми не только религиозные, но и общественно-политические

⁴¹⁸ Норвич Дж. История папства. С. 519-520.

⁴¹⁹ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат. С. 22.

⁴²⁰ *Constitutio Dogmatica. Pastor Aeternus. Caput IV. De Romani Pontificis Infallibili Magisterio.* URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_la.html (Дата обращения: 20.11.2023).

⁴²¹ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат. С. 33.

акты папы, ибо критерия для различения, когда папа выступает как учитель всех христиан, а когда в другой роли, нет»⁴²².

Фактор I Ватиканского собора в духовной и творческой биографии Достоевского не стоит недооценивать. В содержательной статье протоиерея Георгия Ореханова «Рецепция решений I Ватиканского собора в России» (2013) имя Ф.М. Достоевского не упоминается, несмотря на то, что автор анализирует взгляды современников писателя – Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева⁴²³. А вместе с тем Достоевский откликнулся на решения Собора и сформулировал собственную позицию в отношении богословских инноваций Рима. Писатель в резко негативной форме отзывается о «последнем римском нечестивом соборе» (22, 89), по решениям которого католицизм окончательно превратился в идолопоклонническую религию человекобога папы: «...вера в бога есть лишь вера в папу, который на земле самым богом поставлен вам вместо бога...» (22, 89); «...только веруйте, да и не в бога, а только в папу...» (22, 90). Слово окончательно является в данном случае ключевым, поскольку Ф.М. Достоевский, равно как и ряд других православных авторов, усматривали потенцию человекобожия в папском католичестве независимо от решений I Ватиканского Собора, лишь формализовавшего веками существовавшее в недрах Римско-католической церкви учение. Авторитетный византист и историк Церкви профессор прот. А.П. Лебедев таким образом пояснял веру Католической церкви в особый статус римского первосвященника: «Сам Христос поставил его за Себя, поэтому к нему нужно относиться так, как бы относились к Самому Христу, если бы Он оставался на земле»⁴²⁴. О папском деспотизме и еретической сущности догмата о папской непогрешимости подробно писал

⁴²² Шейнман М.М. Краткие очерки истории Папства. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1952. С. 16.

⁴²³ См.: Ореханов Г. Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. № 3, 2013. С. 86–100.

⁴²⁴ Лебедев А., прот. О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о церкви. СПб.: Типография С. Добродеева, 1887. С. 48.

Н.Я. Данилевский в работе «Россия и Европа» (1869), с которой Ф.М. Достоевский был хорошо знаком. Один из любимых поэтов Ф.М. Достоевского, идейно близкий писателю Ф.И. Тютчев в стихотворении «Ватиканская годовщина» (6 июля 1871 г.) среди прочего пишет:

«Так богохульно–добродушно

Он божеством себя провозгласил...

О новом богочеловеке

Вдруг притча создалась - и в мир вошла,

И святотатственной опеке

Христова церковь предана была»⁴²⁵

В поэтических строках «Гуса на костре» (15-17 марта 1870 г.) поэт противопоставлял чешского религиозного реформатора Яна Гуса – «святого учителя» и «бестрепетного свидетеля о Христе» «юродствующему Риму» и понтифику в его «непогрешимости греховной»⁴²⁶. В стихотворении «Encyclicа» (21 декабря 1864 г.) Тютчев назвал папу хулящим Бога «лженаместником Христа», правящим в «отступническом Риме»⁴²⁷. Давно замеченное в литературе «глубинное созвучие поэзии Тютчева творчеству Достоевского»⁴²⁸, выражается, среди прочего, в резко негативном отношении обоих авторов к католичеству и папству. Философия истории Тютчева также базировалась на противопоставлении православия, как подлинного христианства, папскому католичеству – «искаженному, ложному христианству»⁴²⁹ Запада.

⁴²⁵ Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и письма. В 6 т.: Т. 2. Стихотворения 1850-1873. С. 232.

⁴²⁶ Там же. С. 216–217.

⁴²⁷ Там же. С. 132.

⁴²⁸ Князев А. «Бездны мрачной на краю...» (Тютчев и Достоевский) // Вопросы литературы. № 4, 1990. С. 77.

⁴²⁹ Sakaniwa A., Евлампиев И.И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьевские исследования. № 2 (46), 2015. С. 44.

Также как и Тютчев принятие догмата о непогрешимости папы воспринимал и православный богослов–мирянин А.Н. Муравьев в России: «Не есть ли это отчасти исполнение апостольского слова о том, кто дерзновенно воссядет в Церкви Божией, выдавая себя за бога? Тайна беззакония как будто уже в действии...»⁴³⁰. Сопоставление обретшего сверхчеловеческую способность «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*» папы Пия IX и антихриста весьма показательно, кроме того, оно созвучно взглядам Достоевского. В статье «Дневника писателя» «Сила мертвая и силы грядущие» (март, 1876 г.) автор «Бесов» утверждает, что посредством принятия догмата о непогрешимости на «римском нечестивом соборе» (22, 89) был объявлен новый Христос (!), прельстившийся на третье диаволово искушение, царства земные: «Все сие отдам тебе, поклонися мне!» (22, 88–89). Христологический аргумент (в его апокалиптической перспективе) в полемике с католичеством обретает здесь предельное звучание, поскольку *новый Христос* есть не кто иной, как антихрист, дух которого «придет и теперь есть уже в мире» (1-е Ин. 4:3). Перефразируя И. фон Деллингера, на выражение которого ссылается П.М. Бицилли в статье «Католичество и Римская Церковь» (1923), можно сказать, вполне в духе Достоевского, что папство на I Ватиканском Соборе утвердило учение о *ватиканском Христе*⁴³¹, легитимировавшем абсолютный примат папы и мирские притязания понтификов. В догмате о папской непогрешимости восторжествовала ультрамонтанская концепция «экклезиопапизма», представляющая папу римского «живым начальником Церкви на земле, земным викарием Христа, то есть земным Христом относительно Церкви»⁴³². Если I Ватиканский Собор формально ограничил область папской непогрешимости, то II Ватиканский Собор (1962–1965), игнорируя принцип «*ex cathedra*», расширил область безошибочного учительства римского

⁴³⁰ Цит. по: Хондзинский П., *прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 298.

⁴³¹ Бицилли П.М. Избранное. Историко-культурологические работы. Том 1. С. 89

⁴³² Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат. С. 39.

первосвященника до мыслимых пределов, включив в нее даже частные реплики и высказывания понтифика: «Это означает, что его верховное учительство следует почтительно признавать, высказанных им суждений следует искренне придерживаться согласно выраженной им мысли и воле, которая проявляется прежде всего либо в характере тех или иных документов, либо в неоднократном изложении одного и того же учения, либо же в самой словесной форме какого-либо высказывания»⁴³³. Подробный анализ развития догматического учения Католической Церкви о папской непогрешимости дал иеромонах Сергей (Барабанов)⁴³⁴, мы лишь отметим, что человекобожеская интенция папского католицизма, выявленная и обличенная Достоевским, была доведена римско-католическим богословием до своего логического завершения. Комментируя взгляд Достоевского на решения I Ватиканского Собора, священник Д. Диршерл пишет: «Вера в Бога сразу же сменилась верой в папу Римского. В этом процессе вертикальный или трансцендентный элемент религии и духовной жизни были уничтожены, чтобы обеспечить временное выживание Церкви»⁴³⁵. Преподобный Иустин (Попович), выявляя глубинную религиозную сущность догмата о папской непогрешимости, замечает, что в нем «европейский человекобог оттеснил собою Богочеловека»⁴³⁶. Примечательно, что фигура папы-антихриста и папы-человекобога фигурирует в концептуальном подтексте романа «Бесы», создание которого совпало с проведением I Ватиканского собора. Не случайно в черновых набросках к «Бесам» упоминается «Пиевский вселенский ватиканский собор» (11, 146). Антикатолическая тематика занимает важное место в идейном замысле романа.

⁴³³ Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline, 2004. С. 103–104.

⁴³⁴ Сергей (Барабанов), иером. «Непогрешимый» папский магистериум и вызовы современности. URL: <https://bogoslav.ru/article/4437306> (Дата обращения: 21.11.2023); Сергей (Барабанов), иером. Личность папы Пия IX в свете истории. URL: <https://bogoslav.ru/article/4437306> (Дата обращения: 21.11.2023).

⁴³⁵ Dirscherl D., S.J. Dostoevsky and the Catholic Church. P. 110.

⁴³⁶ Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. СПб.: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998. С. 207.

К.В. Мочульский в работе «Достоевский. Жизнь и творчество» (1947) так описывает процесс чтения романов писателя: «только дойдя до финала, мы понимаем совершенство композиции и неисчерпаемую глубину замысла. Читая роман, мы непрерывно движемся вперед, поднимаемся в гору; с вершины ... нам открывается, как на ладони, весь пейзаж романа. Загадки разъясняются, тайны открываются»⁴³⁷. Несмотря на то, что за последние полтора столетия творчество Достоевского подверглось всестороннему и всеобъемлющему изучению, некоторые «загадки» и «тайны» писателя так и остались неразгаданными. Применительно к роману «Бесы» (1872) такой малоизученной и практически незамеченной «загадкой» оказался антикатолический пласт романного нарратива. Составляя существенно-важную часть романного «пейзажа», антикатолический дискурс, тем не менее, долгое время оставался вне поля зрения отечественных исследователей. А между тем полемика Достоевского с католицизмом, присутствующая в черновых набросках к роману, а также, в гораздо более сокращенном и сжатом виде, на страницах окончательной редакции «Бесов», имеет принципиальное значение для понимания, как сюжетной канвы, так и идейного посыла романа-трагедии.

В окончательной редакции романа «Бесы» присутствуют несколько фрагментов, затрагивающих католическую тематику. Эти фрагменты соотносятся с главными действующими лицами романа, так или иначе, отображая их внутренний мир. Начать следует с анализа образа центрального героя – Николая Всеволодовича Ставрогина, поскольку именно вокруг него выстраивается романное повествование. В черновых набросках к «Бесам» Достоевский пишет об этом прямо: «ИТАК, ВЕСЬ ПАФОС РОМАНА В КНЯЗЕ, он герой. Все остальное движется вокруг него, как калейдоскоп» (11, 136). С.В. Белов отмечает, что фактически весь роман «Бесы» «посвящен разгадке тайны Ставрогина, так как душевная смута главного героя, его

⁴³⁷ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. С. 378.

духовная раздвоенность захватывают сначала несколько его учеников, затем целые кружки и, наконец, весь город...»⁴³⁸. Именно поэтому судьбы остальных персонажей романа следует рассматривать сквозь призму жизненной трагедии Ставрогина. В свою очередь именно в жизни Ставрогина католический мотив преломился самым зловещим образом.

Комплексный (слово, образ, действие) анализ образа Ставрогина позволяет выделить в нем несколько доминирующих черт, определяющих характеристик. В главе «Принц Гарри, сватовство» (I часть II глава) хроникер, при описании облика Ставрогина, делает важную оговорку: «лицо его напоминает маску» (10, 37). Н.О. Булгакова и О.В. Седельникова отмечают, что «события, разворачивающиеся в дальнейшем, позволяющие раскрыть трагедию героя, дают основания сравнивать эту маску с посмертной»⁴³⁹. Следует, однако, подчеркнуть, что ремарка хроникера о лице-«маске» Ставрогина может быть прочитана не только в статическом, но и динамическом ключе. В таком случае посмертная маска, скрывающая пустоту и небытие, становится личиной злого духа. Собственно именно на этот факт и указывает название романа «Бесы», в англоязычной среде известного не только как «Demons» и «The Devils», но и как «The Possessed» (англ. «одержимые»). Последний вариант перевода, предложенный в начале XX столетия Констанс Гарнетт, очень точно указывает на то, кто на самом деле является главным действующим персонажем романа. Переход от танатологической темы в образе Ставрогина к инфернальной также осуществляется во многом благодаря замечаниям хроникера, носящим, подчас, символический характер. К примеру, он дважды называет Ставрогина «зверем» (10, 37), который выпускает и показывает свои «когти» (10, 38). Когда Ставрогин выводит жену Марию Лебядкину из гостиной,

⁴³⁸ Белов С.В. Роман Ф.М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. № 4 (17), 2013. С. 132.

⁴³⁹ Булгакова Н.О., Седельникова О.В. Портрет Ставрогина: к вопросу об особенностях идиостиля Ф.М. Достоевского в романе «Бесы» // Векторы благополучия: экономика и социум. Спецвыпуск (15), 2015. С. 238.

«Лиза ... для чего-то вдруг привскочила с кресла, когда они выходили, и неподвижным взглядом проследила их до самых дверей. Потом молча села опять, но в лице ее было какое-то судорожное движение, как будто она дотронулась до какого-то гада» (10, 147). Последний фрагмент очень показателен. Предавшись злу, Ставрогин становится одержим дьяволом. Номинально продолжая оставаться человеком, сохраняя внешние свойства человеческой природы, Ставрогин утрачивает саму человечность и становится бесом. Опыт соприкосновения с метафизическим злом в Ставругине как раз и пережила Лиза Тушина, невольно переводя его на язык физических ощущений. В конце романа, когда в Ставругине окончательно иссякает любовь даже к самому себе, он убивает свое тело и превращается в «полноценного беса»⁴⁴⁰. Именно в Ставругине и через Ставругина все произведение оказывается, по меткому выражению В.В. Любецкой, «заряжено и заражено бесовством и бесноватостью»⁴⁴¹.

В главе «Чужие грехи» (I часть III глава) Сергей Васильевич Липутин в беседе с Степаном Трофимовичем Верховенским приводит отзыв капитана Лебядкина о Ставругине: «"Поражен, говорит, этим человеком: премудрый змий" (собственные слова)» (10, 83). Глава, в которой Ставругин появляется в романе, также носит характерное название «Премудрый змий» (10, 127). Это наименование Ставругина не случайно и является очередным намеком, указанием на infernalную природу героя. Но не только. Прямая аллюзия на «мудрейшего змея»⁴⁴² из книги Бытия, искушавшего Адама и Еву в райском саду, отсылает нас к самому содержанию этого дьявольского искушения: «подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? ...

⁴⁴⁰ Сыромятников О.И. Антихрист в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вестник Вятского государственного университета. № 4, 2014. С. 117.

⁴⁴¹ Любецкая В.В. Пророчество конца мира в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вісник Університету імені Альфреда Нобеля. Серія Філологічні науки. № 1 (9), 2015. С. 87.

⁴⁴² Начальный стих 3-й главы книги Бытия открывается следующими словами: «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3:1). В церковнославянском переводе этот фрагмент звучит иначе: «Змій же бѣ мудрѣйшій всѣхъ звѣрѣй сущихъ на землі, іхже сотворі Господь Бѣгъ»

знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:1;5). Вместо заповеданного Богом пути обожения, духовного возрастания «от силы в силу» (Пс. 83:7), дьявол предлагает Адаму и Еве избрать ложный путь человекобожия, т.е. псевдообоожествления вне Бога и без Бога. Библейский мотив богоподмены особенно сильно «звучит» на страницах романа «Бесы» и его главным выразителем является все тот же Николай Всеволодович Ставрогин. Говорить о концепте человекобожия в «Бесах» тем более уместно, что слово «человекобог» (10, 189) присутствует в тексте романа. О человекобоге говорит Алексей Нилыч Кириллов, выступающий, однако, лишь в качестве ретранслятора идей Ставрогина.

В 1-м послании к Коринфянам апостол Павел пишет, что «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1-е Кор. 14:33). В романном измерении «Бесов» божественному состоянию упорядоченности (στάσις), мирной жизни и покоя (εἰρήνη) противопоставлена реальность, создаваемая человекобогом Ставрогиным: мир и покой заменяются враждой и всеохватывающим беспокойством и смятением, порядок сменяется беспорядком и хаосом, мирная жизнь нарушается чередой конфликтов и убийств. Однако, Ставрогин-бес и Ставрогин-человекобог вступает в конфликт не только с Богом, но и с Богочеловеком, поскольку, как верно замечает С.В. Белов, «Бесы» являются прежде всего «великим христианским романом о бессмертии Христа и Его дела»⁴⁴³. На страницах романа Ставрогин-бес и Ставрогин-человекобог противостоит Богочеловеку Христу, являя тем самым свою четвертую ипостась – ипостась антихриста. В этой перспективе книга Бытия смыкается с Апокалипсисом, последней книгой Библии. Именно на последних двух смысловых уровнях (человекобог и антихрист) и возникают концептуальные корреляции между образом Ставрогина и папским католицизмом.

⁴⁴³ Белов С.В. Роман Ф.М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия. С. 131.

Внутренняя пустота, опустошенность как характерная черта Ставрогина является, вместе с тем, существенным, сущностным свойством антихриста, ведь «если Христос заключает в себе все, то антихрист объемлет мир пустой оболочкой»⁴⁴⁴. «Нет веры в самом папе» (20, 189) – эту фразу Достоевский занес в записную тетрадь 1864–1865-х гг. Безверие и духовная пустота становятся чертами, объединяющими Ставрогина и папу Пия IX. Сопоставляя папское и ставрогинское человекобожие, обратимся к верному наблюдению Г.С. Померанца: «Разница между богочеловеком и человекобогом только в повороте головы. Достаточно повернуть голову от образа вечности к тварям, над которыми дух возвысился, – и воплощение вечности становится подменой вечности»⁴⁴⁵. Т.А. Касаткина предлагает следующее определение антихриста, применимое как к Ставрoгину, так и, согласно автору «Бесов», к папству: «Антихрист Достоевского – это человек, обезбоженный и обожествленный»⁴⁴⁶. Если верно утверждение С.И. Фуделя о том, что в романах Достоевского нет ни одного совершенно отрицательного персонажа, поскольку для каждого, даже совершившего тяжкое преступление героя, писатель оставляет возможность покаяния и спасения⁴⁴⁷, то Ставрoгин, на наш взгляд, представляет собой исключение из этого общего правила. Ставрoгин сам лишил себя возможности покаяния и спасения именно потому, что добровольно предался, поработился силам тьмы. Ставрoгинское своеволие оборачивается «чужеволием»⁴⁴⁸ сатаны. Самопредание инфернальным силам и антихристу–человекобогу Достоевский по аналогии усматривает и в папском католицизме.

⁴⁴⁴ Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996. С. 191.

⁴⁴⁵ Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 248.

⁴⁴⁶ Касаткина Т.А. Характерология Достоевского... С. 192.

⁴⁴⁷ Фудель С.И. Наследство Достоевского. М.: Русский путь, 2016. С. 140.

⁴⁴⁸ Гачева А.Г. «Идеал есть у меня, дан, Христос»: Христология Достоевского в контексте традиции нравственного истолкования догмата // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. № 2 (14), 2021. С. 52.

Протоиерей Александр Иванцов–Платонов, с трудами которого по церковной истории Ф.М. Достоевский был знаком, писал: «римские католики, называя папу главою Церкви, очевидно, приписывают ему власть и почать, приличествующую одному Богу, т. е. боготворят простого смертного человека»⁴⁴⁹. Вот еще один красноречивый фрагмент из книги «О римском католицизме, и его отношениях к православию» (1869-1870): «Разве это не есть своего рода идолопоклонство – приписывать человеку божественные свойства, божественную власть и почать, – и таким образом обоготворять человека?»⁴⁵⁰. Как было отмечено выше, через концепт человекобожия римский понтифик соприкасается с главным действующим лицом романа «Бесы». И первому и второму воздаются равнобожественные почести. Весьма показательны в этом смысле слова, которые адресует Ставрогину его ученик Иван Павлович Шатов: «Ставрогин, для чего я в вас верить во веки веков? ... Разве я не буду целовать следов ваших ног, когда вы уйдете? Я не могу вас вырвать из моего сердца, Николай Ставрогин» (10, 202). А.Н. Кошечко указывает на то, что молитвенные формулы «верить», «сердце» и «во веки веков», обращенные к Ставрогину, придают ему статус «равновеликого Богу»⁴⁵¹.

Отдельно следует проговорить христологический аспект образа Ставрогина. В.И. Земскова пишет о проступающих в образе Ставрогина чертах «анти–Христа, антипода Христу»⁴⁵² и предлагает оригинальное христологическое прочтение имени героя. Имя героя, по мнению исследователя, отсылает к фигуре святителя Николая Чудотворца, в русском фольклоре выступающем в качестве заместителя Христа. Отчество

⁴⁴⁹ *Иванцов–Платонов А.М., свящ.* О римском католицизме, и его отношениях к православию... Ч. 2. С. 86.

⁴⁵⁰ *Там же.* С. 156.

⁴⁵¹ *Кошечко А.Н.* «Мир с Богом» и «Мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Сибирский филологический журнал. № 3, 2014. С. 101.

⁴⁵² *Земскова В.И.* Евангельские былинные сюжеты в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Болгарская русистика. № 1–2, 2009. С. 37.

персонажа указывает на характеристику его, который «владеет всем» и физически не присутствует на страницах романа. Фамилия Ставрогина является производной от греческого существительного «σταυρός», крест. Соединив все части полного имени Ставрогина мы получаем «совершенную кальку» с имени «Иисус Христос Сын Божий Распятый»⁴⁵³. Учитель зла Ставрогин, калькирующий и пародирующий Христа, не только проповедует собственное анти-Евангелие, но и создает подобие анти-Церкви⁴⁵⁴. В черновых набросках к роману «Бесы» князю, т.е. Ставрогину, принадлежат следующие размышления: «Мы, русские, несем миру возобновление их утраченного идеала. Зверь с раненой головой, 1000 лет ... на Западе Христос исказился и истощился. Царство антихриста. У нас православие» (11, 177). Вспомним также, что в рукописных редакциях романа Католическая Церковь отождествляется с «римской блудницей» (11, 167), а понтифик именуется не иначе как «папа-антихрист» (11, 177). Интересную параллель находим в «любимейшей книге»⁴⁵⁵ Достоевского «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Св. Земле постриженника Святыя Горы Афонские инока Парфения» (1856). Схиигумен Парфений (Агеев) прямо отождествляет папу римского с апокалиптическим «черным змием, егоже хобот отторже третью часть звезд от церковного неба»⁴⁵⁶. В синодальном тексте «змей велик чермен» фигурирует как «красный дракон с семью головами и десятью рогами» (Откр. 12:3). Даже на уровне аллюзий «премудрый змей» Ставрогин сближается с «черным змием» папой римским. Таким образом, в апокалиптической проекции мы также наблюдаем предельное концептуальное схождение и пересечение образов Ставрогина и римского понтифика-антихриста, повинного в апостасии

⁴⁵³ Земскова В.И. Евангельские былинные сюжеты... С. 35.

⁴⁵⁴ Там же. С. 37.

⁴⁵⁵ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 126.

⁴⁵⁶ Парфений, инок. Сказание о странствии и путешествии... Т. 1. Ч. 2. Странствие и путешествие по европейской Турции и пребывание во Святой Горе Афонской. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij_Ageev/skazanie-o-stranstvii-i-puteshestvii-po-rossii-moldavii-turtsii-i-svjatoj-zemle-tom-1/2 (Дата обращения: 17.11.2023).

Запада. Важно подчеркнуть, что Достоевский прозревает апокалиптическую реальность именно в актуальной действительности, в дне сегодняшнем. Именно поэтому роман «Бесы» следует рассматривать не столько как роман-пророчество или роман-предупреждение, но скорее как роман-хронику, роман–указание на уже произошедшую трагедию – потрясение нравственных и общественных основ жизни России.

Поскольку человекобожие заключает в себе волю к безграничной власти, в «Бесах» возникает сюжет всемирного заговора папского католицизма в союзе с революционным социалистическим движением, подробно рассмотренный нами в 3-й главе I части исследования. Обращает на себя внимание комментарий уже упоминавшегося М.М. Шейнмана. Ссылаясь на донесения российского дипломата графа П.А. Капниста, советский историк пишет, что Ватикан через созданную в Бельгии интернациональную прокатолическую ассоциацию планировал сформировать военный корпус, который, в нужный момент, возглавил бы поход против Итальянского королевства для восстановления независимости Папского государства⁴⁵⁷. Опасения имперского дипломатического агента были вовсе небезосновательны. Профессор А.П. Лопухин в фундаментальном двухтомном научном исследовании «История христианской Церкви в XIX веке» (1900–1901) отмечает, что в 1870-е гг. (после ликвидации Папской области), «ультрамонтаны повсюду вели усиленную пропаганду, злоупотребляя свободой печати и слова в газетах, частных и общественных собраниях, и даже с церковной кафедры»⁴⁵⁸. Пропаганда эта носила агрессивно-реваншистский характер. В частности, католический епископ Регенбурга И. фон Сенестрей позволил себе следующий выпад: «Если государи не хотят знать милости Божией, то я первый готов ниспровергать их троны. Нам может помочь война или

⁴⁵⁷ Шейнман М.М. Краткие очерки истории Папства. С. 18.

⁴⁵⁸ Лопухин А.П. История христианской церкви в XIX веке. В 2-х т.: т. 1. Инославный христианский Запад. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1900. С. 257.

революция»⁴⁵⁹. А одобренная папой Пием IX швейцарская газета «Женевская корреспонденция» обращалась к читателем со следующим предупреждением: «Если государи не посодействуют папству в восстановлении всех его прав, то оно отречется от них и прямо обратится к сердцам народов. Понимаете ли вы всю страшную силу этой перемены? Часы ваши, государи, сочтены!»⁴⁶⁰. Согласно Достоевскому, антихристианская и человекобожеская сущность «григорианского папства» Пия IX в проекции на политическую обстановку в Европе 1870-х гг. порождала лишь состояние социальной нестабильности и перманентную угрозу развязывания полномасштабной войны во имя интересов Ватикана. Собственно третий аспект восприятия писателем догмата о папской непогрешимости заключался именно в вопросе о власти и ее достижении. В 1876 году Достоевский пишет: «К тому же Рим слишком еще недавно провозгласил свое согласие на третье дьяволово искушение в виде твердого догмата, а потому всех прямых последствий этого огромного решения нам еще заметить нельзя было» (22, 88).

В процитированной выше статье «Сила мертвая и силы грядущие» (март, 1876) Достоевский развивает логику размышлений о папе-антихристе, зафиксированную в черновых редакциях романа «Бесы». Папский «Рим Юлиана Отступника» (22, 89) во главе с понтификом Пием IX устремляется к захвату власти над всем миром. В этих условиях писатель, вникая «в духовную ситуацию папы римского как такового, и лично Пия IX»⁴⁶¹, моделирует два вымышленных монолога – самого папы римского и его служителей клерикалов-соблазнительей. Имеет смысл воспроизвести их полностью. В уста Пия IX писатель вкладывает следующие слова: «Это вы думали, что я только титулом государя области (Папской области – прим. автора) удовольствуюсь? Знайте же, что я всегда считал себя владыкой всего мира и всех царей земных, не духовным только, а земным, настоящим их

⁴⁵⁹ Там же.

⁴⁶⁰ Лопухин А.П. История христианской церкви в XIX веке. Т. 1. С. 257.

⁴⁶¹ Липке Ш. Образ папы Пия IX в публицистике Ф.М. Достоевского (1870-1878 годы) // ДМКФ. № 2 (6), 2019. С. 184.

господином, властителем и императором. Это я – царь на царям и господин на господствующими, и мне одному принадлежат на земле судьбы, времена и сроки; и вот я всемирно объявляю это теперь в догмате моей непогрешимости» (22, 88–89). Речь клерикалов-соблазнительей является продолжением слов понтифика. Следуя приказам непогрешимого первосвященника, католические патеры и иезуиты будут проповедовать следующее: «Знайте же, что у папы есть ключи святого Петра и что вера в бога есть лишь вера в папу, который на земле самим богом поставлен вам вместо бога. Он непогрешим, и дана ему власть божеская, и он владыка времен и сроков; он решил теперь, что настал и ваш срок. Прежде главная сила веры состояла в смирении, но теперь пришел срок смирению, и папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья, и сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом заставьте их быть вашими братьям силой. Христос долго ждал, что развратные старшие братья ваш покаются, а теперь сам разрешает вам провозгласить: „Fraternité ou la mort“ (Будь мне братом или голову долой)! Если брат твой не хочет разделить с тобой пополам свое имение, то возьми у него всё, ибо Христос долго ждал его покаяния, а теперь пришел срок гнева и мщения. Знайте тоже, что вы безвинны во всех бывших и будущих грехах ваших, ибо все грехи ваши происходили лишь от вашей бедности» (22, 89–90).

Монолог папы Пия IX крайне интересен с точки зрения его богословского содержания. Л.А. Гаврилова совершенно точно определяет одну из важнейших характеристик «Дневника писателя»: «Заметки Достоевского – это спонтанно, но очень четко выверенный ассоциативный ряд размышлений»⁴⁶². Библейские ассоциации и аллюзии как раз и являются

⁴⁶² Андрулайтис Л. «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского как прообраз сетевой публицистики. URL: <https://magazines.gorky.media/october/2005/12/dnevnik-pisatelya-f-m-dostoevskogo-kak-proobraz-setevoj-publiczistiki.html> (Дата обращения: 21.11.2023).

ключом к истолкованию монолога папы Пия IX, помогая прозреть в «духовной ситуации» понтифика содержащиеся в ней «сущностные мифы христианской культуры»⁴⁶³. Именование папой себя «царем над царями и господином над господствующими» (22, 89), является прямой аллюзией на описание Христа из книги Откровения Иоанна Богослова: «На одежде и на бедре Его написано имя: "Царь царей и Господь господствующих"» (Откр. 19:16). Другая отсылка к новозаветному тексту содержится в словах понтифика о том, что ему принадлежат на земле «судьбы, времена и сроки» (22, 89). Как известно, владение «временами и сроками» (Деян. 1:7) представляет собой одну из прерогатив Бога. Фактически, понтифик ставит себя на место Бога, хоть впрямую и не говорит об этом. Но, что не говорит папа, договаривают его служители. Речь клерикалов–соблазнительей представляет собой целую программу действий по «обращению» народов и подталкиванию их к революционным действиям. «Десятки тысяч соблазнительей, премудрых, ловких, сердцеведов и психологов, диалектиков и исповедников» (22, 89) уже впрямую называют папу богом (22, 89), переиначивают евангельский закон любви (22, 89) и убеждают, что послушные им люди «безвинны во всех бывших и будущих грехах ... ибо все грехи ... происходили лишь от ... бедности» (22, 89–90).

В первый и последний раз папа римский, а конкретно понтифик Пий IX, становится художественным героем Достоевского (!). При этом, в отличие от остальных героев (князь Мышкин, Ставрогин, Версилов и пр.), папа Пий IX является реальным, а не вымышленным лицом, в связи с чем художественность монолога приобретает черты живописания, «нисколько не подрывающего эмпирический статус отраженных событий»⁴⁶⁴. Более того, Достоевский, сочетая эмпирический подход с эстетическим, дополняет реальный образ «такими чертами, которые помогают лучше передать

⁴⁶³ Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 31.

⁴⁶⁴ Прохоров Г.С. Событие в мире «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского // Вестник Череповецкого государственного университета. № 2 (37), 2012. С. 87.

особенности изображаемой действительности»⁴⁶⁵. Изображение «духовной ситуации» папы Пия IX становится одновременно ее точнейшим истолкованием. Речь понтифика является ничем иным как саморазоблачением папы-человекобога, а также папы-антихриста, жаждущего обрести власть над всем миром. Преподобный Иустин (Попович) размышляя над последствиями принятия догмата о папской непогрешимости, пишет: «Когда люди заменяют Богочеловека "непогрешимым" человеком, то они, как следствие такой подмены, заменяют и Его Евангелие различными учениями. "Непогрешимый" имеет право на все. Если он положил себе целью основать всемирную монархию во главе с ним – "непогрешимым", то для осуществления этой цели приемлемы все средства, ибо на них «непогрешимый» дает свои санкции»⁴⁶⁶.

Возвращаясь к дискурсу Достоевского о папе–антихристе, предложим гипотезу относительно генезиса подобной радикальной риторики писателя по отношению к Католической Церкви. В русской православной традиции отождествление папы римского с антихристом или его предтечей было характерно, прежде всего, для источников народного происхождения, о чем свидетельствуют «Сказание» инока Парфения (Агеева) или же анонимный старообрядческий источник конца XVIII столетия «Собрание от Святаго писания о Антихристе», в котором папа именуется «лжехристом»⁴⁶⁷. Однако представители «высокого» православного богословия, архиереи и полемисты, также прибегали к подобным сопоставлениям, примером чему могут послужить изданные в Москве сочинения – переведенная с греческого и откомментированная Стефаном Зизанием «Книга Кирилла Иерусалимского» (1644), а также «Книга о вере» (1648), основанная преимущественно на трактатах архимандрита Захарии (Копыстенского).

⁴⁶⁵ Девдариани Н.В., Рубцова Е.В. К вопросу о жанровом своеобразии «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского // БГЖ. № 3 (28), 2019. С. 272.

⁴⁶⁶ Иустин (Попович), *прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 217.

⁴⁶⁷ Собрание от Святаго писания о антихристе. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=6017> (Дата обращения: 21.11.2023).

Показателен тот факт, что сподвижник императора Петра I, архиепископ Феофан (Прокопович), составляя план сочинения об Антихристе, намеревался применить черты «сына погибели» (2-е Фесс. 2:3) к папе римскому⁴⁶⁸.

В Европе в рамках протестантизма существовала собственная традиция отождествления папы римского с Антихристом, восходящая к богословской позиции отца Реформации – Мартина Лютера. Л.И. Шестов, пожалуй, первым высказал предположение, согласно которому к своей оценке католичества Достоевский мог придти вслед за Лютером: «мысли Лютера все же не прошли бесследно для человечества и сквозь толщу веков могли просочиться до отдельных людей с повышенной духовной восприимчивостью. Может быть, без Лютера Достоевский и не проник бы в последнюю тайну католичества, т. е. может быть ему не пришло бы в голову искать неверия в тайниках наиболее глубоко скрытых человеческой души»⁴⁶⁹. На наш взгляд, предположение Шестова является не только верным, но и принципиально важным в контексте антикатолического дискурса. Л.И. Шестов пишет: «то же обвинение, которое предъявил католичеству Достоевский, уже однажды — и уже давно было ему предъявлено — и еще с большей, во много раз большей силой и страстностью убеждения. За три с половиной столетия до Достоевского Лютер назвал папу Антихристом, а католическую церковь — антихристовой»⁴⁷⁰. Мартин Лютер, среди прочего, прославился своей резкой и непримиримой полемикой с католичеством и римскими понтификами. «Я теперь несомненно уверен, что Папа — Антихрист»⁴⁷¹, «Папа — антихрист, а Рим — престол сатаны»⁴⁷², «враг рода

⁴⁶⁸ Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви. М.: Рус. двор, 1995. С. 336.

⁴⁶⁹ Шестов Л.И. *Sola Fide*. Лютер и Католическая Церковь // Вестник РСХД. III Май–Июнь. Р., 1952. С. 17.

⁴⁷⁰ Шестов Л.И. *Sola Fide*. Лютер и Католическая Церковь. С. 17.

⁴⁷¹ Цит. по: Луценко Т.В. Эволюция богословских воззрений Лютера в контексте современности // НОМОТНЕТІКА: Філософія. Соціологія. Право. № 4 (133), 2012. С. 204.

человеческого, антихрист, воссевший на Святом престоле, грешник, наводнивший мир гнусностями»⁴⁷³, «враг Христа и апостол дьявола»⁴⁷⁴ — эти и другие инвективы в адрес папства можно в большом количестве встретить в письмах и полемических сочинениях Лютера. Б.Д. Прозоровская отмечает, что «ненависть Лютера к папе, в котором он видел антихриста и дьявола, с годами только усиливалась, принимая характер настоящей *idée fixe*»⁴⁷⁵. Действительно, направленные против папства сочинения Лютера «Против буллы антихриста» (1520) и «Против римского папства, основанного дьяволом» (1545) как бы обрамляют жизнь реформатора, скончавшегося в 1546 году. Л.И. Шестов сомневается в осведомленности Достоевского в биографии и творчестве М. Лютера. Однако о полемике Лютера с папством и его тезисах о «папе-антихристе» Достоевский, как минимум, мог узнать из «Всемирной истории» Ф. Шлоссера, 4-й том которой включает в себя историю немецкой Реформации⁴⁷⁶. По всей видимости писатель не был знаком с классическими текстами лютеранского богословия, однако, как утверждает С.А. Исаев, он «явно изучал историю Реформации по добротным учебникам»⁴⁷⁷. Во всяком случае, Достоевский как человек широко образованный и интересовавшийся историей просто не мог не знать о радикальной позиции Лютера в отношении папства. Однако русского писателя и реформатора объединяет не только радикальный и жесткий характер полемики с Ватиканом. Для Лютера, также как и для Достоевского, было характерно обостренное чувство «исполнение времен» (Еф. 1:10). И. Гобри в очерке о реформаторе пишет, что «мысли о близком конце света

⁴⁷² *Цит. по: Гобри И.* Лютер. М.: Мол. гвардия, 2000. С. 186–187.

⁴⁷³ *Цит. по: Гобри И.* Лютер. С. 481.

⁴⁷⁴ *Цит. по: Бейнтон Р.* На сем стою. Жизнь Мартина Лютера. Глава X. На сем стою. URL: https://presbiteryen.org/rus/1/Бейнтон_Роланд_НА_СЕМ_СТОЮ.pdf (Дата обращения: 21.11.2023).

⁴⁷⁵ *Прозоровская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. Биографический очерк. Глава VI. Церковная реформа. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Мартин_Лютер_\(Прозоровская\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Мартин_Лютер_(Прозоровская)) (Дата обращения: 21.11.2023).

⁴⁷⁶ *Шлоссер Ф.К.* Всемирная история. В 8 т.: т. 4. СПб.–М., 1870. С. 379

⁴⁷⁷ *Исаев С.А.* Достоевский и лютеранство // Христианское чтение. № 4, 2021. С. 46.

посещали его постоянно»⁴⁷⁸. В этом смысле апокалиптические настроения обуславливали резкость и бескомпромиссность полемики с папским католицизмом. Кроме того, и Лютер и, что очень важно, Достоевский, обличают не столько конкретных понтификов, сколько институт папства в целом. Согласно замечанию Р. Бейнтон, для Лютера антихрист есть «понятие обобщенное – это институт, папство, система, извращающая истину Христову»⁴⁷⁹. Таким образом, между Лютером и Достоевским в ракурсе полемики с папским католицизмом возможно наметить как минимум три точки схождения: радикальный характер полемики, ее апокалиптическая оптика и тональность, а также критика папизма как доктрины и папства как института Римско-Католической Церкви. При том, что Достоевский в целом критически относился к «Лютерову протестантизму» (25, 8), воспринимая его лишь как «веру протестующую и лишь *отрицательную*» (25, 8), А.А. Казаков предполагает, что именно у Лютера писатель заимствует тему «слезинки ребенка», столь мощно заявленную Иваном Карамазовым в последнем романе Достоевского⁴⁸⁰. Подобная гипотеза обуславливает возможность и других концептуальных и литературных заимствований, в том числе на уровне антикатолической риторики.

Таким образом, в контексте «большого времени» полемика Достоевского с католицизмом оказывается созвучной антипапистскому нарративу как православной, так и лютеранской книжной традиции. В.Е. Ветловская, исследуя фабулу притчи Ивана Карамазова о Великом инквизиторе и соотнося содержание притчи с реальными историческими событиями, разворачивавшимися в XVI столетии, справедливо отмечает, что «православные, как и протестанты, называли папу антихристом, считая, что

⁴⁷⁸ Гобри И. Лютер. С. 474.

⁴⁷⁹ Бейнтон Р. На сем стою. Жизнь Мартина Лютера. Глава VI. Гус из Саксонии. URL: https://presbiteryen.org/rus/1/Бейнтон_Роланд_НА_СЕМ_СТОЮ.pdf (Дата обращения: 21.11.2023).

⁴⁸⁰ Казаков А.А. Сюжет встречи с Чертом: Лютер – Иван Карамазов – Адриан Леверкюн // Жуковский и другие. М.: Издательство Томского университета, 2020. С. 482–483.

время его наступило»⁴⁸¹. Вопрос о том, является указанное созвучие следствием прямого влияния идей и текстов старообрядцев и Лютера на Достоевского или же проявлением конгениальности, «повышенной духовной восприимчивости» (Л.И. Шестов) русского писателя, независимого от названных традиций, остается открытым. Однако сам факт подобного сходства и созвучия – налицо.

3.2. АНТИКАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И ПОЭТИКА ЭКФРАСИСА В ПРОЗЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО (ПО РОМАНАМ «ИДИОТ», «БЕСЫ», «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» И ПОВЕСТИ «КРОТКАЯ»)

Роман «Идиот» замышлялся Достоевским как роман-повествование о князе Мышкине, — герое, фигурирующем в черновых набросках к роману под именем «Князь Христос» (9, 246)⁴⁸². Роман о «вполне прекрасном человеке» (28, кн. 2: 241) в определенном смысле становится романом о Христе, «художественная антропология вырастает здесь до христологии»⁴⁸³. Христологический нарратив, изначально заявленный в образе главного героя, артикулирован самим же князем в рамках антикатолической речи, произнесенной на званом вечере у Епанчиных (VII глава IV части).

Однако, антикатолический нарратив, вложенный в уста князя Мышкина, имеет в романном мире также и живописное воплощение. И живописному аргументу Достоевский придает не меньшее значение, чем доверенному князю Мышкину выражению собственных воззрений. Картина

⁴⁸¹ *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2007. С. 279.

⁴⁸² Содержание раздела частично отображено в следующих публикациях автора: *Юдахин А.* «Мертвый Христос» Гольбейна в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: христологический и антикатолический дискурсы // Вестник Московского Университета. Серия 9: Филология. № 6, 2023. С. 102–111.

⁴⁸³ *Ничипоров И.Б.* Русская литература и Православие: пути диалога в истории и современности: уч. пособ. для студентов высших учебных заведений. М.: МАКС Пресс, 2022. С. 180.

Ганса Гольбейна Младшего «Мертвое Тело Христа в гробу» (нем. *Der Leichnam Christi im Grabe*), известная в русской традиции как «Мертвый Христос в гробу», играет в романе роль «своеобразного композиционного центра, организующего повествование»⁴⁸⁴. Полотно, по замыслу Достоевского, приобретает в романе характер «системообразующего фактора, становится смысловой сердцевиной романа, его проблемным эпицентром»⁴⁸⁵. Исследователи говорят даже о наличии специального дискурса Ганса Гольбейна в «Идиоте»⁴⁸⁶.

Полотно «Тело мертвого Христа в гробу» написано Гольбейном Младшим в 1521–1522-х годах в Базеле, всего через несколько лет после начала Реформации. В это сложное и противоречивое время религиозного кризиса, сотрясавшего Европу, согласно замечанию В.А. Бачинина, именно «фигура Христа становится для Гольбейна эпицентром его раздумий ... художник, занятый вопросами самопознания, встает одновременно на путь богопознания»⁴⁸⁷.

В полотне «Мертвый Христос в гробу» Гольбейн Младший художественно претворил как свои внутренние духовные поиски, так и главные тенденции эпохи. Состояния экзистенциальной растерянности, духовной дезориентации и нестабильности отражены в картине, усложняя процесс интерпретации ее символического содержания. Исследователи до сих пор расходятся во мнении, что же именно изображено на картине? Некоторые ученые, такие, как, например Т.А. Касаткина, В.Н. Захаров, Е.Г. Новикова, высказывают обоснованное мнение, согласно которому Гольбейн

⁴⁸⁴ Лученецкая-Бурдина И.Ю. Культурные реалии как способ выражения философской проблематики романа Ф. М. Достоевского «Идиот» // Ярославский педагогический вестник. № 2, 2012. С. 206.

⁴⁸⁵ Бачинин В. Экзистенциальная контроверза Гольбейна – Достоевского (Размышления о картине «Мёртвый Христос») // Нева. № 11, 2017. С. 201.

⁴⁸⁶ Новикова Е.Г. «На картине этой изображен Христос, только что снятый со Креста»: Н. М. Карамзин, Ф. М. Достоевский, С. Н. Булгаков о картине Ганса Гольбейна мл. «Христос во гробе» // Проблемы исторической поэтики. №8, 2008. С. 82.

⁴⁸⁷ Бачинин В. Экзистенциальная контроверза Гольбейна – Достоевского... С. 209.

Младший изобразил на полотне «начавшееся движение воскресения»⁴⁸⁸ Спасителя, восстающего от смерти к жизни. Упомянутые авторы утверждают, что картина немецкого художника «несет в себе идею и предощущение Воскресения»⁴⁸⁹ и, таким образом, «свидетельствует не о смерти, а о Воскресении Христа»⁴⁹⁰. Другие авторы, например, французский философ Ю. Кристева, наоборот, полагают, что полотно лишено даже малейшего намека на трансценденцию⁴⁹¹. Российский исследователь В.А. Бачинин приходит даже к более радикальному выводу: «в картине Гольбейна, строго говоря, нет Христа. Есть всего лишь изображение мертвого тела утопленника, выдаваемого за Христа»⁴⁹².

Возможность подобных, крайне полярных оценок гольбейновского Христа не случайна. Венгерский литературовед Пал Ач (Pál Ács), проанализировав биографию Гольбейна–Младшего, особенно в разрезе его взаимоотношений с виднейшим философом-гуманистом эпохи Эразмом Роттердамским, пришел к выводу о том, что картина художника предполагает в целом как минимум три возможных варианта интерпретации, адекватных замыслу автора. Прежде всего, исследователь констатирует, что «о художественном замысле, подчеркивающем невозможность воскресения Христа, в мире Гольбейна не может быть и речи»⁴⁹³. Полуоткрытые глаза Иисуса, а также расположение пальцев застывшей кисти правой руки могут быть истолкованы не только как свидетельства предсмертных мук Христа, но

⁴⁸⁸ Новикова Е.Г. «На картине этой изображен Христос, только что снятый со Креста»... С. 417.

⁴⁸⁹ Касаткина Т. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 268.

⁴⁹⁰ Захаров В. Достоевский и Гольбейн: картина и ее образ в романе «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 28, 2012. С. 70.

⁴⁹¹ Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: «Когито–Центр», 2010. С. 120.

⁴⁹² Бачинин В. Экзистенциальная контроверза Гольбейна – Достоевского... С. 216.

⁴⁹³ Pál Ács. Holbein's "Dead Christ" in Basel and the Radical Reformation // Hungarian Historical Review 3, 2013, no. 1. P. 77.

и как первые движения Христа Воскресшего, а точнее – Христа Воскресающего⁴⁹⁴.

Вместе с тем образ «Мертвого Христа» как Христа Воскресающего может быть прочитан и в прямо противоположном ключе. Испытав через Эразма Роттердамского влияние философии гуманизма, а также теологии радикальной Реформации, Гольбейн Младший, как полагают некоторые ученые, изображает Христа «слишком человеческим мертвым Сыном»⁴⁹⁵. Иисус Гольбейна переведен «из трансцендентного разряда в разряд сугубо антропологический, превращен в раба тления и смерти, намертво запертого в могиле, так что ни о каком Его воскресении уже не могло быть и речи»⁴⁹⁶. Подчеркнутая десакрализация визуального образа Христа, даже претерпевшего крестные муки и смерть, то, что Ю. Кристева называет «стиранием славы в образе»⁴⁹⁷ – все это свидетельствует о возможном кризисе веры Гольбейна Младшего в божественное достоинство Христа⁴⁹⁸.

По крайней мере, из биографии художника нам достоверно известны два факта. Во-первых, на протяжении многих лет Гольбейн Младший тесно общался с известным философом и гуманистом эпохи позднего Возрождения Эразмом Роттердамским. В 1516 году в Базеле Эразм издает «*Novum Instrumentum omne*» – оригинальный греческий текст Нового Завета с параллельным собственным переводом на латинский. Эразмовский вариант текста Нового Завета исключал те фрагменты, которые не могли быть подтверждены свидетельством древних рукописей. Пожалуй, самый известный из удаленных Эразмом отрывков – т.н. *Comma Johanneum*, стих из 1-го Соборного послания Иоанна Богослова: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» (1-е Ин., 5:7). Не вдаваясь в подробности филологического анализа, отметим лишь, что отказ

⁴⁹⁴ *Ibid.* P. 78.

⁴⁹⁵ Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. С. 127.

⁴⁹⁶ Бачинин В. Экзистенциальная контроверза Гольбейна – Достоевского... С. 216.

⁴⁹⁷ Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. С. 125.

⁴⁹⁸ Там же. С. 132.

Эразма Роттердамского печатать *Comma Johanneum* имел далеко идущие последствия. Реформаты-антитринитарики, отрицая церковное учение о Божественной Троице, апеллировали в своих рассуждениях, в том числе к переводу Нового Завета, осуществленному Эразмом Роттердамским⁴⁹⁹. Все вышесказанное имеет непосредственное отношение к Гольбейну, жившему в эпоху Реформации и возобновившихся тринитарных споров. Пал Ач полагает, что в «Мертвом Христе» Гольбейн «приблизился к самому важному посланию радикального неприятия Реформацией догмата о Святой Троице, а именно – признанию человеческой природы Христа и отрицанию Его божественности»⁵⁰⁰.

В 1530 году в Базеле Гольбейн Младший переходит из католичества в протестантизм. При этом, по свидетельству сохранившихся учетных книг, Гольбейн просит «перед принятием новой веры лучшего объяснения Святого Причастия»⁵⁰¹. Вопрос о том, что собой представляет Таинство Евхаристии, находился в центре полемики как на внешнем (протестанты и Католическая Церковь), так и на внутреннем контуре (сторонники М. Лютера и У. Цвингли) Реформации. В 1530 году наибольшее влияние в Базеле имели последователи У. Цвингли, утверждавшего, что Таинство Евхаристии, совершаемое христианами, является лишь символическим воспоминанием Тайной Вечери Спасителя. Доктрина Цвингли вступала в прямое противоречие с учением Римско-Католической Церкви о пресуществлении (*transsubstantiatio*) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Однако же, Гольбейн решает порвать с католицизмом и принять новую веру. Является ли Евхаристия Таинством, освящающим и обоживающим человека, или же она есть только воспоминание, духовное обращение к Тайной Вечере Спасителя? Спор о Таинстве напрямую соотносился со спором о Христе.

⁴⁹⁹ *Pál Ács*. Holbein's "Dead Christ" in Basel and the Radical Reformation. P. 79.

⁵⁰⁰ *Pál Ács*. Holbein's "Dead Christ"... P. 79.

⁵⁰¹ *Кристева Ю.* Черное солнце: Депрессия и меланхолия. С. 133.

Полотно «Мертвый Христос в гробу» было написано в 1521/1522 годах, почти за десять лет до перехода Гольбейна в протестантизм. Однако уже тогда, по всей видимости, в душе художника вызревало разочарование в Римско–Католической Церкви. Кризис доверия к Католической Церкви и Папскому престолу был очевиден для многих и охватывал широкие круги европейских христиан. Отсюда проистекает третья, «самоочевидная»⁵⁰² для современников Гольбейна Младшего послание «Мертвого Христа». Поскольку Церковь, согласно апостолу Павлу есть «Тело Христово» (1-е Кор. 12:27), Гольбейн, «описав смерть Иисуса с такой шокирующей и убедительной силой ... изобразительным языком сформулировал то, во что верили Эразм, Лютер и радикальные протестанты: Церковь, старая церковь – и старик в ней – мертвы. Его больше не существует. Он мертв не только символически, но и в самом буквальном смысле этого слова. Но он воскреснет, если последует за своим учителем, Иисусом»⁵⁰³.

Таким образом, в полотне Гольбейна Младшего пересеклись две, а на самом деле даже три трактовки образа «Мертвого Христа», которые предполагал автор картины. Христологическая интерпретация амбивалентна и может быть прочитана как весть о Христе Воскресающем, так и весть о Христе умершем. Выбор трактовки напрямую коррелирует с верой/неверием (как наблюдателя, так и, возможно, самого автора полотна) в божественное достоинство Иисуса Христа. Экклесиологическая интерпретация выражает критику Римско-Католической Церкви, отвернувшейся от Христа, а потому духовно «умершей». Как показал в своем исследовании Пал Ач, обращение к каждой из трех перечисленных трактовок допустимо и уместно в рамках заданного автором живописного дискурса.

Что же увидел в «Мертвом Христе» Гольбейна русский писатель Достоевский? Сам писатель нигде напрямую об этом не пишет. Анна Григорьевна Достоевская оставила воспоминания о том впечатлении, которое

⁵⁰² Pál Ács. Holbein's "Dead Christ" in Basel and the Radical Reformation. P. 80.

⁵⁰³ *Ibid.*

произвел гольбейновский Христос на автора «Идиота» – однако свидетельства Дневника 1867 года и опубликованных в 1916 году мемуарах разнятся. Пониманию того, что Достоевский на самом деле увидел в полотне Гольбейна, может помочь анализ традиции восприятия «Мертвого Христа» в русской культуре.

Впервые в русском культурном контексте картина Гольбейна Младшего появляется в «Письмах русского путешественника» Н.М. Карамзина. В письме от 6 августа 1789 года Карамзин оставляет следующий комментарий по поводу полотна: «В Христе, снятом со Креста, не видно ничего божественного, но как умерший человек он изображен весьма естественно»⁵⁰⁴. Е.Г. Новикова отмечает, что Карамзин, употребляя в отношении изображенного такие описательные характеристики, как «умерший человек», в котором «не видно ничего божественного», «гольбейновского Христа ... воспринимает вполне гуманистически»⁵⁰⁵. Гуманистический акцент Карамзина – предшественника Достоевского, дополняется тем впечатлением, которое произвело полотно Гольбейна на младшего современника и читателя автора Карамазовых – протоиерея Сергея Булгакова. Опыт соприкосновения со смертью – и в смерти сопричастия умершему Христу, отец Сергей опишет в работе «Софиология смерти» (1939): «Он (Христос – прим. автора) мог помочь мне в моем страдании и умирании, только сострадая и умирая со мной. Я видел этот образ внутренним зрением, я чувствовал Его так, как Его чувствовал Гольбейн, а за ним Достоевский в своем страшном образе смерти Христовой, в котором передана, однако, не смерть, но умирание, не сила посмертного Преображения, грядущего с Воскресением и на пути к нему, но застывшая, остановившаяся на умирании смерть ... у Гольбейна, хотя и в трупном

⁵⁰⁴ Новикова Е.Г. Живописный экфрасис в романе Ф. М. Достоевского «Идиот». Статья 2. Пять картин // Вестн. Том. Гос. ун-та. Филология. № 6 (26) 2013. С. 417.

⁵⁰⁵ Там же.

образе, дано почувствовать не совершившееся, но еще лишь совершающееся умирание, самая его сила...»⁵⁰⁶.

Впечатление Достоевского от гольбейновского Христа, на наш взгляд, может быть концептуально осмыслено лишь в контексте высказываний Н.М. Карамзина и отца Сергия Булгакова. Гуманистическая оптика Карамзина, а также танатологическая оптика Булгакова акцентируют именно момент смерти, умирания Христа, лишённого Своей божественной славы. Радикализованная, доведенная до крайности танатологическая тематика, перекрывая мотив Воскресения, превалирует в полотне Гольбейна. И именно тем, как Гольбейн до ужаса натуралистично и правдоподобно изобразил *modus moriendi* Христа, как нам кажется, и «восхищался»⁵⁰⁷ Достоевский. Ретроспективно писатель знал о том, что Богочеловек Христос победил смерть и воскрес, и, при желании, в картине можно найти символические детали, свидетельствующие о начавшемся Воскресении Спасителя. Тем не менее, основной сюжет «Мертвого Христа» – именно изображение торжества смерти над Христом. Временно ли это торжество или оно окончательно? Вне контекста Священной истории, исходя только из образа Христа Гольбейна, может показаться, что победа смерти окончательна. Неслучайно поэтому Пал Ач делает важную оговорку о том, что полотно Гольбейна вряд ли предназначалось для публичного религиозного использования – слишком натуралистично художник изобразил тайну смерти Христа⁵⁰⁸.

В романе «Идиот» экфрасис картины Гольбейна Младшего «Мертвый Христос в гробу» носит дискретный характер – описание полотна приводится в книге трижды [Новикова, 2013: 78-86]: в сцене посещения дома Парфена Рогожина князем Мышкиным (IV глава II части); в размышлениях князя Мышкина о Рогожине на пути к дому Настасьи Филипповны (V глава II части); в «необходимом объяснении» Ипполита Терентьева (VI глава III

⁵⁰⁶ Булгаков С., *прот.* Чаша Грааля. Софиология страдания. М.: Никея, 2021. С. 84–85.

⁵⁰⁷ Достоевская А.Г. Дневник 1867 года. М.: Наука, 1993. С. 234.

⁵⁰⁸ Pál Ács. Holbein's "Dead Christ" in Basel and the Radical Reformation. P. 72.

части). Во всех трех экфрасисах «Мертвого Христа» Достоевский «передает не эстетическую сущность живописного полотна, но впечатление от него, возникающее напряженно-субъективное чувство персонажей»⁵⁰⁹. Несмотря на некоторые различия, в восприятии картины всеми персонажами прослеживается одна и та же генеральная тенденция: человек Христос умер и не воскреснет.

На наш взгляд, непростой и полемически заостренный христологический дискурс в романе «Идиот» еще более усложняется мотивом богоподмены, на который указали Р.С-И. Семькина и Ю.А. Юнгеров, относя его как к князю Мышкину и Ипполиту Терентьеву, так и к «Мертвому Христу» Гольбейна Младшего⁵¹⁰. Теологический радикализм Гольбейна заключался в том, что на полотне он изобразил начавшееся загнивание Тела (трупа) Христа, тем самым изолируя человеческую природу Христа от Его божественной природы. Таким образом, Гольбейн Младший, сознательно или нет, нарушает главный христологический догмат IV Вселенского Халкидонского Собора (451) о «неслиянном, неизменном, нераздельном, неразлучном» единстве природ во Христе. Согласно христианской доктрине загнивание Тела Спасителя не осуществилось именно потому, что Его Тело было пронизано божественными энергиями, было обожено. О посмертной нетленности Тела Христа подробно писал автор VIII века преподобный Иоанн Дамаскин в фундаментальном труде «Точное изложение православной веры». В восточно-православной богослужебной традиции на этот факт нетленности Тела Спасителя неоднократно указывают тексты различных молитв и песнопений. Известный отечественный литургист епископ Вениамин (Миров) пишет: «Его Пречистое Тело, зачатое

⁵⁰⁹ *Лученецкая-Бурдина И.Ю.* Культурные реалии как способ выражения философской проблематики романа Ф. М. Достоевского «Идиот». С. 207.

⁵¹⁰ *Семькина Р.С-И., Юнгеров Ю.А.* Три идеи о «Мертвом Христе»: мотив богоподмены в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // МНКО. № 5, 2012.. С. 283–286.

Пресвятой Девой Марией бессеменно, – силой Святого Духа, – не видело во гробе истления»⁵¹¹.

Для нас важно отметить следующее: картина Гольбейна, выступающая в романе в качестве метафизической провокации, концептуально смыкается с антикатолическим нарративом князя Мышкина. По тонкому наблюдению М.М. Дунаева, антикатолическая филиппика Мышкина разворачивается в ответ на адресованный князю запрет Аглаи Епанчиной говорить на званом вечере о том, что «мир спасет красота» (8, 436). Подчиняясь запрету, князь начинает говорить об обратном – об анти–красоте, а именно – о католицизме⁵¹². Визуальным выражением не просто эстетической, но именно метафизической анти–красоты в романе выступает полотно Гольбейна Младшего, своеобразная анти–икона Христа. На антииконическую⁵¹³ и антихристанскую⁵¹⁴ природу «Мертвого Христа» Гольбейна Младшего указывает целый ряд авторов. Мы же лишь отметим то глубокое и глубинное различие, которое пролегает между иконографической (сакральной) традицией изображения почившего Христа и тем живописным воплощением сюжета, которое предложил Гольбейн Младший. На византийских и русских иконах мертвый Богочеловек Христос изображается почившим, уснувшим плотью⁵¹⁵, не подверженным окончательному разлагающему торжеству смерти. На полотне Гольбейна Христос изображен в состоянии истлевания, начавшегося физического разложения, что, с точки зрения догматического

⁵¹¹ *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 50.

⁵¹² *Дунаев М.М.* Православие и русская литература. Т. 2. Глава 10. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-i-chast-2-dunaev/16> (Дата обращения: 17.11.2023).

⁵¹³ *Вальчак Д.* «Сикстинская Мадонна», «Мертвый Христос» и икона Богоматери: Ф. М. Достоевский о религиозной живописи и иконописи // *Art Logos.* № 1(3), 2018. С. 38.

⁵¹⁴ *Лепяхин В.* Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») // *Достоевский: Материалы и исследования.* СПб.: Наука, 2000. Т. 15. С. 260–261.

⁵¹⁵ «Плотию уснув, яко мертв, Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли, и упразднив смерть: Пасха нетления, мира спасение» (Эксапостиларий по 9-й песне канона Пасхи).

богословия, прямо свидетельствует об отсутствии во Христе божественной природы. Достоевский, как человек воцерковленный, не мог не заметить этой метафизической пропасти между иконическим Христом и Христом Гольбейна.

В этой логике Христос Гольбейна, равно как атеизм и социализм в речи князя Мышкина, генетически восходит к католическому «антихристу» (8, 450). Католицизм как метафизическая «анти-красота» (М.М. Дунаев) концептуально сопрягается с искаженным образом гольбейновского лже-Христа, т.е. антихриста. «Мертвый Христос» Гольбейна есть лишь предельное выражение отрекшегося от Христа «дохлого католицизма» (28, кн. 2: 243). В оппозиции «оболганному и поруганному» (8, 450) католичеством образу Христа, визуализированному на полотне Гольбейна, стоит «русский Христос» (8, 453), пока еще неявленный миру. Немецкий исследователь Л. Мюллер дает, на наш взгляд, точную и корректную расшифровку словосочетания «русский Христос»: «"русским" этот Христос может быть назван лишь в том смысле, что его лик сохранен русским народом (по мнению Достоевского) в изначальной чистоте»⁵¹⁶. Таким образом, если верно утверждение, согласно которому роман «Идиот» написан «о вере, о России, о Христе»⁵¹⁷, то верно и обратное: роман написан о безверии, Западе и Антихристе.

Отдельного рассмотрения заслуживает живописный сюжет «Сикстинской Мадонны» Рафаэля Санти в романе «Бесы» и его возможной интерпретации в антикатолическом ключе. Образ Мадонны был написан Рафаэлем по заказу папы римского Юлия II в промежутке между 1512 и 1519 годами. С середины XVIII века одно из самых известных полотен итальянского Возрождения находится в Дрезденской галерее старых мастеров (нем. «Gemäldegalerie Alte Meister»). В российском контексте,

⁵¹⁶ Мюллер Л. Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. №5, 1998. С. 383.

⁵¹⁷ Лученецкая-Бурдина И.Ю. Культурные реалии как способ выражения философской проблематики романа Ф. М. Достоевского «Идиот». С. 205–206.

начиная с первой половины XIX века, картина Рафаэля оказывается «в центре внимания русской литературной жизни»⁵¹⁸ и, благодаря В.А. Жуковскому (1783-1852), становится «воплощением эстетического мирообраза»⁵¹⁹ отечественного романтизма. Также как и «Мертвый Христос» Гольбейна, «Сикстинская Мадонна» оказала серьезное влияние на творчество Ф.М. Достоевского, воспринимавшего полотно итальянского живописца в рамках русской культурной парадигмы XIX столетия. Образ Мадонны Рафаэля писатель созерцал как воплощенные на холсте «красоту, невинность и святость»⁵²⁰ или же, выражаясь словами В.А. Жуковского, как «гений чистой красоты»⁵²¹. А.Г. Достоевская в «Воспоминаниях» прямо пишет, что Федор Михайлович выше всего в живописи ставил произведения Рафаэля⁵²², признавая «Сикстинскую Мадонну» «за высочайшее проявление человеческого гения»⁵²³. В день своего 58-летия Достоевский получил в подарок от графини С.А. Толстой фоторепродукцию Мадонны Рафаэля в натуральную величину. Анна Григорьевна отмечает особую важность картины Рафаэля для духовной жизни писателя: «Сколько раз в последний год жизни Федора Михайловича я заставляла его стоящим перед этою великою картиною в таком глубоком умилении, что он не слышал, как я вошла, и, чтоб не нарушать его молитвенного настроения, я тихонько уходила из кабинета»⁵²⁴.

В романе «Бесы» «Сикстинская Мадонна», так высоко ценимая Достоевским, становится благодаря автору одним из смыслообразующих центров всего повествования и даже ключом к пониманию романа. Образ Мадонны Рафаэля фигурирует в романе как живописное воплощение

⁵¹⁸ Владимирова Т.Л. Легенда о Рафаэле в русской литературной римлиане // Вестник ТГПУ. № 8, 2006. С. 11.

⁵¹⁹ Там же.

⁵²⁰ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. С. 52

⁵²¹ Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем. В 20-ти т.: том 2. Стихотворения 1815-1852 годов. М.: Языки славянских культур, 2000. С. 235.

⁵²² Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 377.

⁵²³ Там же. С. 169.

⁵²⁴ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 378.

религиозного и этико–эстетического идеала⁵²⁵ и ассоциируется с жизнью Степана Трофимовича Верховенского, главным образом, с двумя основными этапами его жизни. Наряду со Ставрогиним именно жизнь и поступки Верховенского-старшего определяют фабулу романа. Об этом свидетельствует как сюжетная структура, так и оглавление книги. Историей Степана Трофимовича начинается и заканчивается действие романа, так что, по замечанию К.В. Мочульского, именно в рамку истории Степана Трофимовича вставлена основная сюжетная линия «Бесов» – духовная трагедия Ставрогина⁵²⁶. В конце концов, Верховенский-старший оказывается единственным персонажем, преодолевшим бесовское наваждение. И это обстоятельство не случайно, поскольку роман «Бесы» следует рассматривать как концептуальное продолжение романа «Идиот». Вместе обе книги формируют своеобразный диптих, «в одной части которого преобладает свет, борющийся с тьмой, а в другой – тьма, сквозь которую едва пробивается свет»⁵²⁷. Такой проблеск света в сгущающемся мраке тотального беснования оказывается возможным благодаря предсмертному покаянию Степана Трофимовича Верховенского. А путь к этому покаянию для Верховенского-старшего Достоевский прокладывает через восприятие героем образа «Сикстинской Мадонны» Рафаэля.

Именно защита идеала Мадонны подвигает Степана Трофимовича вступить в «последнюю схватку» (10, 377) с нигилизмом и утилитаризмом бесов на празднике, организованном губернатором фон Лембке (III часть I глава). Речь Верховенского-старшего в защиту красоты становится «кульминационной точкой живописного сюжета»⁵²⁸, и, одновременно,

⁵²⁵ Рубцова Н.С. Живописный сюжет в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья первая // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». № 5, 2015. С. 115.

⁵²⁶ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. С. 362.

⁵²⁷ Ашимбаева Н.Т. Швейцария в романах «Идиот» и «Бесы». К вопросу о поэтике топонима у Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 16. СПб., 2001. С. 181–182.

⁵²⁸ Рубцова Н.С. Живописный сюжет в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья вторая // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». № 2, 2016. С. 6.

кульминационной точкой в жизни самого героя. Осмеянный публикой, он, прежде чем удалиться навсегда, поднимает руки над залом и произносит: «Отрясаю прах ног моих и проклиная... Конец... конец...» (10, 374). После этого мы встречаем Степана Трофимовича Верховенского в образе русского странника, который, в предчувствии наступающего конца, в агонии бредет по матушке России в поисках спасения. Н.М. Ильченко и С.В. Пепеляева указывают на следующий факт: «перерождение Степана Трофимовича, ужаснувшегося «бесовству», происходит постепенно. Важную роль в этом обновлении сыграла "Сикстинская Мадонна" Рафаэля»⁵²⁹. Соглашаясь с данным тезисом, мы, однако, хотели бы его несколько дополнить и уточнить. Действительно, внешне образ жизни Верховенского-старшего кардинальным образом меняется именно после скандального выступления на празднике. Однако внутреннее изменение самого Степана Трофимовича происходит позднее – на «большой дороге» (10, 480) русской земли, причем происходит не только благодаря, но и, в некотором смысле, вопреки образу Мадонне Рафаэля.

Степан Трофимович предстает в романе человеком раздвоенным и буквально двусмысленным, т.е. мыслящем двояко, двояким образом. Причем эта раздвоенность заложена в само основание структуры литературного персонажа. В набросках к роману Достоевский, среди прочего, перечисляет следующие характерные черты Верховенского: «всежизненная беспредметность и нетвердость во взгляде и чувствах» (11, 65), «неустойчивость в мнениях» (11, 65), «плачет о всех женах – и поминутно жениться» (11, 66). Однако одна из самых ярких лабильных черт Степана Трофимовича относится к его мировоззренческой идентичности. В черновых набросках указано, что Верховенский «просмотрел совсем русскую жизнь» (11, 65). Именно эта черта, согласно Достоевскому, фундирует раздвоенность всей жизни Степана Трофимовича. Наряду с одержимостью злом и

⁵²⁹ Ильченко Н.М., Пепеляева С.В. «Сикстинская Мадонна» Рафаэля в восприятии В.А. Жуковского и Ф.М. Достоевского // Вестник ВятГУ. № 2, 2016. С. 81.

беснованием в романе присутствует историософская проблематика, артикулированная самим автором в черновых вариантах: «Никто не знает себя на Руси. Просмотрели Россию. Особенность свою познать не можем и к Западу самостоятельно отнестись не умеем» (11, 66). Эти слова вполне могли бы послужить эпиграфом к роману, проясняя внутреннюю логику самопредания злу и пораженностью бесовскими силами Ставрогина, Верховенского-младшего и кружка «наших» (10, 291). Оторванность интеллигенции от России, от русской «почвы» (20, 217) Достоевский возводит к Петровским реформам, спровоцировавшим раскол (11, 88) русского народа на образованное «общество» и, собственно, «народ» – безграмотное крестьянство, составлявшее основную массу населения Российской империи. Элиты и народ в пореформенной Империи жили отныне разными идеями и идеалами. Одни – идеалами европейского Просвещения, другие – идеалами и ценностями православия. Достоевский констатирует: «весь верхний слой России кончили тем, что переродились в немцев, и оторвавшиеся кончили любовью к немцам и презрением и ненавистью к своим» (11, 112). Русский, переродившийся в немца и просмотревший Россию – это, прежде всего, Степан Трофимович Верховенский, персонифицирующий трагическую раздвоенность, расколотость постпетровской России.

Русский человек, он мыслит по-европейски и изъясняется по-французски. Формально исповедуя православное христианство, он, тем не менее, позиционирует себя как «древний язычник, как великий Гете или как древний грек» (10, 33). Взрослый человек, он ведет себя как избалованный ребенок и прямо говорит о себе: «я блажной ребенок, со всем эгоизмом ребенка, но без его невинности» (10, 98). Эстет в теории, на практике он порой выступает откровенным аморалистом. В этом смысле красноречивым эпизодом духовной биографии Верховенского-старшего является проигрыш им в карты своего крепостного Федьки (10, 204). Именно Степан

Трофимович, идеалист и эстет, человек высоких убеждений, возвращает двух главных бесов романа – Николая Ставрогина и родного сына Петрушу. Путь от двойственности к единству как России, так и Верховенского-старшего Достоевский усматривал лишь в возвращении к «почве» (20, 217), т.е. к самобытной духовно-нравственной культуре русского народа, для чего высшем сословию необходимо «свергнуть иго немецкое и западничское» (11, 186) и стать самим собою «с ясно сознанной целью» (11, 186). Этот путь возвращения и предстоит пройти Степану Трофимовичу в финальной части романа «Бесы».

Впервые Мадонна Рафаэля упоминается в тексте романа в письме Степана Трофимовича из Берлина, адресованном Варваре Петровне. В этом письме Верховенский описывает свои знакомства и времяпрепровождение, между прочим, сообщая следующее: «по вечерам с молодежью беседуем до рассвета, и у нас чуть не афинские вечера, но единственно по тонкости и изяществу; всё благородное: много музыки, испанские мотивы, мечты всечеловеческого обновления, идея вечной красоты, Сикстинская Мадонна, свет с прорезами тьмы, но и в солнце пятна!» (10, 25). Полотно Рафаэля помещается Верховенским в эстетический контекст «всего благородного», Мадонна оказывается рядоположенной музыке, испанским мотивам и одновременно идее вечной красоты, с которой она отождествляется. Идеалист и эстет, почитатель «Сикстинской Мадонны», «прекраснейший человек» (10, 8) Степан Трофимович Верховенский на поверку оказывается человеком противоречивым и лицемерным в прямом смысле этого слова. Верховенский, как отмечает хроникер, «постоянно играл между нами некоторую особую и, так сказать, гражданскую роль и любил эту роль до страсти, – так даже, что, мне кажется, без нее и прожить не мог» (10, 7). Поэтер и актер по жизни, с присущим ему самолюбием (10, 7) и высокомерием (10, 264) Степан Трофимович высмеивает попытку Варвары Петровны размышлять о тех впечатлениях, которые произвела на нее

«Сикстинская Мадонна» (10, 264). Важными окончательными штрихами к портрету Верховенского-старшего являются, во-первых, отсутствие интереса к единственному сыну, воспитывавшемуся «всё время на руках каких-то отдаленных теток, где-то в глуши» (10, 11), и, во-вторых, уже упомянутый проигрыш в карты собственного крепостного Федьки (10, 204). Мадонна Рафаэля, эстетическое восхищение которой красной нитью проходит через всю сознательную жизнь Степана Трофимовича, не оказывает на него никакого этического воздействия. Присутствие «Сикстинской Мадонны» в жизни Верховенского амбивалентно: с одной стороны, она является идеалом красоты и чаемого обновления жизни, с другой стороны, она оказывается бессильна преобразить жизнь Степана Трофимовича здесь и сейчас. Последнее обстоятельство проистекает как из-за духовной неподготовленности Верховенского, созерцателя картины, так и, что не менее важно, из-за свойств самого полотна Рафаэля.

Н.С. Рубцова отмечает, что Рафаэль, игнорируя живописные приемы перспективного искажения и фиксации единой точки схода, реализует в «Сикстинской Мадонне» принцип обратной перспективы, характерный для средневековой иконописной традиции⁵³⁰. Об иконическом восприятии Мадонны Рафаэля в России XIX века, пишет С.С. Аверинцев: «Для Жуковского и тех, кто воспринял основанную им традицию, духовная доброкачественность Сикстинской Мадонны, в том числе и с православной точки зрения, ее право почитаться не только “картиной”, но и “иконой”, сомнению не подвергались»⁵³¹. Уже в XX столетии М. Хайдеггер отметит, что в «Сикстинской Мадонне» Рафаэля «совершается явление вочеловечения Господня – совершается то самое превращение, которое на алтаре совершается как самое центральное событие литургии, как

⁵³⁰ Рубцова Н.С. Живописный сюжет в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья первая // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». № 5, 2015. С. 117.

⁵³¹ Аверинцев С.С. «Цветики милые братца Франциска»: итальянский католицизм русскими глазами // Православная община. 1997. № 2 (38). С. 101.

пресуществление»⁵³². Однако иконическую, сакральную и даже сакраментальную (М. Хайдеггер) природу образа Рафаэля оспаривает прот. С. Булгаков в автобиографическом очерке «Две встречи», опубликованном в журнале «Русская мысль» в 1924 году. Отец Сергей, анализируя личный опыт соприкосновения с творением Рафаэля, постулирует двойственность и противоречивость «Сикстинской Мадонны». Опыт первой «встречи» с Мадонной Рафаэля С.Н. Булгаков ярко описал в фундаментальном труде «Свет Невечерний» (1917). Оказавшись в 1898 году в Дрезденской галерее, тогда еще безбожник и марксист Булгаков предстает перед образом Мадонны и переживает состояние глубочайшего духовного потрясения: «Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвой и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого еще там не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, «молиться» и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...»⁵³³.

В начале 1920-х гг., находясь в Дрездене после эмиграции из Советской России, уже принявший священный сан отец Сергей Булгаков вновь посещает Галерею старых мастеров и переживает совершенно иной опыт соприкосновения с Мадонной Рафаэля. Испытанное некогда «духовное потрясение»⁵³⁴ сохраняется, однако теперь приобретает негативную коннотацию, оборачиваясь смущением и даже настоящим религиозным возмущением: «К чему таить и лукавить: я не увидел Богоматери. Здесь – красота, лишь дивная человеческая красота, с ее религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться пред этим

⁵³² См.: Хайдеггер М. О «Сикстинской Мадонне» / Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избр. работы разных лет. М.: Академический проект, 2008. С. 419–421.

⁵³³ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. В 2-х т.: т. 1. Свет не вечерний. М.: Искусство, 1999. С. 31.

⁵³⁴ Булгаков С.Н. Две встречи // Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 390.

изображением? – да это хула и невозможность!»⁵³⁵. Отмечая сверхчеловеческую гениальность картины, отец Сергей, тем не менее, категорически отвергает ее иконическое достоинство. Сопоставляя аскетический символизм византийской иконографии и натурализм религиозной живописи Ренессанса, отец Сергей усматривает в последней бездуховное и даже антидуховное содержание. Философ и богослов, отец Сергей Булгаков выявляет в ренессансной живописи глубинный мотив подмены: «вся она есть очеловечение и обмирщение божественного: эстетизм – в качестве мистики, мистическая эротика – в качестве религии, натурализм – как средство иконографии»⁵³⁶. Двусмысленное и даже «демоническое начало»⁵³⁷ Мадонны Рафаэля эксплицирует состояние духовного кризиса, религиозно-мистической аберрации европейского христианства эпохи Возрождения⁵³⁸. «Теперь я увидел и почувствовал нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»⁵³⁹ – так отец Сергей выражает новый опыт соприкосновения с картиной итальянского мастера. Более того, в полотне Рафаэля отец Сергей прозревает «языческое человекобожие на месте святом»⁵⁴⁰. Примечательно, что об этом же еще в 1904 году в очерках о Достоевском писал А.Л. Волынский: «... в искусстве полного расцвета, среди великих идейных осложнений ренессанса, мы уже не находим ни одного облика с истинными чертами богочеловека, даже у таких титанов, как Микеланджело, Рафаэль, Леонардо да Винчи»⁵⁴¹. Таким образом отмеченный нами выше в «Бесах» дискурс человекобожия обретает в романе свое живописное воплощение.

⁵³⁵ Там же. С. 391.

⁵³⁶ Там же. С. 395.

⁵³⁷ Булгаков С.Н. Две встречи. С. 392.

⁵³⁸ Там же. С. 393–395.

⁵³⁹ Там же. С. 393.

⁵⁴⁰ Там же. С. 395.

⁵⁴¹ Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. СПб.: ООО «Издательский дом «Леонардо», 2011. С. 97.

Опыт двух «встреч» о. С. Булгакова с «Сикстинской Мадонной» позволяет прояснить место и значение этого полотна в жизни Степана Трофимовича. Опыт 1898 года, и начала 1920-х гг., во многом объясняется эффектом субъективной проекции, при котором картина превращается в симптом, «говорящий не столько о произведении, сколько о реципиенте этого произведения»⁵⁴². В случае Степана Трофимовича эта проекция также осуществляется, однако, в отличие от жизни Булгакова, не имеет спасительного исхода. Потребитель и эгоист, отвлеченный идеалист и актерствующий позер, Верховенский-старший не может почерпнуть в образе Мадонны ничего, что контрастировало бы с его собственным внутренним духовным содержанием. Именно поэтому живописный эффект полотна оказывается нулевым.

В отличие от религиозной живописи, иерографическое искусство, например, иконография, не предполагает эффекта субъективной проекции хотя бы потому, что субъект и объект созерцания меняются местами. Принцип обратной перспективы делает саму икону, а точнее – изображенное на ней, не просто созерцающим, но и действующим лицом, поэтому икона, наряду с информативной, выполняет еще одну, наиболее важную функцию – преобразовательную. Согласно замечанию Г.С. Колпаковой, икона является источником «реального воздействия на окружающий исторический мир благодатной божественной энергией ... с целью его преобразования»⁵⁴³. «Сикстинская Мадонна» написана при использовании главного элемента византийской иконографии – обратной перспективы, и все же иерографический аспект композиции нивелируется внутренним содержанием полотна. Действительно, творение Рафаэля «художественно пленяет и покоряет»⁵⁴⁴ Верховенского-старшего. Однако эстетическим впечатлением

⁵⁴² *Статкевич И.А.* Проекция и интерпретация в структуре художественного произведения // Вестник БГУ. № 6, 2010. С. 3.

⁵⁴³ *Колпакова Г.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб. Азбука–классика, 2004. С. 11.

⁵⁴⁴ *Булгаков С.Н.* Две встречи. С. 396.

дело и ограничивается. В Мадонне Рафаэля сочетаются наличие теологического сюжета-парадигмы и одновременное отсутствие иконической природы образа Богоматери и Младенца Христа. Именно это обстоятельство так возмущало отца С. Булгакова, распознавшего «нечистоту, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»⁵⁴⁵. Интересно, что «Дневник 1867 года» Анны Григорьевны косвенно подтверждает наши размышления. К примеру, она заносит в дневник эпизод, свидетелем которого сала чета Достоевских в Дрезденской галерее: «(Забыла: у Мадонны Рафаэля был какой-то иностранец, может быть грек, армянин или француз, который, видимо, восхищался Мадонною, то вскакивал и подбегал к картине, то складывал руки на груди, то опускал голову, то тяжело вздыхал. Наконец, встал, посмотрел еще раз поближе и быстро ушел из комнаты.)»⁵⁴⁶. Аффектация, восхищение картиной Рафаэля как бы препятствуют тихой молитве и созерцанию образа, что само собой предполагает икона. Кроме того, посещая православный храм преподобного Симеона Дивногорца в Дрездене, Анна Григорьевна заносит в дневник следующий комментарий: «Образ богоматери на правой стороне иконостаса взят с Мадонны Рафаэля (что Федя очень не одобряет)»⁵⁴⁷. Достоевский, восхищаясь «Сикстинской Мадонной», созерцая в конце жизни полотно Рафаэля в «глубоком умилении»⁵⁴⁸ и «молитвенном настроении»⁵⁴⁹, противился, однако, тому, чтобы ей воздавалось религиозное почитание. Н. Нейчев пишет: «Достоевский проявлял к готическому храму и рафаэлевой Мадонне (и вообще к культуре Ренессанса) эстетическую, а к иконе и православному храму религиозную интенциональность – их ни в коем случае нельзя путать»⁵⁵⁰. Отметим также следующее: Образ Богоматери, не

⁵⁴⁵ Там же. С. 393.

⁵⁴⁶ Достоевская А.Г. Дневник 1867 года. С. 15.

⁵⁴⁷ Там же. С. 24.

⁵⁴⁸ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 378.

⁵⁴⁹ Там же.

⁵⁵⁰ Нейчев Н. Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. С. 39.

имеющий в основе своей иконической природы, с одной стороны, не может быть объектом молитвенного почитания, а с другой – не может оказать решительного религиозного воздействия на зрителя посредством освящающей благодати.

Возможно, именно поэтому восприятие образа Мадонны Степаном Трофимовичем находится исключительно в эстетической плоскости. Отрицающий христианскую веру (10, 33), именующий себя язычником (10, 33), Верховенский-старший никак не может созерцать в Мадонне Рафаэля Богоматерь с Божественным Младенцем Иисусом. На протяжении всего романа герой пребывает в состоянии духовной летаргии – забвении и бездействии, и вовсе не «Сикстинская Мадонна» провоцирует Степана Трофимовича пробудиться и радикально изменить свою жизнь. Анабиоз (др.-греч. ἀνα-βίωσις, «возвращение к жизни, воскрешение») Верховенского осуществляется благодаря Русской Богоматери и Русской мадонне, находящихся в концептуальной и идеологической оппозиции католической Мадонне Рафаэля Запада.

Катастрофа на празднике, организованном губернатором фон Лембке, неприятие публикой его «последнего слова» (10, 372), оказали серьезное влияние на Степана Трофимовича. Еще во время выступления он, по свидетельству хроникера, придя в состояние «совершенного исступления» (10, 372), «визжал без толку и без порядку» (10, 373) и, в конце концов, истерически зарыдал (10, 372). Сумасшедший вид (10, 374) Верховенского, возбужденное и экспрессивное поведение, а также проклятие в адрес нигилистов и утилитаристов – все это говорит о том, что сам Степан Трофимович глубоко, по-настоящему переживал происходившее, ужасаясь «апофеозу бесовского разгула»⁵⁵¹, свидетелем которого он стал. Однако ни в речи, ни в поведении Верховенского мы не обнаруживаем покаянного

⁵⁵¹ Кихней Л.Г., Темиришина О.Р. «Достоевский и бесноватый...»: рецепции Ф.М. Достоевского в «Поэме без героя» Анны Ахматовой и механизмы создания полигенетичной цитаты // Новый филологический вестник. № 1 (60), 2022. С. 139.

подтекста – искреннего сожаления о том, что именно он, Степан Трофимович, своими воззрениями и своим двойственным, противоречивым образом жизни, спровоцировал появление в России бесов. Это осознание, согласно сюжетному замыслу романа, приходит позже, когда герой отправляется, по собственному выражению, «искать Россию» (10, 412).

В художественном мире «Бесов», Мадонна Рафаэля, как предмет восхищения Верховенского, символически отражает актуальное духовное состояние персонажа, языческое и, в перспективе, человекобожеское мироощущение которого предельно четко эксплицировано в берлинской поэме Степана Трофимовича. М.М. Дунаев совершенно верно указывает на тот факт, что «идея замещения Бога человекобожием в романном пространстве впервые возникает ... при пересказе несуразной поэмы старика Верховенского»⁵⁵² в самом начале романа. В сюжете последней сцены присутствуют три опорных точки: атлеты, достраивающие Вавилонскую башню, Олимп, сбегаящий «в комическом виде» (10, 10) и человечество, завладевающее его местом и начинающее «новую жизнь с новым проникновением вещей» (10, 10). Античная мифологема, использованная здесь Степаном Трофимовичем, является заведомой условностью — пафос поэмы направлен именно против библейского Бога. Внимание читателя должны также привлечь два следующих обстоятельства. Во-первых, мы узнаем, что за год до начала романного действия Верховенский-старший в беседе с хроникером возмущается замечанием последнего о «совершенной невинности» (10, 10) поэмы. Во-вторых, позднее оказывается, что это произведение, без ведома автора, печатают и публикуют за границей в одном из революционных сборников (10, 10). И однако же это обстоятельство вовсе не огорчает Верховенского-старшего, наоборот, «он чуть не спал с экземпляром доставленного ему сборника, а днем прятал его под тюфяк и

⁵⁵² Дунаев М.М. Православие и русская литература. Т. 2. URL: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-i-chast-2-dunaev/16> (Дата обращения: 17.11.2023).

даже не пускал женщину перестилать постель» (10, 10). Эта малозначимая и даже анекдотическая деталь, оказывается важным идентификатором духовного состояния Степана Трофимовича. Ценитель прекрасного, поклонник Мадонны Рафаэля, «язычник» (10, 33) Верховенский оказывается прямым соучастником революционного заговора, духовным родителем богоборцев–бесов.

Однако мотивом человекобожия антикатолический дискурс «Сикстинской Мадонны» в романе не исчерпывается. В романном измерении «Бесов» Достоевский выстраивает концептуально значимую оппозицию, которую можно обозначить следующей формулой: Мадонна / Богородица – русская мадонна. Под «русской мадонной» мы подразумеваем Софью Матвеевну Улитину, персонажа, сыгравшего решающую и, пожалуй, самую важную роль в судьбе Степана Трофимовича Верховенского. На наш взгляд, событие последних дней жизни Верховенского-старшего могут быть осмыслены во всей глубине лишь в контексте изначально заданной Достоевским евангельской парадигмы повествования. В свою очередь, именно новозаветная терминология оказывается предельно точным инструментом анализа душевного и духовного состояния героя.

К примеру, выше нами было отмечено отсутствие покаянной темы в речи Степана Трофимовича на празднике. Одновременно с этим, неожиданно резкая и агрессивная реакция публики потрясает Верховенского. Степан Трофимович переживает то, что евангелист Матфей в рассказе об Иуде обозначает глаголом «μεταμέλομαι» (Мф. 27:3), т.е. чувство глубокого разочарования и сожаления от того, что ему не удалось примириться с молодым поколением и убедить его в ошибочности радикальных нигилистических воззрений (10, 372-373). Однако, состояние духовного потрясения, в деталях описанное хроникером, еще не тождественно покаянию. Нравственное перерождение Степана Трофимовича, согласно замыслу Достоевского, могло состояться лишь на русской «почве», в

единении с русским народом и его верой. В автокомментариях писателя к роману читаем: «нравственность хранится только у русского народа, ибо у него православие» (11, 179). И, далее: «православие заключает в себе образ Иисуса Христа. Христос – начало всякого нравственного основания» (11, 185). Встреча Степана Трофимовича со Христом должна была состояться через русское православное крестьянство, о котором Достоевский напишет в конце жизни следующее: «оно лишь носитель Христа, на него одного и надеется. Народ наш назван крестьянином, то есть христианином» (26, 325).

Переход от «μεταμέλομαι» к «μετάνοια», т.е. подлинному покаянию как «перемене ума», происходит в Степане Трофимовиче на русской «почве» благодаря встрече с вдовой-книгоношей Софьей Матвеевной Улитиной. Исследователи отмечают теофанический аспект встречи, говоря о Софье Матвеевне как о «проводнике высшей Истины»⁵⁵³, в лице которой к потерявшему Степану Трофимович обращается Сам Бог⁵⁵⁴. Образ Софьи Матвеевны исполнен глубочайшего символизма, как на уровне имени, так и на уровне ее профессии, слов и поступков. Акцентирование идеи о божественном посланничестве осуществляется в удвоении и как бы «усиливается» в имени (греч. Σοφία – «Премудрость Божия») и отчестве персонажа (евр. *Матθαιός* – «дар Яхве», «дар Божий»). Книгоношество и распространение Священного Писания в евангельской проекции прочитывается как реализация миссии женского апостолата, в чем, опять-таки, фигурирует идея посланничества (др.-греч. ἀπόστολος – «посол, посланник»). Кенотический образ вдовы-книгоноши передан через описание ее внешнего вида и поведения: «очень скромная на вид, одетая по-городскому, в темненькое платье и с большим серым платком на плечах» (10,

⁵⁵³ *Габдуллина В.И.* Архетипический мотив «Договора с дьяволом» в романах Ф. М. Достоевского: «Богоотметное Писание» // Проблемы исторической поэтики. № 10, 2012. С. 139.

⁵⁵⁴ *Касаткина Т.А.* Софиология Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах №17. М., 2003. С. 77.

486), она обращается к Степану Трофимовичу «тихим женским голосом» (10, 486). В образе Софье Матвеевны отчетливо «звучит» также и мариологическая тема. И. Садаеси и Т.А. Касаткина указывают на то, что в православной традиции София ассоциируется с Богородицей, заступницей перед Богом за грешников⁵⁵⁵. Весьма показательна в этом аспекте сцена в бричке на пути в Спасов. Находясь в лихорадочном состоянии, Степан Трофимович видит во сне угрожающее ему inferнальное существо, «какую-то раскрытую челюсть с зубами» (10, 492). В страхе и в поиске защиты он хватается за руку Софьи Матвеевны, боясь, что она его покинет (10, 492). Защита от злых сил символически соотносит и сближает образ Софьи Матвеевны с образом Богородицы Оранты (лат. «Oranta» – «Молящая»), Молитвенницы и Заступницы православных христиан. Именование Софьи Матвеевны Степаном Трофимовичем на французский лад «дамой» (10, 436;488), в свою очередь, корреспондирует с итальянским аналогом вежливого обращения к женщине «мадонна» (итал. «madonna» – «моя госпожа»). Подчеркнем, что обе формы обращения применялись в Средние века к Богородице⁵⁵⁶, в честь которой во Франции и Италии возводились такие известные храмы и соборы, как, например, Нотр-Дам-де-Пари (XII) или Мадонна-дель-Орто (XIV). Наименование «почтенной женщины» (10, 251) Софьи Матвеевны «дамой» духовно возвышает ее, выводит ее за рамки повседневной действительности. Вместе с тем именование Богородицы «мадонной», особенно в культурном контексте Ренессанса, является, в той или иной степени, актом профанации и десакрализации святыни. На это обстоятельство указывает Г.С. Померанц: «Мадонна достаточно перекликается с культом дамы. Она не вне светской культуры, не вне

⁵⁵⁵ Садаёси И. Славянский фольклор в произведениях Ф. М. Достоевского: «Земля» у Достоевского: «Мать сыра земля» – «Богородица» – «София» // Japanese contribution to the ninth international congress of slavists. Kiev; Tokio, 1983. С. 80–81; Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: Серебряный век, 2004. С. 372–380.

⁵⁵⁶ См.: Ветловская В.Е. Pater Seraphicus // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 5. Л.: Наука, 1983. С. 169–170.

отношений мужчины и женщины, а как бы на земном небе»⁵⁵⁷. Кроме того, уже сам факт подобного наименования «оставляет открытым вопрос о богословской идентичности поименованного лица»⁵⁵⁸. Интересно, что в главе «Последнее странствование Степана Трофимовича» отсутствует какое-либо упоминание о Мадонне Рафаэля. Это забвение Мадонны не случайно и знаменует, по мнению О.А. Богдановой, переход Степана Трофимовича из сферы «человечности» в сферу «спасения» и «обожения», отступление от гуманистического любования Мадонной Рафаэля и предание себя подлинно спасающей христианской Красоте Богоматери⁵⁵⁹. Богородица фигурирует в романе сразу в нескольких измерениях: визуальном, пространственно-временном и мистическом. Иконы Богоматери своим благодатным присутствием освящают город (10, 252), дома людей, например, Марьи Тимофеевны Лебядкиной (10, 214), или же простой деревенской бабы, в избе которой умирает Верховенский-отец (10, 492). Церковь Рождества Пресвятой Богородицы (10, 252), Ефимьевский Богородский монастырь (10, 263), а также Богоявленская и Вознесенская улицы города (10, 433), в пространственном отношении созидают священную топографию России. Богородичная тема присутствует в романе также и во временном срезе: провокации и преступления бесов-заговорщиков (осквернение иконы Богоматери, праздник в пользу гувернанток, пожар в Заречье) осуществляются накануне или же после праздников Рождества и Покрова Пресвятой Богородицы. Е.А. Гаричева констатирует: исторически в сознании русского православного народа «Россия считалась уделом Пресвятой Богородицы. Вместе с Православием Русь от Византии переняла веру в заступничество Пресвятой Богородицы»⁵⁶⁰. Однако святость Русской земли

⁵⁵⁷ Померанц С.Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 138.

⁵⁵⁸ Аверинцев С.С. «Цветики милые братца Франциска»... С. 99.

⁵⁵⁹ Богданова О.А. Спасет ли мир Красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского // Новый филологический вестник. № 1(28), 2014. С. 50.

⁵⁶⁰ Гаричева Е.А. Ф.М. Достоевский о преобразении личности в романе «Бесы» // Знание. Понимание. Умение. № 3, 2008. С. 152.

обуславливалась не только внешними сакральными атрибутами. Богородица, как говорит Марья Тимофеевна, есть «великая мать сыра земля» (10, 116), и, прежде всего, русская земля. Особое присутствие Христа и Богородицы в русской истории, в котором был убежден Достоевский, освящали Россию изнутри ее самой. Именно поэтому спасение Степана Трофимовича осуществляется на русской почве и при участии Богоматери, Заступницы «христоликой России»⁵⁶¹.

«Сотериологическим обострением»⁵⁶² фабулы романа «Бесы» становится, как и в «Преступлении и наказании», чтение Евангелия. Впервые за прошедшие тридцать лет (10, 486) Степан Трофимович, уже на пороге смерти, обращается к Священному Писанию. Именно оно раскрывает герою суть, метафизическое основание произошедшей в его жизни катастрофы. Однако, еще до чтения Апокалипсиса и Евангелия от Луки, Верховенский-отец в полуобморочном состоянии совершает поступок, который и является проявлением подлинной евангельской *μετάνοια*: «Часам к трем пополуночи ему стало легче; он привстал, спустил ноги с постели и, не думая ни о чем, свалился пред нею на пол. Это было уже не давешнее коленопреклонение; он просто упал ей в ноги и целовал полы ее платья...» (10, 495-496). Степан Трофимович, «столь заботящийся о красоте и о строгости форм в сношениях с друзьями» (10, 377), именно в полузабытьи, «не думая не о чем», совершает, возможно, самый важный поступок в своей жизни. Искреннее покаянное движение души воплощается не в эстетически выразительном коленопреклонении (рыцаря перед дамой), а в падении «в ноги» Софье Матвеевне (земной поклон). Далее Верховенский сообщает: «Я вам давеча всё налгал, – для славы, для роскоши, из праздности, – всё, всё до последнего слова, о негодяй, негодяй!» (10, 496). Чуть позже Степан Трофимович, резюмируя итог своей жизни, признается в своем главном грехе: «Друг мой,

⁵⁶¹ Палибрк В. Парадигма постмодерна в романе «Бесы» Ф. М. Достоевского // Христианское чтение. № 6, 2016. С. 184.

⁵⁶² Там же. С. 185.

я всю жизнь мою лгал. Даже когда говорил правду. Я никогда не говорил для истины, а только для себя, я это и прежде знал, но теперь только вижу...» (10, 497).

Раскаяние Степана Трофимовича может быть осмыслено сразу в двух аспектах. Поскольку префикс «мета» «может быть истолкован не только в пространственно–временном аспекте, но и в значении "сообща", "совместно"»⁵⁶³, понятие μετάνοια означает не только «перемену ума», но и «совпадение ума в самом себе»⁵⁶⁴. Это филологическое уточнение, базирующееся на терминологическом аппарате аристотелевской философии, имеет релевантное значение для понимания романа «Бесы». Раскаяние Степана Трофимовича является не только радикальным переосмыслением жизни и осуждением того зла, что он совершил напрямую или косвенно, оно знаменует также возвращение Верховенского-старшего к самому себе, преодоление внутренней раздвоенности и обретение цельности. Примечательно, что Степан Трофимович, прослушав евангельский рассказ об исцелении гадаринских бесноватых (Лк. 8:32-35), уподобляет самого себя евангельским бесам, злым духам, вошедшим в свиней: «Это мы, мы и те, и Петруша... et les autres avec lui, и я, может быть, первый, во главе, и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога, потому что нас только на это ведь и хватит» (10, 499). Свиньи фигурируют сразу в нескольких евангельских сюжетах, в том числе в известной притче о блудном сыне (Лк. 15:11-32). Духовно умерший, распутный человек, он, расточив свое имение, стал пасти свиней вдали от родного дома. В притче сказано, что, в условиях начавшегося голода, он был бы рад «наполнить чрево своё рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему» (Лк. 15:16). Лишь дойдя до такого плачевного, унижительного

⁵⁶³ Романенко Ю.М. Метафизическое значение понятия «метанойа» // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. / Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г.) СПб.: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. С.36.

⁵⁶⁴ Там же. С. 36.

состояния, блудный сын «приходит в себя» (εἰς ἑαυτὸν δὲ ἔλθων), т.е. осознает и преодолевает греховную раздвоенность, возвращается к самому себе из греховного забвения, метафизического блуда в смысле заблуждения и уклонения от правильного пути. Герой притчи в раскаянии возвращается к отцу и во вновь обретенных семейных узах обретает Бога и самого себя.

Архетипический мотив блудного сына или кающегося грешника, воплощенный в образе Степана Трофимовича⁵⁶⁵, масштабируется писателем и соотносится с историческими судьбами России. Мотивема μετάνοια как «перемены ума» и «возвращения к себе» корреспондирует с религиозно-политическими положениями идеологии почвенничества, обозначенными Достоевским в черновых набросках к роману: «Чтоб сохранить Иисуса, т. е. православие, надо переее всего сохранить себя и быть самим собою. Только тогда будет плод, когда сберется и разовьется дерево; и потому России надо: проникнувшись идеей, какого сокровища она одна остается носительницей, свергнуть иго немецкое и западническое и стать самой собою с ясно сознанной целью» (11. 186). Эти слова, принадлежащие Ставрогину, в полной мере отображают воззрения Достоевского на Россию, православие и русскую судьбу.

Забвение «Сикстинской Мадонны» Степаном Трофимовичем на пороге смерти, отмеченное О.А. Богдановой, вписывается в общий идейный конструкт мотивемы «возвращения к себе», реализованной в образе Верховенского-отца. Либерал–западник и самовлюбленный эстет, Степан Трофимович в финале романа оборачивается кающимся русским странником, обретшим единение с Богом и русским народом через общение с русской мадонной – Софьей Матвеевной Улитиной, вдовой-книгоношей и посланницей Богородицы. «Сикстинская Мадонна», почитание которой сочеталось в Степане Трофимовичем с языческими и человекобожескими

⁵⁶⁵ См.: Габдуллина В.И. Архетипический мотив «Договора с дьяволом» в романах Ф. М. Достоевского: «Богоотметное Писание» // Проблемы исторической поэтики. № 10, 2012. С. 133–142.

тенденциями, уступает место смиренному принятию Христа⁵⁶⁶ и тому удивительному по глубине мысли *profession de foi* (10, 505-506), который излагает Верховенский-отец накануне смерти. Концептуальная оппозиция Мадонны Рафаэля Богородице и русской мадонне Софье Матвеевне, на наш взгляд, вписывается в характерную для послекаторжного творчества Достоевского лейттему противостояния Запада и России, в том числе в ее религиозно-конфессиональном, антикатолическом аспекте. При этом, восхищение Достоевским «Сикстинской Мадонны» в жизни нисколько не противоречит той амбивалентной проблематике полотна, которую автор конструирует в романе «Бесы». Данное утверждение базируется на выявленном советским литературоведом Б.О. Корманом разграничении значений автора как реально существующего человека, как носителя концепции произведения, а также как рассказчика и повествователя⁵⁶⁷.

Завершая концептуальный анализ содержания полотна Рафаэля и его влияния на судьбу Степана Трофимовича Верховенского, следует еще раз подчеркнуть особую сюжетно-композиционную и идейную важность живописного дискурса романа «Бесы». «Сикстинская Мадонна» носит на себе отпечаток ренессансной двусмысленности: внешне христианский сюжет таит в себе соблазн человекобожия. Такая двойственность и амбивалентность, противопоставляя полотно Рафаэля иконе с ее однозначным сакральным содержанием, коррелирует с внутренней раздвоенностью Верховенского-отца, в некотором смысле программируя духовное забвение героя. Вместе с тем путь от Мадонны Рафаэля к русской «почве» и Богородице через *μετάνοια* «выстраивает» не только жизненный путь Степана Трофимовича, но и является своеобразным указанием на дальнейшую траекторию развития России, обретения ею духовной независимости и самостоятельности по отношению к Западу. Как верно

⁵⁶⁶ «Он исповедовался и причастился весьма охотно» (10, 504)

⁵⁶⁷ *Кривонос В.Ш.* Б.О. Корман и М.М. Бахтин: спор об авторе // Новый филологический вестник. № 1, 2005. С. 2.

отмечает О.И. Сыромятников, третий роман «великого Пятикнижия» явился результатом «художественного синтеза двух основных идей писателя, постоянно присутствующих во всем его творчестве: идеи личного спасения человека и идеи исторического предназначения России - русской идеи»⁵⁶⁸.

«Мертвый Христос» Гольбейна и «Мадонна» Рафаэля в совокупности представляют собой наиболее яркий пример живописного экфрасиса в творчестве Достоевского. Однако – вовсе не единственный. В 1876 году в ноябрьском выпуске «Дневника писателя» Достоевский публикует повесть под названием «Кроткая». В основе сюжета произведения заложен мотив палача и жертвы, отразившийся в психологическом конфликте–противостоянии деспота–мужа и жертвы–жены⁵⁶⁹. Примечательно, что в рукописных материалах фигурирует иной вариант названия повести – «Запуганная» (24, 326). Несчастливая семейная жизнь сорокалетнего мужчины и молодой шестнадцатилетней девушки, ее трагический финал запрограммированы образом мыслей и моделью поведения Закладчика-ростовщика, мужа Кроткой. Изначально он предстает перед читателем как человек ожесточенный жизнью и затаивший обиду на общество, а потому внутренне заряженный злобой и ненавистью к окружающим. В основе всех поступков персонажа заключена «подпольная» жажда доминирования, того, что Ф. Ницше назовет «волей к власти» (нем. «*der Wille zur Macht*»). Не имея возможности отомстить обществу за пережитые страдания, Закладчик выбирает в качестве своей жертвы Кроткую и именно мотив мщения лег в основание заключенного с нею брака. В набросках к повести Закладчик именуется себя «мелким тираном» (24, 328) и «деспотом» (24, 328), тем самым раскрывая перед читателем свою «подпольную» сущность. Собственно говоря, содержание повести вращается вокруг «подполья» Закладчика и разворачивается из него. Г.А. Шпилевая, В.А. Бондаренко и О.А. Горбачевич свидетельствуют «о тяготении Достоевского к художественному: к

⁵⁶⁸ Сыромятников О.И. Антихрист в романе Ф. М. Достоевского «Бесы». С. 114.

⁵⁶⁹ Гроссман Л. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1965. С. 514.

психологизму, стремлению разгадать тайны внутреннего мира преступника, мотивацию девиантного поведения»⁵⁷⁰. Это определение авторского подхода применимо и к повести «Кроткая». Навязчивое стремление героя к господству и доминированию является ничем иным, как проявлением патологической агрессии с признаками садистского насилия. Однако психопатологические наклонности персонажа не делают из него сумасшедшего и, что важнее, не снимают с него бремени моральной ответственности за совершенное злодеяние. Достоевский сознательно делает акцент именно на духовно-нравственном измерении поступков героев, избегая тем самым обозначенной позднее В. Франклом фрейдистской тенденции к «психологизаторству»⁵⁷¹. Психологизм автора «Кроткой» не становится тождественным психологизаторству. Согласно Достоевскому, первопричиной последовавшей трагедии является та фундаментальная черта характера, которую мимоходом сам в себе обозначает Закладчик. Эта черта одновременно служит мотивом к психологическому и нравственному насилию над Кроткой: «Я всё молчал, и особенно, особенно с ней молчал, до самого вчерашнего дня, – почему молчал? А как гордый человек» (24, 14). Гордость, а точнее гордыня, имперсонализирует героя-человека, превращая его лишь в носителя идеи власти. Кроме того, в глазах лишенного подлинной человечности Закладчика остальные люди также утрачивают свое человеческое достоинство, становясь лишь предметами и вещами его жизненного пространства. М.М. Бахтин очень точно определяет такой подход к человеку как «овеществляющее обесценивание»⁵⁷². Главным объектом подобного «овеществления» и стала Кроткая. Примечательны в

⁵⁷⁰ Шпилевая Г.А., Бондаренко В.А., Горбачев О.А. К вопросу о нарративных стратегиях Ф. М. Достоевского, Н. М. Соколовского, А. П. Чехова (тюрьма, ссылка и каторга в документальной и художественной литературе второй половины XIX века) // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. № 2, 2021. С. 66.

⁵⁷¹ Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. С. 29–35.

⁵⁷² Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. С. 74

этом смысле слова, обращенные Закладчиком к супруге в момент ложного примирения: «"больше я ничего, ничего не спрошу у тебя, - повторял я поминутно, - не отвечай мне ничего, не замечай меня вовсе, и только дай из угла смотреть на тебя, обрати меня в свою вещь, в собачонку..."» (24, 28). Желание стать «вещью» Кроткой является лишь обратной проекцией собственной программы по «овеществлению» жены, превращению ее в подручный материал. Именно такую цель изначально и ставил перед собой Закладчик: «я видел ясно, что друга надо было приготовить, доделать и даже победить» (24, 24).

В отношениях с Кроткой Закладчик упивается «ощущением неравенства» (24, 13), «идеей об ее унижении» (24, 25) и демонстрацией собственного безраздельного могущества. Жесткая и агрессивная, а по сути садистская риторика в отношении Кроткой, фиксирует не только внутреннее желание Закладчика поработить и «овеществить» жену, но и обожествить самого себя в ее глазах, стать объектом ее поклонения: «Я хотел, чтоб она стояла предо мной в мольбе за мои страдания – и я стоил того» (24, 14); «я уже раздавил ее моею готовностью принять смерть и у ней теперь может дрогнуть рука» (24, 21); Я встал с постели: «я победил, – и она была навеки побеждена!» (24, 22); «А женщина любящая, о, женщина любящая – даже пороки, даже злодейства любимого существа обоготворит» (24, 15–16). Мотив богоподмены и человекобожия, пусть и в такой неявной, «свернутой» форме, составляет важнейший смысловой пласт повести «Кроткая». «Мелкий тиран» и духовный деспот становится богом-демиургом, творящим собственный домашний микрокосм и управляющий им по своему усмотрению. При этом страдания Кроткой входят в замысел злого божества: «мучил всех, и ее за то мучил, и на ней затем и женился, чтобы ее за то мучить» (24, 30). Обращает на себя внимание та форма наказания, которую избирает Закладчик – молчание. Даже когда муж внешне прерывает молчание он, на самом деле, продолжает пребывать в состоянии

перманентного монолога. В этом проявляется антихристианская природа происходящего. Британский библиист Д. Кинлоу, раскрывая содержание христианского учения о Боге-Троице, пишет: «Бог един, но не один. Внутри этого единства присутствует другой, которого можно назвать Словом, а значит внутренняя жизнь Бога — это беседа или диалог. В начале был Бог и его Слово. Поэтому творение начинается с общения»⁵⁷³. Если христианство постулирует диалогичную природу мироздания и человека, то Закладчик, наоборот, закрывается в себе и постулирует себя как самодостаточную монаду, обращенную внутрь себя, но при этом требующую от других бесприкословного подчинения и поклонения. В отсутствие диалога жизнь Закладчика и Кроткой становится мучительным «одиначеством вдвоем».

В черновых набросках к повести фигурирует следующая запись: «Когда я обвенчался, я ввел ее в дом, гордясь своим превосходством. Портрет папы, в Эрмитаже» (24, 330). Первая часть является прямой речью Закладчика, а вторая – ремаркой автора. Насколько нам известно, эта заметка Достоевского до сих пор оставалась вне поля зрения исследователей–достоевистов. А между тем, в контексте концептуального замысла «Кроткой» и его сюжетного воплощения, авторская ремарка может представлять особый интерес. В 1870-е гг. в Эрмитаже одновременно находилось два известных папских портрета – головной портрет папы Иннокентия X (1650) кисти испанского художника Диего Веласкеса и портрет папы Климента IX (ок. 1669) авторства К. Маратта. Исходя из этого факта комментаторам Полного собрания сочинений Ф.М. Достоевского представлялось трудным «сказать определенно, какой именно портрет папы имел в виду Достоевский» (24, 394). Однако, на наш взгляд, никакой сложности в данном вопросе нет. Портрет Маратта, несмотря на виртуозность художественного исполнения, не несет в себе той психологической нагрузки, какую в избытке имеет головной портрет

⁵⁷³ Кинлоу Д. Начнем с Христа. Новый подход к богословию. М.: Издательство ББИ, 2018. С. 22.

понтифика Иннокентия X. Великолепный парадный портрет папы Климента IX, в этом смысле, отступает на второй план по сравнению с признанным шедевром мировой живописи – портретом Иннокентия X. Полагаем поэтому, что внимание Достоевского привлек именно холст Веласкеса. Согласно немецкому историку К. Джусту, головной портрет понтифика, ныне находящийся в экспозиции Национальной галереи искусств в Вашингтоне (США), представляет собой «вдохновенную копию»⁵⁷⁴, выполненную с другого полотна Веласкеса – полного портрета папы Иннокентия X (1650), и по сей день экспонируемого в галерее Дориа–Памфили в Риме (Италия). Известно, что Достоевский посетил Рим во время своего второго путешествия по Италии в 1863 году. «Римский след» в биографии и творчестве писателя подробно исследован Е.Г. Новиковой и А.В. Денисовой⁵⁷⁵. Однако, по всей видимости, он исключает знакомство Достоевского с полотном Веласкесом, поскольку для широкой публики палаццо Дориа–Памфили была открыта лишь в 1950 году. Тем не менее, писатель, как минимум, был знаком с копией портрета, находившейся в Эрмитаже.

Портрет папы Иннокентия X работы Веласкеса по праву считается «одной из вершин европейского реализма XVII века»⁵⁷⁶ и даже «одним из лучших произведений мирового портретного искусства»⁵⁷⁷. Искусствоведы сходятся во мнении о блестящем мастерстве исполнения полотна. Изображая папу Иннокентия X, Веласкес смог не только детально проработать портрет его «внешнего человека» (лицо, руки, парадное облачение), но и высветить «внутреннего человека» понтифика – индивидуальные черты лица римского первосвященника, его положение и, главное, устремленный на зрителя взгляд

⁵⁷⁴ *Justi C. Diego Velazquez and His Times. L.: H. Grevel & Co, 1889. P. 361.*

⁵⁷⁵ *Новикова Е.Г. Рим и Неаполь Достоевского // Достоевский и мировая культура. СПб., 2009. №26. С. 35–43; Денисова А.В. Рим в письмах Гоголя и Достоевского // Культура и текст. № 2 (41), 2020. С. 83–94.*

⁵⁷⁶ *Заболотская Н. Веласкес. URL: [https://dl.booksee.org/genesis/148000/115dd63df1eacbe26af3e270e72f40f8/as/\[Nadezhda_Sergeevna_Zabolotskaya\]_Velaskes\(BookSee.org\).pdf](https://dl.booksee.org/genesis/148000/115dd63df1eacbe26af3e270e72f40f8/as/[Nadezhda_Sergeevna_Zabolotskaya]_Velaskes(BookSee.org).pdf) (Дата обращения: 22.11.2023).*

⁵⁷⁷ *Левина И. Искусство Испании XVI–XVII веков. М.: Издательство «Искусство», 1966. С. 199*

передают психологический настрой и яркий темперамент наместника Христа. Полотно испанского художника до сих пор поражает зрителей своей внутренней динамикой. Искусствовед и художник Д. Русар пишет: «Чуть левее от себя я заметил Веласкеса. До сих пор ни один портрет, казалось, не привлекал меня так сильно. На мгновение у меня перехватило дыхание. Это было захватывающе. Папа, казалось, видел меня насквозь, и с таким выражением лица это немного сбивало с толку даже такого протестанта, как я!»⁵⁷⁸. Специалисты и обыватели выделяют, прежде всего, цепкий, напряженный, подозрительный и злобный взгляд понтифика, сосредоточенный на зрителе. Создается ощущение, что не столько зритель смотрит на папу, сколько сам папа пристально наблюдает и буквально следит за зрителем, не только видя, но и слыша его движения и речь (не случайно правое ухо папы так акцентировано Веласкесом). Как верно замечает М.Ю. Торопыгина, на полотне перед нами предстает «не мудрый старец, отвернувшийся от мира земного, но активно взаимодействующий с этим миром политик»⁵⁷⁹. Властный папа и хитрый политик, Иннокентий X мог быть жестоким по отношению к своим врагам. И.М. Левина сообщает о том, как в 1649 год во время очередной войны в Центральной Италии папские войска уничтожили итальянский город Кастро: «Папа приказал разрушить Кастро до основания, пройтись плугом по его территории, сравнять с землей и поставить столб с надписью: "Здесь был город Кастро"»⁵⁸⁰. Согласно дошедшему до нас преданию, увидев в 1650 году собственный портрет, написанный Веласкесом, папа воскликнул: «*troppo vero!*» – «слишком правдиво!», засвидетельствовав тем самым гениальную интуицию художника, сумевшего проникнуть во внутренний мир понтифика.

Какое же место занимал головной портрет папы Иннокентия X в замысле повести «Кроткая»? Комментаторы Полного собрания сочинений

⁵⁷⁸ *Rousar D. Analyse This – Velazquez's Innocent X.* URL: <https://www.sightsize.com/analyze-this-velazquezs-innocent-x/> (Дата обращения: 22.11.2023).

⁵⁷⁹ *Торопыгина М.Ю.* Веласкес. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 94.

⁵⁸⁰ *Левина И.* Искусство Испании XVI–XVII веков. С. 200.

Ф.М. Достоевского указывают на то, что знакомство с полотном, наряду с походами в театр и приобщением к шедеврам мировой литературы, должно было составить «"просветительскую" часть системы ростовщика» (24, 394). Однако, этот комментарий вовсе не разрешает вопроса о том, почему именно *эту* картину Достоевский планировал ввести в сюжет произведения? На наш взгляд, портрет папы должен был выполнять функцию «символической детали». Т.А. Касаткина поясняет значение «символической детали» в художественном мире Достоевского как «частности, через которую может быть "вывернут" наружу, явлен весь смысл целого ... это частность, подобная целому, хотя при этом целое и не равно своей части»⁵⁸¹. «Каждый эпизод оправдан, каждая деталь рассчитана»⁵⁸² – эти слова К.В. Мочульского как нельзя лучше характеризуют особенности структуры и композиции романов Достоевского. Исходя из тезиса о том, что мир, созданный писателем, «нуждается в тотальной интерпретации»⁵⁸³, мы предлагаем следующее объяснение места и функционального значения портрета Иннокентия X как детали–символа в повести «Кроткая».

На символическом уровне полотно Веласкеса корреспондирует с внутренним миром Закладчика также, как икона Богородицы сообщается с духовной конституцией Кроткой. И в образе Иннокентия X и в жизни ростовщика равным образом присутствует мотив уловки, обмана, «двойного дна», несоответствия внешнего поведения внутренней сущности персонажа. Говорящий сам за себя взгляд понтифика соотносится с «подпольным» характером Закладчика. Первоначально во взаимоотношениях с Кроткой он примеряет маску «благороднейшего из людей» (24, 12), однако уже вскоре эта маска спадает. Кроткая обманулась в своих надеждах, приняв Закладчика не за того, кем он на самом деле является. Об этом красноречиво говорит занесенная в черновые редакции повести реплика ростовщика: «Она вышла

⁵⁸¹ Касаткина Т. О творческой природе слова. С. 338.

⁵⁸² Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. С. 358.

⁵⁸³ Касаткина Т.А. Деталь–вещь. URL: <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/143/> (Дата обращения: 22.11.2023).

за меня как за освободителя. Но я принял холодно. Ложный расчет!» (24, 328). Следующий мотив, соединяющий запечатленного на портрете понтифика и персонажа повести, это мотив власти и превосходства, но не только. В злобном и угрожающем взгляде папы сквозит его деспотический характер. Сопоставляя мраморный бюст папы Иннокентия X работы Д.Л. Бернини (ок. 1650) и полотно Д. Веласкеса, американский исследователь В. Пири задается вопросом: «Действительно ли кроткий старик таил где-то в глубинах своего подсознания ту черту злобного высокомерия, которая сквозит из каждой поры отталкивающих черт этого мрачного лица? Как можно примирить эти два портрета – они оба бессмертные шедевры? Является ли это случай раздвоения личности? Возможно»⁵⁸⁴. «Кроткий старик» и, одновременно, высокомерный и злобный деспот, вводящий в заблуждение придворного скульптора Бернини и раскрывающийся (невольнo?) перед испанским художником – этот амбивалентный образ папы Иннокентия X как нельзя лучше отражает двойственность/раздвоенность Закладчика, противоречие между его «внешним» и «внутренним» человеком. А. Рина отмечает исходящее от полотна Веласкеса ощущение «властного присутствия», понтифик «не подчиняется зрителю, но ожидает, что мы подчинимся ему»⁵⁸⁵. И хотя эти слова сказаны о полном портрете папы Иннокентия X, они вполне могут быть отнесены и к его головному портрету. Пронзительный суровый взгляд понтифика пугает и завораживает. Не случайно же упоминавшийся К. Джустини приводит в своей книге «Диего Веласкес и его время» (1889) следующий отзыв о полотне: «Кто-то однажды заметил, что если пристально вглядываться в лицо изображенного на портрете человека, то оно настолько сильно врежется память, что даже

⁵⁸⁴ Pirie V. The Triple Crown, An Account of the Papal Conclaves. Innocent X (Pamfili) 1644–1655. URL: <https://www.pickle-publishing.com/papers/triple-crown-innocent-x.htm> (Дата обращения: 22.11.2023).

⁵⁸⁵ Arya R. Painting the Pope: An Analysis of Francis Bacon's Study After Velazquez's Portrait of Innocent X // Literature and Theology. 23 (1), 2008. P. 39.

может начать преследовать во снах»⁵⁸⁶. Мотив испуга, как известно – также один из центральных в повести «Кроткая». «Она была *запугана* еще в доме» (24, 328) – так Закладчик в черновом варианте повести отзывается о подростковых годах жизни, проведенных Кроткой у «беспорядочных теток» (24, 10). Возможно, что именно на эффект запугивания, окончательного подавления воли и рассчитывал ростовщик, предполагавший познакомиться Кроткую/Запуганную с творением Веласкеса. Однако, этими тремя мотивами (обман, власть, страх) значение картины в замысле повести не исчерпывается. Искусствоведы обращают внимание на предельно натуралистическое изображение лица понтифика: выпуклый лоб, мясистые щеки и нос, дряблые мешки под глазами, растянутый рот, пухлые губы, застывшие в двусмысленной полуулыбке – все эти элементы в сочетании с хищным взглядом 76-летнего папы формируют образ плотского и сладострастного человека. Предвосхищая появление старого сладострастника Федора Павловича Карамазова, Достоевский вводит мотив потаенного разврата в повесть «Кроткая». Вспоминая эпизоды общения с Кроткой в лавке, ростовщик говорит: «я тогда смотрел уж на нее как на мою и не сомневался в моем могуществе. Знаете, пресладострастная это мысль, когда уж не сомневаешься-то» (24, 10). Ощущение неравенства и в возрасте и в положении кажется ему «сладостным» (24, 13) и даже «очень сладостным» (24, 13). В черновых вариантах Достоевский обостряет и огрубляет мотив сладострастия, вкладывая в уста персонажа следующие слова: «Она вышла за меня как за освободителя. Но я принял холодно. Ложный расчет! (NB. Хотели продать.) Я принял холодно, но сам помышлял: вот буду в клубнике-то» (24, 328). Ростовщик с его «маркиз-де-садовским и клубничным» (19, 135) настроением в типологическом плане становится ближайшим предтечей Карамазова-отца с его похотливыми рассуждениями о соблазнении босоножек и мовешек (14, 125–126).

⁵⁸⁶ *Justi C. Diego Velazquez and His Times*. P. 356.

Таким образом, символическая корреляция между портретом понтифика и образом Закладчика осуществляется сразу в пяти направлениях: мотивы обмана, деспотического господства, страха и потаенного сладострастия взаимно пересекаются и дополняют друг друга, в совокупности образуя «внутреннего» человека как папы Иннокентия X, так и Закладчика. В этом смысле портрет папы, а точнее «главная идея его физиономии» (21, 75), схваченная Веласкесом, совпадает с настроением героя повести. Портрет папы римского оказывается сообразен ростовщику, а точнее – его подлинному «подпольному» Я. На наш взгляд, именно поэтому Достоевский и собирался изначально ввести портрет Веласкеса в качестве символической детали в сюжет «Кроткой». Несмотря на то, что в окончательной редакции повести живописный экфрасис отсутствует, анализ содержания полотна позволяет не только глубже понять замысел Достоевского, но и выявить имплицитное присутствие (анти)католического дискурса в повести.

Темы деспотизма, духовного насилия над человеком и стремления самопровозглашенного человекобога переформатировать человечество (в «Кроткой» – в лице главной героини) на свой лад, выступают в качестве концептуальной связки между рассмотренной выше повестью и притчей Ивана Карамазова «Великий инквизитор». В некотором смысле, повесть «Кроткая» является миниатюризированным вариантом «Легенды» в масштабах истории одной семьи. Примечательно наблюдение А.А. Медведева, согласно которому композиционное и сюжетное построение «Легенды» восходит к полотну великого мастера Возрождения Тициана Вечеллио «Динарий кесаря» (1516)⁵⁸⁷. Иллюстрируя евангельский сюжет искушения Христа фарисеями (Мф. 22:15-26; Мк. 12:17; Лк. 20:25), Тициан,

⁵⁸⁷ См.: Медведев А.А. «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Соловьевские исследования. № 3 (31), 2011. С. 79–90.

используя прием «выразительного контраста»⁵⁸⁸ между двумя фигурами, выявляет глубинный, метафизический подтекст конфликта (Бог и кесарь, святость и грех, добро и зло). В частности, А.Н. Тихомиров усматривает в образах персонажей контрастное противопоставление «одухотворенно интеллектуального и грубого, низменного»⁵⁸⁹. А.А. Медведев пишет: «Написанная в духе Достоевского - в духе постановки "последних вопросов" и столкновения религиозных и философских "пределов" – картина Тициана буквально воплощает видение Достоевским мира и человека»⁵⁹⁰. Контраст между Христом и фарисеем усиливается противопоставлением света и тьмы: свет падает на фигуру Иисуса Христа, а тень – на лицо фарисея. При этом Богочеловек Христос является как бы самостоятельным источником свечения, духовного сияния, что подчеркнуто крестчатым нимбом за главою Спасителя. Столкновение света, исходящего от Христа и фоновой густой темноты-тьмы вызывает в памяти строки из Евангелия от Иоанна: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Б. Бернсон полагает, что Тициан достигает вершин реалистического искусства во многом благодаря таким приемам, как применение светотени, а также изображение в картине замкнутого пространства, насыщенного светом и воздухом, сквозь которые проступают очертания предметов⁵⁹¹. Ясному и светлому образу Христа противопоставлен темный облик фарисея. Жилистые и грубые руки, крючковатый нос, а также серьга в ухе как деталь-символ формируют образ коварного и опасного человека. Выступление из-за среза картины (внезапно, как из-за угла), вкрадчивое полуобъятие, а также профиль фарисея без показа его глаз (и испытующего взгляда) лишь усиливают эффект надвигающейся угрозы.

⁵⁸⁸ Гнедич П.П. История искусств. Живопись. Скульптура. Архитектура. М.: Изд-во Эксмо, 2002. С. 403.

⁵⁸⁹ Тихомиров А.Н. Искусство итальянского Возрождения. М.: Издательство Академии Художеств СССР, 1963. С. 53.

⁵⁹⁰ Медведев А.А. «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства. С. 86.

⁵⁹¹ Бернсон Б. Живописцы итальянского Возрождения. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2006. С. 118.

Американский исследователь К. Нигрен, делая акцент на духовно-символической и этической интерпретации полотна, указывает также на возможный политико-идеологический подтекст картины⁵⁹². Заказчик полотна, герцог Феррары, Модены и Реджио Альфонсо I д'Эсте, де-юре папский вассал, в ходе Итальянских войн первой трети XVI столетия не раз вступал в вооруженный конфликт с Папским государством, из-за чего был даже отлучен от Церкви в 1510 году. Папа Юлий II объявил владения герцога отчужденными в пользу Церкви, однако поражение папских войск в битве при Полеселле (1509) помешало понтифику реализовать планы по ликвидации герцогства Феррары. Дипломатические маневры, участие в различных военных коалициях позволяли герцогу Альфонсо I сохранять независимость своего небольшого государства в условиях крайне нестабильной политической ситуации в Италии первой половины XVI столетия. По мнению ряда исследователей, полотно Тициана в контексте противостояния герцога с Папством призвано было утвердить политическую независимость Феррары отсылкой к библейскому авторитету через иллюстрацию изречения Христа о разделении властей⁵⁹³. А. Булгакова уточняет, что евангельские слова «воздайте Богу Богово, а кесарю кесарево» (Мф. 22:21) «являлись лозунгом в борьбе с римскими папами, пытавшимися вернуть давно уже утраченную власть над Феррарой, формально входившей в число папских владений»⁵⁹⁴. Интересно, что в рельефах Антонио Ломбардо, украшавших «мраморный кабинет» (итал. «studio di marmo») Альфонсо I д'Эсте в Виа Коперта, по мнению П.А. Алешина, также содержатся «намекы на политические события – трудности, испытываемые феррарским герцогом

⁵⁹² Nygren C. Jr. Titian's Christ with the Coin: Recovering the Spiritual Currency of Numismatics in Renaissance Ferrara // *Renaissance Quarterly*. Vol. LXIX, No. 2. 2016. P. 458.

⁵⁹³ Nygren C. Jr. Titian's Christ with the Coin... P. 458.

⁵⁹⁴ Булгакова А. Библейский сюжет с политическим подтекстом // *Мир искусств: Вестник Международного института антиквариата*. № 2 (18), 2017. С. 117.

в войне с папой Юлием II»⁵⁹⁵. Достоевский вряд ли знал об этом антипапистском подтексте полотна Тициана, однако, учитывая выявленную А.А. Медведевым внутреннюю связь «Динария кесаря» и «Легенды», политическая интерпретация картины обретает, на наш взгляд, особое звучание, тем более, что именно в претензии на светскую власть Достоевский видел главное заблуждение и преступление папства.

Отмечая агрессивный характер вторжения фарисея в пространство полотна, А.Б. Махов пишет: «Глядя на тициановское творение "Динарий кесаря", невольно ловишь себя на мысли, что грубо вторгающийся в картину фарисей способен заполнить собой всю плоскость изображения, не встань на его пути величественная фигура Христа»⁵⁹⁶. Заимствуя мотивы и живописные приемы Тициана, Достоевский в «Легенде» претворяет их «в саму поэтику произведения»⁵⁹⁷, формируя ее внутреннюю структуру. Эквивалентом наступающего и напирającego на Христа фарисея выступает великий инквизитор, сжатое и замкнутое пространство полотна Тициана соответствует темничной камере в притче Ивана Карамазова, а проиллюстрированный итальянским мастером новозаветный диалог Спасителя с оппонентом, посвященный тематике соотношения небесного и земного сопоставим с монологом-вопрошанием инквизитора. Однако, особое внимание следует уделить технике светотени. С.И. Фудель пишет, что уже в конце 1840-х годов Достоевский «осознал основной метод и своего мышления, и своего творчества: метод контраста, или светотени, метод двойного освещения»⁵⁹⁸. По мнению Фуделя в творчестве писателя прием светотени с особой силой преломился в концепции двойничества (Ставрогин/Отрепьев, Христос/инквизитор, Зосима/Ферапонт и пр.). В

⁵⁹⁵ *Алешин П.А.* Правители Феррары как покровители искусств. Рельефы Антонио Ломбардо для «алебастровых комнат» Альфонсо I д'Эсте // *Искусствознание*. № 1-2, 2015. С. 238.

⁵⁹⁶ *Махов А.Б.* Тициан. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 98.

⁵⁹⁷ *Медведев А.А.* «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства. С. 83.

⁵⁹⁸ *Фудель С.И.* Наследство Достоевского. С. 266.

применении к антикатолическому дискурсу писателя эта концепция проявляется в том, что Римско-Католическую Церковь Достоевский воспринимает не иначе, как темного двойника Церкви Православной, «непрекращающегося первохристианства, неизменяемого во веки веков»⁵⁹⁹. Персонификацией этого темного католического двойничества («римская идея») в художественном мире Достоевского является, прежде всего, великий инквизитор в поэме Ивана Карамазова, нападающий на Христа и претендующий на то, чтобы занять Его место в глазах человечества (человекобог).

⁵⁹⁹ Там же. С. 219.

3.3. ЛЕГЕНДА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ (ПО РОМАНУ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»)

Поэма Ивана Карамазова «Великий инквизитор», занимающая центральное место в архитектонике последнего романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879-1880), является не только кульминационной точкой всей антикатолической полемики писателя, но и, в некотором смысле, ее концептуальной *summa summarum*. Ф.И. Евнин справедливо возводит генезис поэмы к романам «Идиот» и «Бесы», а также к публикациям «Дневника писателя» 1876-1877-х гг., которые, по мнению советского исследователя, послужили «основным первоисточком "Легенды о великом инквизиторе"»⁶⁰⁰. Поэма Ивана Карамазова вбирает в себя и художественно претворяет главные положения антикатолической полемики Достоевского, персонифицируя их в образе Великого инквизитора. Апокалипсис и апостасия («Идиот»), человекобожие и всемирный клерикальный заговор («Бесы»), духовный деспотизм и стремление к абсолютной власти над человеком («Кроткая») – все эти мотивы вместе с общественно-политической аналитикой и оформившимися историософскими взглядами писателя подготовили появление Великого инквизитора в творческой вселенной Достоевского.

До сих пор исследователи расходятся во мнении относительно того, какое место занимает католическая тематика в сюжете и концептуальном содержании «Легенды». Для одних авторов католическая форма и обличье поэмы представляется несущественным или даже излишним. Н.А. Бердяев в статье «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (1918) пишет: «Католическая обстановка и обличье поэмы не существенны. И можно

⁶⁰⁰Евнин Ф. Достоевский и воинствующий католицизм 1860-1870-х годов... С. 32.

совершенно отрешиться от полемики против католичества»⁶⁰¹. Позднее подобный взгляд поддержит французский католический автор А. де Любак: «Не так уж важна обстановка, в которую поместил автор эту фигуру. Ведь Достоевский и в самом деле верил, как известно, что "римский католицизм" будто бы продал Христа за царство земное. Верование это, впрочем, поверхностное, снабдило писателя символом и не более того»⁶⁰². Современный российско-итальянский филолог и литературовед С. Капилупи, продолжая логику Бердяева и де Любака, выражает сожаление о том, что читатели часто улавливают в поэме лишь «самое поверхностное ее значение, то есть критику Римско–католической Церкви»⁶⁰³.

Другие авторы, наоборот, придают антикатолическому пафосу «Легенды» существенное и принципиальное значение. К примеру, протоиерей В. Зеньковский утверждал, что Достоевский «не случайно выбрал форму легенды для самой сосредоточенной и острой критики католической идеи как основы европейской культуры ... для него дело шло не об отдельных выражениях, не о точности формул, а о правильном отражении самого духа католичества, его идеи»⁶⁰⁴. Этой же позиции придерживался и Н.О. Лосский, полагавший, что посредством поэмы автор «Братьев Карамазовых» «хотел в художественной форме обличить искажение христианства, производимое если не всею католическою церковью, то некоторыми служителями ее или группою ее служителей»⁶⁰⁵. Срединную позицию занимают авторы, признававшие наличие в «Легенде» нескольких уровней смысла, включая такой важный, как антикатолический. Об этом, в частности, писал Р. Гуардини: «"Великий инквизитор" — это, несомненно,

⁶⁰¹ Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского М.: Т8RUGRAM, 2018. С. 35.

⁶⁰² Любак А. д. Драма атеистического гуманизма. М.: «Христианская Россия», 1997. С. 245.

⁶⁰³ Капилупи С.М. Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб., 2007. С. 177.

⁶⁰⁴ Зеньковский В., прот. Русские мыслители и Европа. С. 243–244.

⁶⁰⁵ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 354–355.

борьба против Рима; те же мысли и чувства всплывают и в других произведениях Достоевского, как только речь заходит о католичестве или в повествование вводится образ христианина-католика»⁶⁰⁶. Пообного взгляда придерживался и Г.С. Померанц, выделявший, среди прочего, антикатолический и антитоталитарный пласты «Легенды»⁶⁰⁷. Так или иначе, как верно замечает Т.И. Харитонов, сложность и разноплановость поэмы позволяют интерпретировать ее одновременно и как политический трактат, направленный против социализма и революции, и как богословское сочинение антикатолической направленности⁶⁰⁸. Именно поэтому версия, согласно которой Достоевский посредством «Легенды» одновременно бьет «по католицизму как ложному христианству и социализму как "безбожной революции"»⁶⁰⁹, является наиболее обоснованной, а потому и общепринятой. На наш взгляд антикатолический дискурс в «Легенде» не только не является случайным или побочным, но заключает в себе ключ к пониманию религиозного и историософского содержания поэмы. Проблема концептуального анализа антикатолического пласта «Легенды» заключается лишь в том, чтобы верно дефинировать позицию Достоевского-автора, не отождествив ее при этом с репликами и суждениями художественных персонажей. Именно на эту необходимость аккуратного интерпретационного подхода указывает Н.О. Лосский в работе «Достоевский и его христианское миропонимание» (1944): «нам предстоит сложная задача – определить характер и религиозные идеи сначала Великого Инквизитора, потом Ивана Карамазова и, наконец, попытаться найти мысли самого Достоевского»⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ *Гуардини Р.* Человек и Вера. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 130.

⁶⁰⁷ *Померанц Г.С.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. С. 80.

⁶⁰⁸ *Харитонов Т.И.* Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева // Социология власти. № 2, 2022. С. 98.

⁶⁰⁹ *Долинин А.С.* Последние романы Достоевского. М.–Л.: Советский писатель, 1963. С. 300.

⁶¹⁰ *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское миропонимание. С. 355.

О прототипах Великого инквизитора и источниках «Легенды» написано бесчисленное множество книг и научных исследований как отечественных, так и зарубежных авторов. В контексте антикатолической полемики поэмы выделим лишь некоторые, наиболее важные на наш взгляд, мотивы и образы, отразившиеся в «Легенде». Во-первых, следует обратить внимание на общий исторический фон поэмы, указанный Иваном: «действие у меня происходит в шестнадцатом столетии» (14, 224) «в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу божию в стране ежедневно горели костры...» (14, 226). При этом Карамазов, упоминая Реформацию, эту «страшную новую ересь» (14, 226), явившуюся в Германии, хронологически конкретизирует описываемое событие «Легенды». Этому же служит, по всей видимости, небольшая, но важная деталь при описании севильского аутодафе, совершившемся «в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи» (14, 226). XVI век, Реформация, испанская инквизиция, аутодафе в Севилье, присутствие короля при казни преступников – историческую канву поэмы Достоевский заимствует из книги американского ученого У. Прескотта «История царствования Филиппа Второго, короля испанского» (1837), находившейся в библиотеке писателя⁶¹¹. В главе «Протестантизм в Испании» Прескотт подробно освещает преследование испанских лютеран со стороны короля Филиппа II и Римско-Католической Церкви во второй половине XVI столетия. В январе 1558 года папа Павел IV прислал великому инквизитору Испанского королевства грамоту, уполномочивавшую последнего «судить и предавать казни всех подозреваемых в ереси, кто бы они ни были – епископы, архиепископы, дворяне, хотя бы короли и императоры»⁶¹². Испанские протестанты тайно печатали и распространяли лютеровский перевод Библии, в связи с чем

⁶¹¹ Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. С. 142.

⁶¹² *Прескотт В.* История царствования Филиппа Второго, короля испанского. В 2-х ч.: ч. 1. СПб.: Типография И.И. Глазунова и комп., 1858. с. 41.

Филипп II, согласуясь с папской грамотой, в том же 1558 году издал королевский указ, согласно которому все печатавшие, распространявшие или читавшие запрещенные книги подвергались сожжению. Инквизиция инициировала массовые аресты подозреваемых в ереси. В одной только Севилье, по сообщению У. Прескотта, «в первый день было арестовано восемьсот человек»⁶¹³. Подвергаясь мучительным пыткам, арестованные раскрывали имена своих единоверцев, раскручивая тем самым маховик гонений. В 1559 году во всех крупных испанских городах, в том числе Гренаде, Толедо, Барселоне и Севилье, при стечении народа состоялись торжественные *auto de fe* – казнь еретиков через сожжение на костре. 8 октября 1559 года в Вальядолиде еретики были казнены в присутствии короля Филиппа II. Прескотт обращает внимание на один весьма показательный эпизод. Когда испанского дворянина дона Карлоса де Сасо, приговоренного к смерти, вели на костер, он, оказавшись вблизи королевской галереи, воскликнул, обращаясь к монарху: «Зачем ты мучишь своих невинных подданных?», – на что последовал жесткий и бескомпромиссный ответ Филиппа II: «Если бы мой сын был еретик, я сам сложил бы костер, чтобы сжечь его!»⁶¹⁴. Этот ответ, по замечанию Прескотта, «достоин внимания историка»⁶¹⁵. Полагаем, что на него не мог не обратить внимания и русский писатель Достоевский. По сообщению американского историка, всего за десять лет репрессий и гонений испанский протестантизм был уничтожен на корню. Уже к 1570 году, пожертвовав жизнью нескольких тысяч своих подданных, Филипп «мог быть убежден, что на Пиренейском Полуострове нет поборников Лютера»⁶¹⁶.

Достоевский в «Легенде» соединяет два разных эпизода (гонения на протестантов в Севилье и казнь еретиков в присутствии монарха в

⁶¹³ Прескотт В. История царствования Филиппа Второго, короля испанского. В 2-х ч.: ч. 1. С. 43.

⁶¹⁴ Там же. С. 49.

⁶¹⁵ Там же. С. 49.

⁶¹⁶ Там же. С. 59.

Вальядолиде) в один. Также, на наш взгляд, поступает писатель и при моделировании образа Великого инквизитора. Известно, что одним из прототипов кардинала-инквизитора мог послужить для автора «Братьев Карамазовых» уже упоминавшийся нами карлистский претендент на трон Испании. В мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 год Достоевский, среди прочего, пишет: «Дон Карлос, родственник графа Шамбора, тоже рыцарь, но в этом рыцаре виден Великий Инквизитор. Он пролил реки крови ad majorem gloriam Dei» (22, 93). Закономерно предположить, что подобное сопоставление писатель мог проводить и с испанским королем Филиппом II, тем более, что этот исторический персонаж, по сообщению Прескотта, был буквально «проникнут духом инквизиции»⁶¹⁷. В «Истории испанской инквизиции» Х.А. Льоренте находим следующую исчерпывающую характеристику испанского монарха: «Филипп II был человек злой, лицемерный, бесчеловечный, хладнокровно жестокий и способный убить свою жену, если бы это было в его интересах или имелся бы какой-либо мотив к этому»⁶¹⁸. Е.В. Тарле, помимо черт характера, выделяет в Филиппе II перманентную волю к абсолютной власти: «холодный, жестокий, высокомерный и подозрительный, Филипп не только постановлял единолично решения по всем важным делам, но вмешивался даже в совершенные пустяки»⁶¹⁹. Современный историк А.Е. Кудрявцев пишет о короле Филиппе II как о «ярком воплощении испанского абсолютизма»⁶²⁰ и обращает внимание на выстроенную монархом

⁶¹⁷ Прескотт В. История царствования Филиппа Второго, короля испанского. В 2-х ч.: ч. 1. С. 163.

⁶¹⁸ Льоренте Х.А. История испанской инквизиции. В 2-х т.: т. 2. Глава XXXI. Знаменитое дело дона Карлоса, принца Астурийского Австрийского. Статья первая. Жизнь и характер этого принца. URL: https://vk.com/doc8742636_623916539?hash=TdLUmeBcUXK8y7ZIG8nET2AYzTIZC2UG3nerydwUsWX&dl=Bs4fQX7WCfsiwSAG4smKwKMigzqdjckVztQcU9BEf18 (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶¹⁹ Тарле Е.В. Филипп II // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т. / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типография Акц. Общю Брокгауз–Ефрон, 1902.Т. XXVa. С. 770.

⁶²⁰ Кудрявцев А.Е. Испания в Средние века. Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. С. 206.

резиденцию под Мадридом – гигантский дворец-монастырь Эскориал, расположенный у подножия гор Сьерра-де-Гвадаррама: «Это величественное, богатое памятниками искусства здание, мрачно выделялось на фоне мертвой пустыни и как бы символизировало собою испанскую монархию и ее главу, вершителя судеб европейской истории и яростного ревнителя католической религии»⁶²¹. Эскориал являлся своеобразным отображением психотипа монарха в камне. Великий инквизитор Фернандо Вальдес, архиепископ Севильи, фигурирующий в книге У. Прескотта как «суровый, неумолимый фанатик, не уступавший в фанатизме самому Торквемаде»⁶²², меркнет на фоне мрачного и деспотичного монарха, который, на самом деле, являлся главным и единственным инквизитором в своем королевстве. Именно он, абсолютный монарх Испании и лидер европейской Контрреформации, был инициатором и проводником того, что В.К. Пискорский назвал «инквизиционным террором»⁶²³. Помимо Прескотта, Достоевский обращался к «Истории» Ф. Шлоссера, в четвертом томе которой присутствует следующая показательная ремарка относительно короля: Филипп II был «совершенно убежден, что своей инквизицией спасает человечество»⁶²⁴. Испанский монарх предстал перед писателем как человек одержимый идеей, бескомпромиссный и самоуверенный моноидеист, полагавший, что «ужасы и резня, которые привели в содрогание человечество ... были приятны Богу любви и милосердия»⁶²⁵. Подводя итог правлению Филиппа II, Прескотт употребляет выражение, которое вполне могло бы послужить эпитафией к притче Ивана Карамазова: «где царствует страх, там нет и не может быть никакой свободы»⁶²⁶.

⁶²¹ Кудрявцев А.Е. Испания в Средние века. С. 206.

⁶²² Прескотт В. История царствования Филиппа Второго, короля испанского. С. 42

⁶²³ Пискорский В.К. История Испании и Португалии. СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 133.

⁶²⁴ Шлоссер Ф.К. Всемирная история. Т. 4. С. 625.

⁶²⁵ Там же. С. 624.

⁶²⁶ Прескотт В. История царствования Филиппа Второго, короля испанского. С. 59.

Подробный анализ духовного и психологического портрета Филиппа II как вероятного прообраза Великого инквизитора важен, в том числе и потому, что испанский монарх был носителем и ярким выразителем «римской идеи» в ее испанской вариации – объединения мира под властью абсолютного монарха (король-инквизитор сопоставим, в этом плане, с папой-государем). В отличие от центрального персонажа «Легенды», Филипп II не имел священного сана, однако его самоощущение вполне соответствовало духовной конституции инквизитора. Среди упомянутых Ф.И. Евниным источников поэмы Ивана отсутствует роман «Подросток» (1875) – а между тем характеристики Версилова служат определенным мостиком к замыслу и сюжету «Легенды». В черновых редакциях романа Достоевский следующим образом выстраивает образ Версилова: «Рядом с католическою ограниченностью, деспотизмом и нетерпимостью ... почти энтузиазм в преследовании идеи, во взгляде на мир и проч. Рядом с высочайшею и дьявольскою гордостью ("нет мне судьи") есть и чрезвычайные суровые требования к самому себе, с тем только, что "никому не даю отчету" ... всё это из надменного взгляда на мир, из непостижимой вершины, на которую ОН сам самовластно поставил себя над миром» (16, 163–164). Проспекционно артикулированные автором черты практически в точности соответствуют духовному портрету Великого инквизитора. Данная корреляция не является случайной и углубляется еще одним важным общим мотивом. Версиров предстает перед остальными героями «Подростка» в качестве персонажа таинственного и противоречивого. В частности, ходят слухи о его переходе в католичество. Изначально Достоевский планировал вложить в уста Григория Васина следующее парадоксальное и, на первый взгляд, внутренне противоречивое утверждение: «имею сведения, что ОН действительно католик, и ревностный. Но вряд ли ОН в бога верит» (16, 199). «Католицизм минус христианство»⁶²⁷ – такова формула той

⁶²⁷ Латишин И.И. Как сложилась Легенда о Великом инквизиторе // Вокруг Достоевского: В

квазирелигиозной системы, адептами которой являются католик-атеист Версилов и Великий инквизитор. При этом оба персонажа католицизму как деметафизированному христианству («римская идея») служат ревностно и фанатично. В окончательной редакции «католический монах», «странник» и «отшельник» (16, 348) Версилов, становится, по версии князя Сокольского, носителем вериг (13, 32) и практическим святым (13, 31). Такой пример безбожной святости, или, точнее, антисвятости являет и Великий инквизитор – суровый аскет и пустынный отшельник (14, 237), отрешившийся от Христа и вставший на сторону дьявола⁶²⁸. Деспотизм, «дьявольская гордость», одержимость идеей (моноидеизм), аскетизм и фанатизм и при этом сознательное попрание нравственности, готовность мучить и убивать людей *ad majorem gloriam Dei* («так мучил человек человека во имя Бога и религии»⁶²⁹) – все перечисленные черты, частично восходящие к характеристикам Версилова, типологически объединяют Филиппа II, его сподвижника архиепископа-инквизитора Вальдеса и Великого инквизитора «Легенды». Католик-атеист Версилов предвосхищает появление Великого инквизитора, безбожника, попирающего нравственный (божественный) закон, как в самом себе, так и в окружающих. Известно, что Достоевский постулировал наличие внутренней, неразрывной связи между религиозностью и нравственностью человека: умаление или отрицание одного всегда, с точки зрения писателя, приводит к умалению и отрицанию другого. Именно поэтому безбожие и безнравственность католика-атеиста Великого инквизитора взаимосвязаны. Показательна в этом смысле ремарка Достоевского в записной тетради 1880-1881-х гг.: «Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея

2 т. Т. 1 [и единственный]: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. С. 134.

⁶²⁸ Образ сурового аскета и пустынного отшельника Великого инквизитора концептуально пересекается и коррелирует с образом короля-аскета Филиппа II, жившего отшельником в дворце-монастыре Эскориал.

⁶²⁹ *Прескотт В.* История царствования Филиппа Второго, короля испанского. С. 43.

о необходимости сожигать людей» (27, 56). Фанатичная и бессердечная одержимость верой, в данном случае, католицизмом и «римской идеей», приводит к безбожию и аморализму.

Помимо исторических работ Достоевский, при составлении образа Великого инквизитора, как известно, опирался и на целый спектр художественных произведений. Согласно наблюдению Е.И. Лысенковой, «персонаж Достоевского совершенно оригинален, и вместе с тем он несет в себе многие черты предшествовавших ему литературных образов, прежде всего – Великого инквизитора Шиллера»⁶³⁰. Влияние драматической поэмы Ф. Шиллера «Дон Карлос, инфант испанский» (1785) на сюжет «Легенды» подробно и всесторонне исследовано⁶³¹, отметим лишь, что помимо многочисленных интертекстуальных пересечений обе поэмы объединяет ярко выраженный антикатолический пафос⁶³². Другим важным источником «Легенды» является стихотворное творчество А.Н. Майкова, а точнее, три его конкретных произведения: «Клермонтский собор» (1854), «Легенда об Иоанне Гусе» (1860) и «Легенда об испанской инквизиции» (1861). Как показал Б.В. Соколов, персонажи двух последних стихотворений – отшельник-кардинал и известный исповедник дон Гуан ди Сан-Мартино – послужили прототипами Великого инквизитора Достоевского, в то время как герой первого, нищий монах-проповедник, стал, в некотором смысле, прообразом Христа «Легенды»⁶³³. В «Легенде об испанской инквизиции» особое внимание привлекают две строфы, живо передающие устрашающую и гипнотическую силу взгляда дон Гуана:

⁶³⁰ Лысенкова Е.И. Значение шиллеровских отражений в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Достоевский и мировая культура. № 2, 1994. С. 189.

⁶³¹ См.: Мальцев Л.А. Драма «Дон Карлос» Ф. Шиллера в переводе А.Мицкевича и в контексте легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. 3 1, 2018. С. 79–83.

⁶³² Черепанова Н.В. Этнопоэтические аспекты перевода драмы Ф. Шиллера «Дон Карлос» М.М Достоевским // Проблемы исторической поэтики. № 6, 2001. С. 332.

⁶³³ Sokolov B. Two Councils by A.N. Maykov in F.M. Dostoevsky's Novel The Brothers Karamazov // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. № 3, 2021. С. 450.

«Если б не был Сан–Мартино
 Небом свыше вдохновенный,
 Я б сказал: глаза горели
 У него, как у гиены ...
 На нее ж его два глаза
 С торжеством из тьмы глядели,
 Точно всю ее опутать
 И сковать они хотели...»⁶³⁴

Эти строки как будто бы написаны о происходящем в «Легенде» Достоевского диалоге между инквизитором и Христом. И эта ассоциация – не случайна. В.С. Нечаева справедливо отмечает, что «самое название ... внешние черты образа, созданного Достоевским, и оттенки его речи возникли под его пером не без памяти о первой книжке «Времени», где появилась высоко оцененная редакцией журнала "Легенда" А.Н. Майкова»⁶³⁵. Поэт разделял критическое отношение Достоевского к Европе и Католической Церкви, антикатолическую направленность имеют все три вышеназванные стихотворения автора. В письме к А.А. Голенищеву-Кутузову, написанном летом 1892 г., А.Н. Майков подводит итог своим размышлениям о судьбах западного христианства: «... вся западная Европа, и особенно сектантская, все более поклоняется Библии, более ее чтит, чем Евангелие. Вот отличие между прочим православия от Запада и, преимущественно, русского. У нас Евангелие – откровение любви, а там – грозный Егова, мститель и потребитель»⁶³⁶.

Среди вероятных исторических прототипов Великого инквизитора следует особо выделить фигуру папы Григория VII, о котором мы подробно

⁶³⁴ Майков А.Н. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1977. С. 252–253.

⁶³⁵ Нечаева В.С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время». С. 219–220.

⁶³⁶ Цит. по: Седельникова О.В. Россия и славянский мир в творческом сознании А.Н. Майкова // Библиотека журнала «Русин». № 3, 2015. С. 63.

говорили в контексте анализа романа «Идиот». Как живое воплощение, персонификация «римской идеи» этот понтифик прямо упоминается именно в романе «Братья Карамазовы», что, в свою очередь, свидетельствует о том, что, несмотря на большой временной промежуток, образ папы Григория VII не покидал сознания Достоевского. Как наиболее яркий идеолог (и практик!) концепции всемирной папской теократии Григорий VII является непосредственным предшественником Великого инквизитора. В беседе с Иваном Алеша Карамазов, несомненно, огрубляет и примитивизирует мотивы римских первосвященников–продолжателей дела Григория VII: «Самое простое желание власти, земных грязных благ, порабощения... вроде будущего крепостного права, с тем что они станут помещиками... вот и всё у них» (14, 237). Римские понтифики вдохновлялись высокой идеей построения справедливого христианского общества, однако, «поняв христианство как новую политическую теократию, наподобие ветхозаветной, католицизм при своей объединительной деятельности выступил не столько в качестве церковной власти, сколько в качестве могущественной империи, имеющей поглотить все народы и государства»⁶³⁷. Согласно Л.П. Карсавину, «католическая идея церкви лучше всего может быть охарактеризована как идея единства человечества, царствующего над миром во Христе»⁶³⁸. Искажение идеала, его обмирщение связано, по мнению Достоевского, с политизацией католичества, начало котором было положено в VIII столетии. Об этом говорит Великий инквизитор говорит Христу: «Ровно восемь веков назад как мы взяли от него (дьявола – *прим. автора*) то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не

⁶³⁷ Воейков Н.Н. Церковь, Русь, и Рим. Глава IV. Рим в Средние века. 1. Григорий VII, Иннокентий III и инквизиция. Мн.: Лучи Софии, 2000. URL: https://vk.com/doc-149753350_512044667?hash=zjzTzbFfv2SnZBuuWGePJ1gkSXsFH4dphJsrSm79CiD&dl=wejH4V7GjHywznCY7VA0VnN13i8gFtPrhDeZ0zVxIjT (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶³⁸ Карсавин Л.П. Католичество. Петроград: Изд-во «Огни», 1918. С. 14.

успели еще привести наше дело к полному окончанию» (14, 234). Речь идет о т.н. «Пипиновом даре» (754) – передаче во владение римским понтификам отвоеванных франкским майордомом Пипином Коротким у лангобардов земель в Центральной и Южной Италии. М.В. Дылевский отмечает, что именно это событие придало особый импульс светским и политическим притязаниям средневековых пап⁶³⁹, среди которых был и Григорий VII. Достоевский в «Легенде» проводит свой главный антикатолический аргумент: связав себя земными политическими интересами, Католическая Церковь выхолила собственное христианское содержание и предалась дьяволу. В мировоззрении писателя Церковь и государство, по словам Т.А. Касаткиной, предстают «двумя принципами человеческого бытия»⁶⁴⁰, противоположными по своей природе, а потому грех католицизма заключался, прежде всего, в его огосударствлении. Светское владычество Церкви как феномен истории Западной Европы, представлялся Достоевскому фатальным *contradictio in adjecto* уже хотя бы потому, что как верно замечает митрополит Антоний (Храповицкий), каждый государь «поневоле является палачом, как утверждающий смертные приговоры, объявляющий войну и руководящий ею, т.е. целою системою убийств»⁶⁴¹. Причем для Достоевского эта проблематика оставалась актуальной, т.к. писатель застал еще существование независимой Папской области. Великий инквизитор в «Легенде» типологически соотносим с Григорием VII и его претензией на всемирное политическое господство, однако в его системе Бог совершенно выносится за скобки: «центральной задачей Великого инквизитора является именно посюстороннее спасение человечества, и его проект является прежде всего попыткой "устроения Царства Божьего на земле без Бога" (как его

⁶³⁹ Дылевский М.В. Примат римского папы: предпосылки, значение и критика // Новосибирский временник. № 1 (5), 2022. С. 50.

⁶⁴⁰ Касаткина Т.А. «Философия Ф.М. Достоевского». Философские ночи (22.12.2018) – Радио «Вера». URL: <https://radiovera.ru/filosofija-f-m-dostoevskogo-filosofskie-nochi-22-12-2018.html>. (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁴¹ Антоний (Храповицкий), митр. Словарь к творениям Достоевского. Не должно отчаиваться. София: Российско-Болгарское книгоиздательство, 1921. С. 157.

впоследствии охарактеризует Бердяев)»⁶⁴². В этом смысле, квазирелигиозное государство инквизитора является ничем иным, как логическим завершением идеи «григорианского папства» в его радикально–обмирщенном прочтении – папская теократия оборачивается тем, что Г. Бошамп именует «секуляризованной теократией» или даже «сатанократией»⁶⁴³. Образы папы Григория VII и Великого инквизитора сходятся также в морфопоэтической проекции. Амбивалентность и внутренняя противоречивость отличает как Григория VII («святой сатана»), так и Великого инквизитора (самоотверженный аскет-отшельник, человеколюбец/человеконенавистник).

Н.Н. Воейков в историческом исследовании «Церковь, Русь и Рим» (1971) связывает «Диктат папы» Григория VII и «Силлабус» папы Пия IX, указывая, что на примере этих документов возможно «проследить весь путь римского абсолютизма, тот чисто земной, языческий идеал, ради которого Рим порвал с Вселенской Церковью»⁶⁴⁴. Примечательно, что старший современник Достоевского, папа римский Пий IX, также послужил прототипом Великого инквизитора. На это указывает Ф.И. Евнин, а также Т. Иванчич, справедливо замечая, что «большинство аллюзий из Легенды связаны с конкретными историческими событиями XIX века»⁶⁴⁵. Понтификат Пия IX со всеми его перипетиями и резкими поворотами уже сам по себе может быть назван таким «историческим событием». В Пие IX Достоевский, наряду с волей к абсолютной власти, усматривал также тенденцию к самообожествлению. Сакрализация персоны римского первосвященника, начатая при Григории VII, находит свое завершение именно в понтификат

⁶⁴² Харитонов Т.И. Образ Великого инквизитора в государстве и в революции... С. 103.

⁶⁴³ Beauchamp G. «The Legend of the Grand Inquisitor»: The Utopian as Sadist // Humanitas XX (1, 2), 2007. P. 141.

⁶⁴⁴ Воейков Н.Н. Церковь, Русь, и Рим. Глава IV. Рим в Средние века. 1. Григорий VII, Иннокентий III и инквизиция. Мн.: Лучи Софии, 2000. URL: https://vk.com/doc-149753350_512044667?hash=zjzTzbFfv2SnZBuuWGePJ1gkSXsFH4dphJsrSm79CiD&dl=wejH4V7GjHywznCY7VA0VnN13i8gFtPrhDeZ0zVxIjT (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁴⁵ Иванчич Т. Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=ipc9nl1tmp459279952> (Дата обращения: 24.11.2023).

Пия IX (догмат о папской непогрешимости). Мотив богоподмены отчетливо звучит в комментарии Ивана к «Легенде»: «Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: "всё, дескать, передано тобою папе и всё, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере". В этом смысле они не только говорят, но и пишут, иезуиты по крайней мере. Это я сам читал у их богословов» (14, 228). Этот отрывок в сущности является парафразом речи клерикалов-соблазнительей из мартовского выпуска «Дневника писателя» за 1876 год: «Знайте же, что у папы есть ключи святого Петра и что вера в бога есть лишь вера в папу, который на земле самым богом поставлен вам вместо бога» (22, 89). Великий инквизитор обожествляет сам себя также, как, по мнению писателя, это делали римские понтифики на протяжении столетий. В труде протоиерея А.М. Иванцова-Платонова «О римском католицизме и его отношениях к православию» Достоевский мог прочесть о том, как некоторые из западных католических писателей Средних веков «прямо называли папу Господом Богом (Dominus Deus)⁶⁴⁶ и утверждали, что «у Бога и папы одна мысль, одна воля, одно решение»⁶⁴⁷. В работе Н.С. Арсеньева «Православие; Католичество; Протестантизм» (1930) встречаем следующие высказывания католического богослова Л. Прунеля: «Папа единственное в мире существо, которому приписывают почти божеские почести»; «... блистание его сверхчеловеческого величия»⁶⁴⁸. Достоевский посредством «Легенды» обличает не только властолюбие римских пап, но и претензию понтификов на божественный статус. Писатель не разводит эти темы и предлагает рассматривать их во взаимосвязи. Акцент на этой внутренней корреляции между человекобожием и волей к власти делает и протоиерей А.М. Иванцов-Платонов: «Они (католики – прим. автора) желают признать за ним

⁶⁴⁶ Иванцов-Платонов А.М., *свящ.* О римском католицизме, и его отношениях к православию. С. 94.

⁶⁴⁷ Там же. С. 95.

⁶⁴⁸ Цит. по: Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм. С. 46.

божественное свойство непогрешимости, божественную власть над судьбою мира загробного (чистилища), – и желали бы усвоить ему божественное полновластие и всемогущество в мире земном»⁶⁴⁹. При этом обе тенденции равным образом уводят человека от Христа и ввергают во власть дьявола, что признает и сам Великий инквизитор: «Мы и взяли меч кесаря, а взяв его, конечно, отвергли тебя и пошли за *ним*» (14, 235).

Раскрытие апостасийной и инфернальной сущности инквизитора отсылает нас к контексту «последних времен» (1-е Ин. 2:18). В этом смысле В.Е. Ветловская совершенно справедливо указывает на отчетливо звучащий в «Легенде» мрачный и устрашающий мотив Апокалипсиса: «Непомерное властолюбие и гордыня, жажда поклонения и рабских восторгов в равной степени отличают и героя эсхатологических сказаний, и Великого инквизитора»⁶⁵⁰. А. де Любак прямо называет инквизитора «Антихристом», «пророком небытия», который бросает вызов Богу, «предлагая себя в качестве живой антитезы»⁶⁵¹. Показательны слова инквизитора о неизбежном подчинении человеческих масс его власти: «Но тогда-то и приползет к нам зверь, и будет лизать ноги наши, и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу, и на ней будет написано: "Тайна!" Но тогда лишь и тогда настанет для людей царство покоя и счастья» (14, 235). Система образов в этой реминисценции из книги Откровения прочитывается вполне определенно благодаря пометам, которые Достоевский делал в личном экземпляре Нового Завета. В 13-й главе книги Апокалипсис напротив 11-го стиха, повествующего о «звере, выходящем из земли», Достоевский делает запись «социал<изм>»⁶⁵². Исходя из контекста новозаветного фрагмента, по отношению к себе и своим сторонникам

⁶⁴⁹ *Иванцов-Платонов А.М., свящ.* О римском католицизме, и его отношениях к православию. С. 156.

⁶⁵⁰ *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». С. 281.

⁶⁵¹ *Любак А. д.* Драма атеистического гуманизма. С. 245.

⁶⁵² *Долгушин Д., свящ.* Достоевский над страницами Нового Завета. URL: <http://www.pravoslavie.ru/51647.html> (дата обращения: 21.11.2023).

инквизитор примеряет образ вавилонской блудницы, «жены, сидящей на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами» (Откр. 17:3). Это совпадение, на наш взгляд, не случайно и отсылает к черновым редакциям романа «Бесы» и записям Достоевского о «папе-антихристе» (11, 177) и католичестве как «римской блуднице» (11, 167). Именно в «Легенде» обозначенные антикатолические мотивемы находят свое художественное воплощение. Великий инквизитор одновременно и как кардинал и как монах является «выразителем внешней и внутренней жизни Римской Церкви ... представляет всю Церковь»⁶⁵³. Согласно верному наблюдению А. Мацейны, не являясь апологетом православия, Иван Карамазов «не критикует Римское Католичество, но только показывает его»⁶⁵⁴. Этот контекстный комментарий принципиально важен для верного понимания пафоса «Легенды». В отличие от Алеши, в духе князя Мышкина подвергающего папский католицизм уничтожающей критике, Иван, симпатизируя и даже сочувствуя инквизитору, сознательно или нет, лишь выявляет, «показывает», его скрытую антихристианскую (антихристову) инквизиторскую сущность. Неслучайно поэтому Римско-Католическая Церковь, персонифицированная в образе Великого инквизитора, самым героем прямо уподобляется вавилонской блуднице. Обращаясь ко Христу, он говорит: «Говорят, что опозорена будет блудница, сидящая на звере и держащая в руках своих тайну, что взбунтуются вновь малосильные, что разорвут порфиру ее и обнажат ее "гадкое" тело. Но я тогда встану и укажу тебе на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха. И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя, мы станем пред тобой и скажем: "Суди нас, если можешь и смеешь". Знай, что я не боюсь тебя» (14, 237). Саморазоблачение инквизитора достигает своего апогея именно в апокалиптической проекции. Скрывая, подобно Ставрогину в «Бесах», свое подлинное «Я», инквизитор примеряет маску благодетеля и человеколюбца.

⁶⁵³ Мацейна А. Великий инквизитор. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999. С. 90.

⁶⁵⁴ Там же. С. 93.

Однако, «лицемерная саморомантизация»⁶⁵⁵ довольно быстро терпит крах. Протоиерей Евгений Капралов так комментирует псевдофилантропические высказывания инквизитора: «Вы чувствуете, что Великий Инквизитор бесконечно лукав, как лукав его первообраз – страшный и умный дух пустыни. Он надевает только для виду личину демократа, говорит лицемерно-льстивые речи о благе человечества, как будто и на самом деле любящий друг слабых и угнетенных»⁶⁵⁶. Великий инквизитор опосредует собой двойную проекцию: с одной стороны, он является художественно-символическим измышлением сознания Ивана (разделяющего доктрину инквизитора), с другой – сам инквизитор проецирует собственные воззрения «на плоскость абсолютного – а именно дьявола»⁶⁵⁷. Как слуга дьявола и медиатор Антихриста Великий инквизитор является несомненным предшественником и прототипом главного героя «Краткой повести об Антихристе» (1900) В.С. Соловьева⁶⁵⁸.

Концептуальный анализ содержания «Легенды», в том числе ее антикатолического пласта, помимо опыта исторической ретроспекции (источники, известные мотивы, прототипы), должен также учитывать проспективное измерение бытия текста во времени. Смысловое содержание образа подчас раскрывается в перспективе его дальнейших интерпретаций – данное наблюдение актуально и для «Легенды». Фабула поэмы Ивана

⁶⁵⁵ Кибальник С.А. Диалектика свободы и счастья в «Легенде о Великом инквизиторе» («Братья Карамазовы» Достоевского и «Дон Карлос» Шиллера) // Cuadernos de Rusística Española. № 9, 2013. С. 54.

⁶⁵⁶ Капралов Е., *прот.* Легенда о «Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского и ее религиозно-исторический смысл. III. Испытание хлебом. Хлеб земной и хлеб небесный. Триумф ума и убыль души. Культура духа и сытость. Цена души человеческой: хлеб за свободу, за совесть и достоинство личности. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/legenda-o-velikom-inkvizitore-f-m-dostoevskogo-i-ee-religiozno-istoricheskij-smysl/> (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁵⁷ Бэллел Р.Л. Структура «Братьев Карамазовых». СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997. С. 122.

⁶⁵⁸ См.: Куляскина И.Ю. Два облика одного соблазна. Образы Великого инквизитора Ф. М. Достоевского и Антихриста В. С. Соловьева: опыт сравнительного анализа // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. № 88, 2020. С. 3–7.

Карамазова вдохновила французского поэта Ш. Леконт де Лиля на создание собственной краткой поэмы «Доводы святого отца» в цикле «Последние стихотворения» (1895), опубликованном посмертно. Французский автор воспроизводит сюжет «Легенды», однако место безымянного инквизитора в поэме Леконт де Лиля занимает реальный исторический персонаж – могущественный понтифик Средневековья Иннокентий III, о деяниях которого Достоевский мог узнать из «Всемирной истории» Ф. Шлоссера. В уста папы римского автор вложил следующие слова, обращенные ко Христу:

«Смотри! Редает ночь пред нашими кострами,
злак вредный падает под лезвием стальным,
и, в душах страх смешав с надеждою, сквозь пламя
мы, зажигая Ад, являем Небо им!

Ты нам принадлежишь, Христос! Из года в годы,
над завоеванной землею суеты,
в анафемах, в громах крестового похода,
по слову нашему, вещать обязан ты!

Так видоизменив, Христос, твой сон неясный,
и мерзкий люд не так, как ты, познав в борьбе,
Меч, Пурпур и Ключи мы захватили властно
и потрясенный мир отдали вновь тебе»⁶⁵⁹

Наряду с обмирщением Католической Церкви и властолюбием римских первосвященников, обманом верующих и презрением к ним, а также манипуляцией сознанием масс, особо выделяется мотив подчинения Христа («Ты нам принадлежишь, Христос!»), причем этот мотив как Леконт де Лиль,

⁶⁵⁹ *Леконт де Лиль Ш.* Из четырех книг. Стихи. М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1960. С. 184–185.

так и Достоевский, усваивали именно Римско–Католической Церкви. И Иннокентий III и Великий инквизитор являются, выражаясь словами Р. Бэлнепа, посредниками-изоляторами между человечеством и Христом, замыкающими богообщение на самих себе⁶⁶⁰. В контексте «Легенды» абсолютная духовная власть инквизитора («не просто внешнее ограничение, но порабощение души»⁶⁶¹), формально апеллируя к авторитету Христу, исключает при этом всякую возможность непосредственной коммуникации с Ним. Христос-Личность объективируется как инквизитором, так и папой Иннокентием III и становится лишь инструментом влияния на людей. Папский католицизм, по мысли Достоевского, повинен в фальсификации христианства на Западе⁶⁶² и превращении его в политическую доктрину господства («римская идея»).

Антикатолическая полемика в «Легенде», не смотря на утверждение целого ряда авторов, носит вовсе не условный или фоновый характер. Наоборот, критика папизма и католицизма приобретает в контексте сюжета поэмы структуро- и смыслообразующее значение. Обращает на себя внимание следующий факт: в рукописных редакциях «Братьев Карамазовых» Достоевский прямо пишет, что «идея рабства, порабощения и тайны – идея римской церкви» (15, 236). Несмотря на то, что эта фраза так и не вошла в окончательный текст «Легенды», она проясняет многое, и, прежде всего то, что главным объектом критики является именно папский католицизм. Обличение революционного социализма, нигилизма и аморализма, тоталитарных политических систем⁶⁶³ и пр. – все эти важные аспекты носят,

⁶⁶⁰ Бэлнеп Р.Л. Структура «Братьев Карамазовых». С. 123.

⁶⁶¹ Любак А. д. Драма атеистического гуманизма. С. 244.

⁶⁶² Камнев В.М., Камнева Л.С. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского и историософия социальных преобразований в России // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. № 2, 2014. С. 10.

⁶⁶³ См. главу «Христос Достоевского» в книге О. фон Шльца «Светлый, жизнерадостный Достоевский»; «...папизм хуже и чем фашизм, и чем коммунизм, ибо фашизм уничтожает своих противников во имя народа, коммунизм – во имя класса, а папизм – во имя кроткого и благого Господа Иисуса» (Шульц фон О. Светлый, жизнерадостный Достоевский. С. 301–339).

тем не менее, коннотационный характер. Концептуальным ядром поэмы, из которого разворачиваются все остальные смысловые дополнения, является полемика с католичеством и «римской идеей». На это указывает и сам писатель. Во вступительном слове перед чтением главы «Великий инквизитор», сказанном на одном из литературных вечеров в декабре 1879 г., Достоевский поясняет слушателям содержание поэмы Ивана Карамазова: «Смысл тот, что если исказишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (15, 198). Достоевский не случайно сделал антикатолическую полемику рефреном всего своего послекаторжного творчества. И не случайно «Легенда» как центральный фрагмент «Братьев Карамазовых» носит антикатолический характер. Эпиграфом к поэме, в свете которого следовало бы прочитывать «Легенду», мог бы послужить, на наш взгляд, отрывок из письма Достоевского Н.Н. Страхову от 30 мая 1871 года. Размышляя о помутнении на Западе эстетического идеала, нравственной дезориентации человека и целых обществ, писатель указывает на первопричину кризиса: «Напишут много книг, а главное упустят: на Западе Христа потеряли (по вине католицизма), и оттого Запад падает, единственно оттого. Идеал переменялся, и – как это ясно!» (29₁, 214). Эти слова конституируют антикатолический пласт поэмы, делая его основополагающим и концептуально базовым. В частности, это отчетливо понял Леконт де Лиль, переадресовав критику католицизма Достоевским напрямую папству (через образ папы Иннокентия III).

Священник Д. Барсотти пишет об «абсолютной силе религиозного послания»⁶⁶⁴ «Легенды», которое, на наш взгляд, заключается именно в антикатолическом пафосе поэмы. Интересная дискуссия относительно содержания «Легенды» развернулась между А. Жидом и П. Клоделем в первой четверти XX столетия⁶⁶⁵. Стремясь вывести из-под ударов Достоевского Римско-Католическую Церковь и папство, Клодель-католик, как это ни парадоксально, становится на сторону Великого инквизитора, в котором он видит «эстетическую и идеологическую силу»⁶⁶⁶: «Последний абсолютно прав против этого ложного Христа, вознамерившегося поправить в своей гордыне и в своем неведении величественный порядок Искупления. Церковь означает единение. "Тот, кто не собирает вместе со мной, рассеивает". Тот, кто действует не как член Церкви, действует исключительно от своего имени, и это псевдо-Христос, рассеиватель»⁶⁶⁷. Если А. Жид, постепенно отходивший от конфессионального христианства, вполне разделял антикатолические воззрения Достоевского, то Клодель обрушивается на них с резкой критикой, утверждая даже, что «неистовая ярость Достоевского в отношении католицизма ... напоминает ... беснование одержимых, описанных в Евангелии»⁶⁶⁸. Примечательно, что тезис Клоделя о неправдоподобии Христа «Легенды» поддержал целый ряд католических авторов, в том числе Р. Гуардини и Д. Барсотти, писавший о докетическом лже-Христе Ивана⁶⁶⁹. Несмотря на оригинальность и нетривиальность подобного подхода, он кажется нам весьма условным и, главное, не отвечающим замыслу самого Достоевского опытом

⁶⁶⁴ Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. М.: Паолине, 1999. С. 237.

⁶⁶⁵ См.: Оливье С. Полемика между Полем Клоделем и Андре Жидом по поводу образа Иисуса Христа в творчестве Достоевского // Проблемы исторической поэтики. № 3, 1994. С. 211–221.

⁶⁶⁶ Усенко Д.Д. Полемика А. Жида в книге «Достоевский» с французской консервативной мыслью начала XX века // Наука и школа. № 5, 2021. С. 37.

⁶⁶⁷ Цит. по: Фокин С.Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб.: РХГА, 2013. С. 125.

⁶⁶⁸ Цит. по: Там же. С. 128.

⁶⁶⁹ Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. С. 115.

интерпретации. «Легенда», вписываясь в контекст историософской полемики Достоевского с Западом, представляет собой «символическую концентрацию представлений писателя о различиях между Западом и Россией»⁶⁷⁰. В.И. Кудрявцева, анализируя содержание «Легенды», пишет: «В образе Христа Достоевский воплощает Россию, в образе инквизитора – Запад ... В лице Великого Инквизитора Достоевский критикует отрицательные черты западной цивилизации»⁶⁷¹. Отталкиваясь от слов Достоевского, адресованных в письме к Н.Н. Страхову, можно утверждать, что антикатолический пафос поэмы не просто смыкается с ее антизападной направленностью, но и фундирует ее.

При этом следует учитывать тот факт, что поэма Ивана не является замкнутой в себе единицей романа, наоборот, она структурно связана с художественным целым «Братьев Карамазовых», о чем Достоевский писал К.П. Победоносцеву 24 августа (5 сентября) 1879 года (301, 122). Опровержение Великого инквизитора осуществляется Достоевским, согласно замечанию М. Джонса, «путем сопоставления и взаимодействия альтернативных способов существования»⁶⁷² персонажей романа. Полифоническая структура «Братьев Карамазовых» создает ситуацию, при которой писателю «важен не столько каждый отдельный образ, сколько взаимоотношения персонажей романа»⁶⁷³ и, прежде всего, двух идеологически оппонирующих друг другу треугольника: Алеша, старец

⁶⁷⁰ *Иванчик Т.* Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=ipc9nl1tmp459279952> (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁷¹ *Кудрявцева В.* Образ Великого инквизитора Ф.М. Достоевского: динамика интерпретаций // *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*. Iss. 101. Vol. 2022. С. 296.

⁶⁷² *Джонс М.* Достоевский и динамика религиозного опыта. СПб.: Academia Studies Press / Библиороссика, 2022. С. 49.

⁶⁷³ *Иванчик Т.* Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=ipc9nl1tmp459279952> (Дата обращения: 24.11.2023).

Зосима, Христос и Иван + Смердяков, старик Карамазов, инквизитор⁶⁷⁴. Главным оппонентом Великого инквизитора выступает в романе старец Зосима – персонаж, характеристика которого исчерпывается всеобъемлющим определением «христоликий». Преподобный Иустин (Попович) в фундаментальном исследовании «Философия и религия Ф.М. Достоевского» (1924) пишет о христоликих людях следующее: «Они представляют новый тип человека, человека, сформированного по образу Богочеловека; они олицетворяют новую категорию человечности – богочеловечность; они – больше, чем люди, они – боголюди»⁶⁷⁵. В художественном сознании Достоевского контрверза богочеловечности Зосимы и человекобожия инквизитора отображает духовный конфликт двух навсегда разошедшихся миров – христианской России и апостасийного Запада, Православной и Католической Церквей. Противостояние старца Зосимы и кардинала-инквизитора на символично-богословском уровне реализуется в том, что С.Л. Шараков именуется «противостоянием теофаний»⁶⁷⁶ – вымышленной Иваном католической «Легенды» и реальном мистическом православном видении Алеши (брачный пир в Кане Галилейской). Внутри этих сюжетов присутствует существенное различие в модусах явления Христа, а также в узнавании (познании) Христа свидетелями Его чудесного явления. В «Легенде» Христос является людям в Своем состоянии до Воскресения, а в видении Алеши – в сияющем, преображенном состоянии, во всем величии своей божественной славы. Сообразно модусам явления различается и характер узнавания Христа: испанские христиане узнают Христа, испытывая при этом определенные сомнения, в то время как у Алеши знание Христа твердое и уверенное. И если испанские христиане «Легенды» исполнены

⁶⁷⁴ Иванчич Т. Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=ipc9nl1tmp459279952> (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁷⁵ Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М. Достоевского. С. 151–152.

⁶⁷⁶ Шараков С.Л. Теофании в романе «Братья Карамазовы» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 4–(82), 2018. С. 299.

чувственной, не преображенной, а потому слабой и шаткой любви ко Христу, то Алеша Карамазов любит Христа духовной любовью, «которая не может не сопровождаться духовным страхом – страхом перед величием Бога»⁶⁷⁷. Именно поэтому в видении Алеша боится обратить свой взор на сияющий, просветленный Лик Христа, он буквально объят страхом (14, 327). Алеша, выражаясь словами Р. Отто, переживает подлинный опыт нуминозного, испытывает состояние *mysterium tremendum et fascinans*⁶⁷⁸. С.Л. Шараков усматривает в этом отличии два разных способа богопознания, присущих католической и православной традициям. Если в католическом богословии доминировала тенденция к согласованию веры и разума, то на православном Востоке, в контексте учения о теозисе, центральное место занимала идея об «изменении, *преображении* разума в подвиге веры»⁶⁷⁹. В книгах «Pro и Contra» и «Русский инок» сталкиваются две модели богомыслия – отвлеченно-теоретическая и опытно-практическая, причем это столкновение *implicite* имеет конфессионально–полемический оттенок.

Этот же оттенок присутствует и в особом наименовании Иваном старца Зосимы. В V главе романа, сразу после того, как Иван рассказывает «Легенду», он отсылает брата Алешу к старцу со словами: «Ну, иди теперь к твоему Pater Seraphicus, ведь он умирает; умрёт без тебя, так ещё, пожалуй, на меня рассердишься, что я тебя задержал» (14, 241). Точно такое же необычное наименование дает своему духовному отцу Алеша: «Вот и скит, Господи! Да, да, это он, это Pater Seraphicus, он спасет меня... от него и навеки!» (14, 241). В среде Достоевистов авторитетным является мнение, согласно которому Иван, называя старца «серафическим», делает отсылку к известному средневековому католическому святому Франциску Ассизскому. Об этом писали такие авторы, как, например, К.А. Степанян, В.Е. Ветловская и В.Н. Сузи. Более того, определены и конкретизированы даже отдельные

⁶⁷⁷ Шараков С.Л. Теофании в романе «Братья Карамазовы». С. 299.

⁶⁷⁸ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во С.-Петербургского Университета, 2008. С. 79.

⁶⁷⁹ Шараков С.Л. Теофании в романе «Братья Карамазовы». С. 299.

черты, роднящие двух персонажей: «духовная радость (*Laetitia spiritualis*); созерцание, переживание мира по-райски преображенным ("жизнь есть рай"); восторг перед апофатической непостижимостью премудрого Божьего творения; "дары Божии" – образы птичек, травки, ясной погоды, воздуха, звезд, молящегося Богу творения, в которых проступает францисканский слой (проповедь Франциска птицам и «Песнь брата Солнца»); персонифицированное, индивидуализированное видение природы»⁶⁸⁰; «милующее сердце, горящее любовью к творению»⁶⁸¹. Последняя черта носила по-своему уникальный и неповторимый характер. П.М. Бицилли пишет о «францисканском конкретном жизнеощущении»⁶⁸², в рамках которого Бог воспринимается не как Творец общих умозрительных категорий (идей, типов и образцов), но как Создатель конкретной реальности – самих вещей в их физической данности. Такая номиналистская установка обуславливала восторженное отношение святого Франциска к живой и нежной природе, пронизанной божественной благодатью: «вещи для Франциска не *символы* атрибутов Божьих, отраженных в их свойствах и качествах, ..., а детища Божьи, *создания* Его»⁶⁸³. Такой же восторженный и умиляющийся взгляд на мир как на непрекращающуюся теофанию характерен и для старца Зосимы. Помимо схожих мотивов проповеди типологическое сходство персонажей усиливает единство жизненного пути, отмеченное В.Н. Сузи: «В жизни Франциска и Зосимы (как у многих праведников) присутствуют мотивы сюжета о великом грешнике, покаяния мытаря: происхождение из состоятельной семьи, искушение развращающей личностью общей любовью, искание воинской чести, тщеславие и жажда

⁶⁸⁰ *Медведев А.А.* «Сердце милующее»: образы праведников в творчестве Ф. М. Достоевского и Св. Франциск Ассизский // Известия Уральского федерального университета. № 2 (139), Сер. 2. 2015. С. 231.

⁶⁸¹ *Там же.*

⁶⁸² *Бицилли П.М.* Избранное. Историко-культурологические работы. Том 1. С. 75.

⁶⁸³ *Там же.* С. 74.

наслаждений в юности, прегрешение, духовное потрясение, перелом»⁶⁸⁴. Однако, в точке наибольшего сходства наблюдается также и диаметрально противоположность духовного облика Франциска из Ассизи и старца Зосимы. Из этой точки схождения-расхождения мы можем выстраивать две отличные друг от друга интерпретационные стратегии восприятия образа Франциска Ассизского в художественно-символической и сюжетной структуре романа «Братья Карамазовы». К.А. Степанян указывает на нехарактерные для старца Зосимы черты католической мистики Франциска Ассизского, в том числе экстатические молитвенные состояния, стигматизацию и практику *imitatio Christi*, таящую в себе опасность замещения Христа⁶⁸⁵. Опять-таки, уже в данном контексте, возникает излюбленный Достоевским мотив богоподмены. Франциск из Ассизи, буквально воспроизводивший в своей жизни сюжеты из жизни Христа, получил от почитателей прозвище *alter Christus* и *speculum perfectionis* (лат. «зерцало совершенства»), в связи с чем К.А. Степанян замечает: «делающему себя зеркалом Христа недалеко до подмены собою Христа – и не только и даже не столько из гордости или тщеславия, а из-за утраты благодати и реального присутствия Бога»⁶⁸⁶. Совершенно иной, православно-исихастский тип святости представляет трезвенный и смиренный Зосима, являющий в себе Христа, но не подменяющий Его собою. Таким образом, уже в самих наименованиях старца Зосимы «*Pater Seraphicus*» и «Русский инок» заложен определенный полемический подтекст⁶⁸⁷. Несколько иная интерпретационная модель возникает в случае, если мы предположим, что наименование старца «*Pater Seraphicus*» имело положительную коннотацию. Как верно замечает К.А. Степанян, сложная и неоднозначная репутация Ивана не позволяет

⁶⁸⁴ Сузи В.Н. Серафический старец в Братьях Карамазовых: проблемные аспекты // Проблемы исторической поэтики. № 8, 2008. С. 439-440.

⁶⁸⁵ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. С. 337.

⁶⁸⁶ Степанян К.А. Явление и диалог... С. 338.

⁶⁸⁷ Ветловская В.Е. *Pater Seraphicus*. С. 178.

читателю относиться к его словам с доверием⁶⁸⁸. Это обстоятельство касается, в том числе, и прозвища старца Зосимы – не совсем понятно, является ли оно издевательской шуткой или же проявлением искреннего почтения к монаху? Примечателен, однако, тот факт, что первоначально шестая книга романа («Русский инок») была названа Достоевским «Pater Seraphicus», о чем он сообщал в письме к Н.А. Любимову от 8 июля 1879 г.: «Но важное для меня в том, что эту будущую, 6-ю книгу ("Pater Seraphicus", "Смерть старца") я считаю кульминационной точкой романа» (30₁, 75, 97). Изначальному замыслу вполне соответствует не совсем ортодоксальная обстановка келлии старца: дониконовская икона Богоматери соседствует в ней с «католическим крестом из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa» (14, 37). Такое «общехристианское видение Достоевским Зосимы, соединяющего православное и католическое благочестие»⁶⁸⁹, носило осмысленный и неслучайный характер. Предположим, что аллюзия на Франциска Ассизского позволила Достоевскому усилить критику папского католицизма *ad intra*: самообличение Великого инквизитора дополнялось позитивным образом святого, содержащего в себе черты величайшего католического подвижника. Интересно, что в житии «апостола нищих» присутствует эпизод личной встречи святого с воплощенной в плоти и крови «римской идеей» – папой Иннокентием III, герое поэмы Ш. Леконт де Лиля. Э.К. Пименова дает этому понтифику исчерпывающую характеристику: «Он беспощадно наказывал виновных в неповиновении, огнем и мечом истребляя еретиков и посылая на смерть тысячи людей под знаменем креста ради торжества церкви. В этом стремлении к беспредельной власти над человеком, конечно, должна была видоизмениться и забыться первоначальная миссия церкви, основывавшей теперь свою силу только

⁶⁸⁸ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. С. 340.

⁶⁸⁹ Медведев А.А. «Сердце милующее»: образы праведников в творчестве Ф. М. Достоевского и Св. Франциск Ассизский. С. 226.

на политическом могуществе»⁶⁹⁰. В среде простого народа, «часто возмущенного непомерной роскошью папского двора, все чаще в укор духовенству звучали идеи о бедности Христа и апостолов»⁶⁹¹. Франциск Ассизский своим образом жизни и проповедью, несомненно, оппонировал папскому Риму, вызывая недоверие со стороны курии. Тем не менее, евангельская простота и искренность Франциска, в конце концов, убедили папы римского. Именно папа Иннокентий III, могущественный понтифик и государь, в 1209 году утвердил устав ордена миноритов (францисканцев). В контексте антикатолической полемики романа «Братьев Карамазовых» Достоевский сразу в нескольких формах актуализирует контраст между «стремлением к безграничной власти над человеком»⁶⁹² (папство) и «принципом беспредельной любви к человеку»⁶⁹³ (францисканство), причем делает это, в том числе, через аллюзию на святого Франциска из Ассизи.

Говор об антикатолической полемике в романе «Братья Карамазовы», невозможно не затронуть фрагмент спора о церковном суде, проходившего в кельи старца Зосимы во 2 книге романа (гл. V «Буди, буди!», гл. VI «Зачем живет такой человек!»). Этот сюжет, на первый взгляд вторичный и как бы случайный, на самом деле, в рамках романного целого имеет мощную смысловую нагрузку. Спор о церковном суде выступает в качестве определенной квинтэссенции религиозных и историософских взглядов

⁶⁹⁰ Пименова Э.К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность. Глава IV. Франциск и папа Иннокентий III. – Столкновение двух противоположных мировоззрений. – Недоверие папы и кардиналов. – Притча Франциска. – Франциск и его товарищи получают тонзуру. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_\(Пименова\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_(Пименова)) (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁹¹ Булгакова А. Великий святой из Ассизи // Мир искусств. Вестник Международного института антиквариата. № 4 (12), 2015. С. 133.

⁶⁹² Пименова Э.К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность. Глава IV. Франциск и папа Иннокентий III. – Столкновение двух противоположных мировоззрений. – Недоверие папы и кардиналов. – Притча Франциска. – Франциск и его товарищи получают тонзуру. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_\(Пименова\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_(Пименова)) (Дата обращения: 24.11.2023).

⁶⁹³ Там же.

Достоевского, а, учитывая тот факт, что «Братья Карамазовы» стали последним художественным произведением писателя, этот фрагмент, наряду с «Легендой» и Пушкинской речью (1880), может рассматриваться в качестве духовного завещания автора. А.М. Буланов справедливо отмечает важность дискуссии о церковно-общественном суде между Иваном, старцем Зосимой, отцом Паисием и П.А. Миусовым в контексте идейно-художественного замысла романа: «Контроверза, начатая спором-диалогом, разрешится в большой диалог романа, в "за" и "против" решения главнейших вопросов мироустройства»⁶⁹⁴. В центре дискуссии – проблема взаимоотношений Церкви и государства в том виде, в каком она представлена в статье Ивана. Автор статьи подвергает критике «смещение элементов, то-есть сущностей церкви и государства отдельно взятых» (14, 56) и утверждает, что «церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол» (14, 56). Отвергая как принцип подчинения Церкви государству, так и лаический принцип отделения Церкви от государства, отец Паисий, вслед за Иваном, постулирует следующий тезис: «По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а напротив государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!» (14, 58). Акцент на «русском понимании» неизбежно приводит к сопоставлению различных моделей церковно-государственных отношений, которое осуществляет уже не Иван, а старец Зосима и отец Паисий. В частности, духовному наставнику Алеши принадлежит следующая реплика об апостасии Запада: «там церковей уж и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церковей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так

⁶⁹⁴ Буланов А.М. Статья Ивана Карамазова о церковно-общественном суде в идейно-художественной структуре последнего романа Ф.М. Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 9. Л.: Наука, 1991. С. 133

кажется по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство» (14, 61). Отвечая на возражение Миусова, отец Паисий уточняет, что «великое предназначение православия на земле» (14, 62) заключается в том, что «государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле» (14, 62). Противоположную православию идею обращения Церкви в государство отец Паисий разоблачает как «третье диаволово искушение» (14, 62) католического ультрамонтанства: «То Рим и его мечта» (14, 62). Отметим также, что слова монаха буквально пронизаны мессианским пафосом: «От Востока звезда сия воссияет» (14, 62), «Сие и буди, буди!» (14, 58).

Содержание дискуссии, реплики героев, а также отдельные словосочетания и понятия отсылают читателя к тексту «Легенды», авторство которой также принадлежит Ивану. Между поэмой Ивана и дискуссией в келье старца мы наблюдаем то, что можно было бы назвать концептуальным параллелизмом. Тематическая корреляция сюжета «Легенды» (инквизиция) и обсуждения проблематики церковно-общественных судов также бросается в глаза. В этом смысле Т. Мотидзуки прав, уточняя, что «отношение церкви (монастыря) к миру (обществу, государству...) – неизбежный, роковой вопрос для "святого" пространства романа»⁶⁹⁵. Отсылки к Пипиновому дару, новозаветному мотиву искушения Христа в пустыни, а также «римской идее» объединяют сюжеты статьи и «Легенды». Однако, если в беседе с монахами Иван отстаивает идеал «обращения» государства в Церковь, за которым должно последовать постепенное духовное преобразование человека и общества, то в «Легенде» он, фактически, выступает апологетом совершенно противоположной модели – огосударствления Церкви под руководством Великого инквизитора. Данное наблюдение представляет особый интерес не только ввиду того, что Иван, по всей видимости, неискренен в изложении собственных убеждений в статье, но и потому, что, согласно внутренней

⁶⁹⁵ Mochizuki T. Вокруг дискуссий о церковном суде в «Братьях Карамазовых» // Mundo Eslavo. №16, 2017. С. 174.

хронологии романа, замысел поэмы о Великом инквизиторе предшествует написанию статьи⁶⁹⁶. Последнее обстоятельство позволяет нам говорить об Иване как сознательном провокаторе – метафизическом («Легенда») и историсофском (статья). Тем не менее на фоне провокационной двусмысленности Ивана более отчетливыми и ясными становятся убеждения старца Зосимы. Реплики Зосимы и монолог Инквизитора представляют собой идеологический контрапункт, выявляющий подлинную сущность «русской идеи» и «римской идеи». Иерократии Великого инквизитора старец Зосима противопоставляет теократию, а точнее христократию как единственное условие обновления и спасения человечества: «Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру... Буди, буди!» (14, 287). Причем «Русский Христос» (29₁, 30) Зосимы–Достоевского, – это кенотический Христос, «тот, который сочувствует, тот, который утешает, Христос смиренный и милосердный, как его рисует Нестеров»⁶⁹⁷. Причем, важно подчеркнуть: в отличие от инквизитора-изолятора, образ Зосимы как метафизического героя–проводника весь соотнесен со Христом⁶⁹⁸, он сущностно христоцентричен, а потому постоянно отсылает слушателей и собеседников ко Христу. Если во вселенной инквизитора организующим человечество началом является его железная и непреклонная воля, то в воззрениях старца – любовь Христова. Именно поэтому Великий инквизитор как носитель «римской идеи» водворяет порядок силой и принуждением, а старец – «смирением любовным» (14, 289). П.И. Новгородцев в статье «Существо русского православного сознания» (1923) пишет: «Любовь во Христе имеет это благодатное свойство возвышать отдельное человеческое сознание от единичности, оторванности и обособленности к соборности, целостности и вселенскости. Все эти понятия—любовь, соборность, целостность, вселенскость – для православного понимания однозначущи,

⁶⁹⁶ Буланов А.М. Статья Ивана Карамазова о церковно–общественном суде... С. 133.

⁶⁹⁷ Оливье С. Полемика между Полем Клоделем и Андре Жидом по поводу образа Иисуса Христа в творчестве Достоевского // Проблемы исторической поэтики. № 3, 1994. С. 218.

⁶⁹⁸ Бэллел Р.Л. Структура «Братьев Карамазовых». С. 123.

каждое вытекает из другого, и все вместе они содержатся в понятии любви во Христе»⁶⁹⁹. Достоевский полностью согласился бы с этими словами. Именно поэтому подлинную теократию писатель мыслил как результат духовно-нравственного преображения человека и общества. Архимандрит Киприан (Керн) верно подмечает этот первичный акцент на духовном измерении: подлинная теократия есть «воспитание себя в духе Царствия Божия, созидание его в себе, ибо оно, это Царство, не где-то на какой-то земной территории, а внутри нас ... Царство Божие не есть теократическая идиллия, а категория нашей духовности»⁷⁰⁰. Внешнему материальному воздействию Достоевский противопоставляет категорию преображения. Против папской тенденции панэтатизма писатель через Зосиму выставляет идеал всецерковности, «полагая оцерковление государства одним из этапов всеобщего оцерковления жизни»⁷⁰¹. Определяя различие мирского и евангельского устройства общества, Т. Иванчич приходит к лаконичному заключению: «Христос царствует в людях, а Инквизитор – над ними»⁷⁰². Идею абсолютного папского авторитета Достоевский противопоставляет православный концепт соборности. Не случайно в предсмертной записной тетради писателя 1880-1881-х гг. появляется такая ремарка: «Церковь – весь народ – признано восточными патриархами весьма недавно в 1848 году, в ответ папе Пию IX-му» (27, 57). В этом послании народ Божий именуется

⁶⁹⁹ *Новгородцев П.И.* Существо русского православного сознания // Православие. Pro et Contra. Осмысление роли Православия в судьбе России деятелями русской культуры и Церкви. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Существо_русского_православного_сознания_\(Новгородцев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Существо_русского_православного_сознания_(Новгородцев)) (Дата обращения: 24.11.2023).

⁷⁰⁰ *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Часть 1-я. Приготовление к священству.

URL: https://pstgu.ru/download/1184669641.prav_sluzhenie.pdf?ysclid=lpd34bju4d455009724 (Дата обращения: 24.11.2023).

⁷⁰¹ *Гачева А.* Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века // Достоевский и мировая культура. Альманах, № 22. М., 2007. С. 51.

⁷⁰² *Иванчич Т.* Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=lpd34bju4d455009724> (Дата обращения: 24.11.2023).

«хранителем благочестия»⁷⁰³, без согласия которого ни патриархи, ни Соборы Восточной Церкви не могли и не могут самостоятельно проводить какие-либо реформы. Р. Бэлнеп справедливо указывает на то, что одним из объектов критики Достоевского в «Легенде» является догмат о папской непогрешимости. Католическую идею владычества Достоевский заменяет православным идеалом братства и солидарности. Показательно, что об этом писатель размышлял еще в первой половине 1860-х гг., занеся в записную тетрадь следующие слова: «Нарисовать идеал папы: <нрзб.> Христов наместник, владыка. Переход к русскому духовенству. Братство» (20, 190). В данном контексте совершенно очевидной становится та высокая степень влияния, какую богословие и экклесиология А.С. Хомякова оказала на мировоззрение Ф.М. Достоевского⁷⁰⁴. Е.Н. Трубецкой замечает также, что именно у Хомякова Достоевский мог почерпнуть те мессианские мотивы, которые так отчетливо звучат в словах старца Зосимы и иеромонаха Паисия⁷⁰⁵. Этот аспект следует оговорить отдельно. Эсхатологическому пафосу «Легенды» соответствует апокалиптическая настроенность старца и отца Паисия: «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14, 61). Таким образом, и Великий инквизитор и старец Зосима, как выразители католической «римской идеи» и православной «русской идеи», выступают в качестве идеологов двух конкурирующих глобальных историософских (и мессианских!) контрпроектов. Как мы видим, Достоевский вновь и вновь разворачивает свою антикатолическую полемику в проекции «последних времен» (1-е Ин. 2:18). Если модель мироустройства Великого инквизитора инспирирована дьяволом и Антихристом, то проект «единой вселенской и владычествующей

⁷⁰³ Догматические послания православных иерархов XVII - XIX веков о православной вере. М.: Синодальная типография, 1900. С. 233.

⁷⁰⁴ Семиконов Д.В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. №9, 2011. С. 44.

⁷⁰⁵ Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1995. С.301–302.

церкви» (14, 61) старца Зосимы вдохновлен Христом и призван удержать мир от окончательной гибели. Особая миссия в этом удержании мира (катехон) принадлежит, по мысли старца, России, русскому народу и русскому монашеству: «Образ Христов хранят пока в уединении своем благолепно и неискаженно, в чистоте правды божией, от древнейших отцов, апостолов и мучеников, некогда надо будет, явят его поколебавшейся правде мира. Сия мысль великая. От востока звезда сия воссияет» (14, 284). Зосима, в данном случае, лишь разделяет мысли Достоевского, который и в «"поучениях" Зосимы остается предан своей почвеннической вере в народ»⁷⁰⁶. Достоевский вполне согласился бы с теми тезисами, которые выдвинул позднее Ф.А. Степун, формулируя идею России: «идея России заключается в защите Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюдении себя как главной твердыни на фронте идей»⁷⁰⁷, «ревностном блюдении образа Христа и опыта христианства»⁷⁰⁸, «блюдении Божьего замысла о мире и лика Его в каждом человеческом сердце»⁷⁰⁹. «Легенда» опровергает Божий мир, Христа и христианство, старец Зосима их утверждает. Именно поэтому справедливо замечание Д. Барсотти: «Католицизму Достоевский противопоставлял русскую святость; "Легенде о великом инквизиторе" – старца Зосиму и его поучения»⁷¹⁰.

В заключение главы обозначим принципиально важные положения христологической полемики Достоевского с католичеством и папством, имевшей, в том числе, и экфрастическое измерение:

- 1) Христоцентрический характер мировоззрения Ф.М. Достоевского фокусировал антикатолический дискурс писателя на разрешение *вопроса о Христе*. Иными словами, отношение писателя к католицизму

⁷⁰⁶ Кибальник С.А. Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев) // Проблемы исторической поэтики. № 2, 2018. С. 150.

⁷⁰⁷ Степун Ф.А. Идея России и формы ее раскрытия // Журнал «Новый град». № 8. Р., 1934. С. 18.

⁷⁰⁸ Там же. С. 17.

⁷⁰⁹ Там же. С. 19.

⁷¹⁰ Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. С. 129.

определялось отношением последнего ко Христу. Именно поэтому христологический аргумент становится центральным и системообразующим элементом всей архитектуры антикатолической полемики Достоевского.

- 2) Христологический пласт антикатолической полемики Достоевского, в свою очередь, заключал в себе несколько тематических или сюжетных аспектов: апостасийный, апокалиптический и антрополатрийный. Во-первых, писатель обвинял католичество в предательстве христианской веры и отречении от Иисуса Христа ради достижения земных интересов. Во-вторых, Достоевский усваивал папскому католичеству апокалиптические характеристики, что, с одной стороны, свидетельствовало об эсхатологических настроениях самого писателя, ожидавшего наступления «последнего времени», а с другой, – являлось следствием убежденности Достоевского в inferнальной сущности католицизма и папства. В-третьих, автор «Бесов» обличал в папизме тенденцию человекобожия, наследованную Католической Церковью от Древнего Рима. Отречение от Христа, подмена Христа папой-антихристом и сотворение из римского понтифика земного бога – вот три главных фундаментальных тезиса всей антикатолической полемики Достоевского, отразившихся в эгодокументах, публицистике («Дневник писателя») и романистике писателя (романы «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы»).
- 3) Принятый на I Ватиканском Соборе догмат о папской непогрешимости лишь подтвердил версию Достоевского о том, что католицизм представляет собой христианскую религию лишь номинально, поскольку центральное место в нем занимает не Христос, а римский понтифик. Тема католицизма как проповедника и проводника антихриста, заявленная в «Идиоте», сменяется проблематикой человекобожия, легшей в основу сюжета романа «Бесы». Черновые

наброски к роману, а также его окончательная редакция свидетельствуют о концептуальном схождении и пересечении образов Ставрогина и римского понтифика как минимум в двух проекциях — апокалиптической и антрополатрийной. Кроме того, главного героя романа и его сподвижников-революционеров объединяет с папой римским воля к власти. Данное обстоятельство также уравнивало и практически отождествляло в глазах Достоевского антихристианский католицизм и атеистический революционный социализм.

- 4) Антикатолический дискурс, присутствующий на страницах романа «Идиот», имеет, по замыслу Достоевского, вербальную и визуальную формы выражения. Полотно Гольбейна «Мертвый Христос» в его антииконической и антихристианской интерпретации смыкается с антикатолической риторикой князя Мышкина. Танатологическая оптика восприятия полотна, акцентирующая момент смерти/умирания Христа, лишённого Своей божественной славы, превалирует в романе, перекрывая тем самым мотив Воскресения. Мотив богоподмены («искаженный Христос»), выступающий коррелятом между речью князя Мышкина и символическим содержанием полотна немецкого мастера, обуславливает трагическое завершение сюжета романа, а также становится одним из главных пунктов обвинений Достоевского в адрес католицизма.
- 5) В романе «Бесы» антикатолический мотив имплицитно присутствует в мотиве «забвения» умирающим Степаном Трофимовичем Верховенским полотна Рафаэля «Сикстинская Мадонна» (на протяжении многих лет выступавшего в качестве духовно-эстетического идеала героя). В главе «Последнее странствование Степана Трофимовича» Верховенский-отец, находясь уже практически на пороге смерти, через искреннее покаяние (μετάνοια) преодолевает собственную раздвоенность и возвращается к самому себе. Путь к

покаянию и осмыслению собственной жизни сквозь призму евангельских заповедей осуществляется параллельно с трансформацией жизненных идеалов: гуманистическое и, в потенции, человекобожеское любование «Сикстинской Мадонной» сменяется мистическим восторгом и созерцанием русской Богоматери, откровение о Которой Степан Трофимович получает на «русской почве» при встрече с вдовой-книгоношей Софьей Матвеевной (в образе которой отчетливо звучит мариологическая тема). Предсмертное обращение Степана Трофимовича Верховенского ко Христу имеет две смысловых проекции. Обретая личное спасение, персонаж указывает единственно верный и плодотворный путь развития для России – исповедания православной веры, опоры на русскую религиозную традицию и отказа от ложных ценностей католицизма и постхристианского буржуазного Запада.

- б) Упомянутый Достоевским в черновых набросках к повести «Кроткая» «Портрет папы, в Эрмитаже» является, на наш взгляд, портретом папы Иннокентия X кисти Диего Веласкеса. Живописный сюжет, так и нереализованный в окончательной редакции повести, играет, тем не менее, важную роль в осмыслении содержания и идейного посыла «Кроткой». Портрет, выступающий в пространстве повести в качестве специфической символической детали, визуализирует и, таким образом, обнаруживает целый комплекс скрытых мотивов (обман, власть, страх, сладострастие), управляющих мыслями и поведением Закладчика. Тема духовного деспотизма и человекобожия, заявленная в «Кроткой», с одной стороны, отражает главные тезисы антикатолической риторики Достоевского в «Дневнике писателя», а, с другой, – становится своеобразным прологом к притче Ивана Карамазова «Великий инквизитор».

- 7) Композиция и сюжет вставной притчи «Великий инквизитор» в романе «Братья Карамазовы», в свою очередь, выстраиваются Достоевским в сопоставлении с полотном Тициана «Динарий кесаря». Антипапистский политический подтекст картины совпадает с антикатолической направленностью притчи, а воспринятые писателем тициановские приемы контраста и светотени позволили Достоевскому создать предельно выразительный образ инквизитора (персонификация «римской идеи») как темного двойника–антипода Христа.
- 8) Вопреки мнению некоторых исследователей, антикатолический пласт поэмы Ивана Карамазова о Великом инквизиторе является тем существенным элементом, который выстраивает не только сюжетную композицию «Легенды», но и ее концептуальное содержание. Поэма аккумулирует главные положения антикатолической полемики Достоевского 1860–1870-х гг. и представляет их в символично–художественной проекции. Вопросы геополитики, религиозной философии, антропологии и историософии, так или иначе, сводятся в «Легенде» к проблематике, ставшей предметом религиозно–конфессиональной полемики Достоевского с папским католицизмом и «римской идеей».
- 9) Анализ сюжета «Легенды» выявляет наличие интертекстуальных и интерконцептуальных связей поэмы с научным трудом У. Прескотта «История царствования Филиппа Второго, короля испанского». Взяв за основу исторический эпизод (Испания, XVI век), Достоевский творчески перерабатывает материал главы «Протестантизм в Испании» и создает образ Великого инквизитора. Определенное влияние на формирование образа инквизитора оказал духовный и психологический портрет испанского монарха Филиппа II, главного проводника и руководителя политики инквизиционного террора в королевстве. Король, равно как и Великий инквизитор «Легенды»,

является моноидеистом, фанатичным и жестоким человеком, одержимым «римской идеей» в ее испанской вариации. Установление типологического сходства, тождества духовной конституции короля Филиппа II, архиепископа-инквизитора Вальдеса, а также Великого инквизитора в поэме Ивана Карамазова, подтверждает важность антикатолического пласта «Легенды» и позволяет по-новому взглянуть на ее содержательную структуру.

10) Наряду с Филиппом II Испанским, на наш взгляд, вероятным прототипом Великого инквизитора является понтифик Григорий VII, главный идеолог средневековой доктрины папской всемирной теократии. Квазирелигиозная политическая система инквизитора предстает лишь логическим завершением идеи «григорианского папства» в его радикально-обмирщенном прочтении. Акцент на политическом измерении критики католичества делает сам Достоевский, упоминая «Пипинов дар» (754) как первопричину духовного падения папства и его самопредания дьяволу (в романе «Братья Карамазовы»). В свою очередь, отчетливо звучащий в «Легенде» мотив богоподмены, в исторической проекции отсылает читателя к понтификату папы Пия IX и принятому на I Ватиканском Соборе догмату о папской непогрешимости. Таким образом, критика папизма и католицизма приобретает в композиции и сюжете поэмы структуро- и смыслообразующее значение.

11) Конфликт Богочеловека и человекобога как лейттема творчества Достоевского, в романе «Братья Карамазовы» выходит на новый уровень. Противостояние истины и лжи, православия и католицизма, России и Запада осмысливается писателем сквозь символическую призму двух ведущих образов-антиподов романа — христоликого старца Зосимы и Великого инквизитора. Критика папского католицизма разворачивается Достоевским сразу в нескольких направлениях.

Изнутри католической традиции оппонентом папских притязаний на политическое мировладычество выступает «апостол нищих» Франциск Ассизский, образ которого соотносится с образом старца Зосимы. Вместе с тем, духовное состояние Франциска из Ассизи, в корне отличное от православно-исихастского устроения старца, актуализирует мотив богоподмены.

- 12) Контроверза Зосима–инквизитор с особой силой проявляется в главах романа, посвященных обсуждению проблематики церковно–общественного суда (гл. V «Буди, буди!», гл. VI «Зачем живет такой человек!»). В христоликом Зосиме Достоевский противопоставляет инквизитору и католицизму собственную историософскую, религиозную и мессианскую доктрину, главные положения которой оппонируют идеям Великого инквизитора: христократия / иерократия, любовь Христова / воля (власть), духовное преображение / внешнее воздействие, всецерковность / панэтатизм, соборность / авторитет, братство / владычество. В совокупности эти компоненты оформляют и противопоставляют два мессианских историософских контрпроекта – православную «русскую идею» Достоевского и «римскую идею» папского католицизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антикатолический дискурс Ф.М. Достоевского представляет собой сложный, многослойный и объемный феномен. В рамках данной исследовательской работы, в результате содержательного, контекстуального и интертекстуального анализа творческого наследия писателя за 1861–1881-е гг., нами выявлены основные мотивы, сюжеты и базовые аргументы антикатолической полемики Достоевского. Именно они являются теми рэперными точками, вокруг которых формируется вся масштабная архитектура антикатолического дискурса писателя, преломленная в его публицистике и романистике. Отметим, что в российском научном контексте впервые антикатолическая полемика автора рассматривается как самостоятельное и специфическое направление мысли и творчества писателя в контексте его религиозно–философских, историософских и богословских воззрений. Мы утверждаем, что конфессиональный фактор играет по-настоящему системообразующую роль в формировании оригинальной системы мировоззрения Достоевского в 1860–1870-е гг., именно поэтому полемика Достоевского с католицизмом должна рассматриваться не как побочный и второстепенный, но как релевантный и внутренне целостный сюжет.

В диссертации выявлены три концептуальных уровня или измерения антикатолического дискурса Достоевского: геополитический, историософский и христологический. Геополитический фактор является для нас «событийным» измерением. Общественно–политическая проблематика «римского» (Рисорджименто, ликвидация Папского государства) и «польского» (польское восстание 1863–1864-х гг.) вопросов выносит на повестку дня вопрос о папском католицизме как действенной и действующей

политической силе, оказывающей влияние на геополитическую обстановку в Европе, в том числе и в Российской империи.

Негативное отношение Достоевского к католицизму оформляется в первой половине 1860-х гг. в контексте обозначенных политических процессов. Полагаем, что это обстоятельство является не случайным хронологическим совпадением, но закономерным результатом размышлений Достоевского о «римском» и «польском» вопросах. В первой половине 1870-х гг. писатель, анализируя политическую повестку дня, обращается к теме всеевропейского клерикального заговора, руководимого Ватиканом. Разрешение «католического вопроса», с точки зрения Достоевского, должно повлечь за собой тектонические сдвиги в геополитике и привести к формированию нового миропорядка. Гражданская война в Испании (1872–1876), политическая нестабильность во Франции, ликвидация Папского государства в 1870 году, противостояние Римско–Католической Церкви и правительства канцлера Германской империи О. фон Бисмарка – все эти обстоятельства, согласно Достоевскому, могли в скором времени привести к образованию прокатолического военно–политического блока («католической лиги»), или же, в качестве альтернативного варианта действий – формированию альянса Папства с революционным социалистическим движением. Все перечисленные политологические идеи и умозаключения Достоевского нашли отображение в публицистике (журнал «Гражданин»), эгодокументах и романистике (роман «Бесы») первой половины 1870-х гг. В ходе исследовательского анализа доказано предположение, что геополитический фактор следует рассматривать в качестве определенного триггера, подвигнувшего Достоевского обратиться к католической проблематике. В последующем геополитический фактор оставался одним из наиболее важных аспектов антикатолической полемики писателя.

Следующий уровень или круг антикатолического дискурса Достоевского – историософский. Если геополитический фактор лишь

провоцирует появление антикатолической тематики в творчестве писателя, то ее обоснование, несомненно, лежит в плоскости философско–идеологической. Анализ обширного круга источников (представленный нами в первом параграфе второй главы) позволил проследить процесс формирования антикатолической позиции Достоевского в его генезисе и эволюции. Мы показываем, что предыстория конфликта заключена в семейной хронике рода Достоевских; причем сам писатель прекрасно знал о том, что полемика между православием и католицизмом буквально вплетена в историю его семьи. Наши изыскания продемонстрировали, что знакомство с трудами по всемирной истории и истории России (Н.М. Карамзин, С.М. Соловьев, Ф.К. Шлоссер, У. Прескотт), сочинениями виднейших представителей отечественной консервативной мысли (Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин), несомненно, наложило глубокий отпечаток на мировоззрение Достоевского, определив антикатолический вектор его мыслей. Отрицательное отношение Достоевского к католицизму перекликается не только с воззрениями славянофилов или панслависта Н.Я. Данилевского, но и с резко негативной позицией А.И. Герцена. Дополнительным существенным доказательством являются расмстренные нами труды богословского и полемического характера – сочинения свт. Филарета Московского, прот. А.М. Иванцова-Платонова, а также духовно–религиозная литература, представленная, прежде всего, «Сказанием» инока Парфения (Агеева). Анализ публицистики, писем и эгодокументов позволяет заключить, что убежденность Достоевского в правоте собственных взглядов на римо–католицизм оттачивалась в полемическом диалоге с идейными оппонентами – западниками и филокатоликами. Биография и труды П.Я. Чаадаева, а также конвертантов князя И.С. Гагарина и В.С. Печерина, служили для писателя своеобразным *contradictio in contrarium*, лишь утверждая Достоевского в его резко негативном отношении к католичеству.

Однако, не ограничиваясь лишь кругом авторов–современников Достоевского (или его ближайших предшественников), мы обратились к контексту «большого времени» русской литературной традиции. В ходе исследования нами выявлен целый генетическое и типологическое сходство, сближающее Достоевского с средневековыми русскими авторами, полемизировавших с латинством и папством. Достоевский наследует русской мессианской традиции и, в частности, ретранслирует концепт Филофея Псковского «Москва – Третий Рим», что, в свою очередь, объясняет непримиримый характер полемики писателя с католицизмом. «Русская идея» Достоевского претендует на исключительность и универсальность также как и «римская идея» католичества – это обстоятельство создает поле предельной напряженности и конфликтности.

Нами показано, что «русская идея» как историософский концепт противопоставляется Достоевским «римской идее» в качестве глобального мессианского контрпроекта. Важным геополитическим фактором, высвечивающим историософский конфликт Запада и России, католицизма и православия, «русской идеи» и «римской идеи» стал «Восточный вопрос», обсуждаемый Достоевским на страницах «Дневника писателя». Достоевский полагал, что захват Константинополя русскими войсками станет не только выполнением историософской миссии России, но и станет судьбоносным этапом в реализации «русской идеи» как «панправославного мирового проекта» (термин В.Л. Цымбурского). Геополитическая проблематика, как показал наш анализ, осмыслялась Достоевским сквозь призму историософии.

Последний и наиболее важный круг антикатолической полемики Достоевского – христологический, рассмотренный нами в основном на художественном материале. Мы пришли к выводу, что категорическое неприятие папского католицизма Достоевским обусловлено, прежде всего, убежденностью писателя в апостасии Римско–Католической Церкви, о чем Достоевский заявляет уже в романе «Идиот» через его нарративную

структуру, монологи и реплики князя Мышкина, являющегося протагонистом автора. Мы утверждаем, что христологический пласт антикатолической полемики делится на три подуровня: апостасийный, апокалиптический и антрополатрийный. Предательство Христа, искажение Его Образа, продажа Христа за земные владения – вот главные мотивы антикатолической риторики писателя, воплотившиеся как в художественном, так и в публицистическом дискурсах. Убежденный в инфернальной сущности папского католичества, писатель неоднократно усваивает ему апокалиптические характеристики.

Затрагивая тему «последних времен», Достоевский обращается к фундаментальной проблематике, являющейся духовным, культурным, историософским и идеологическим водоразделом между православной Россией и католическим Западом (как ее осмыслял сам писатель) – оппозиции Богочеловек/человекобог. Мотив богоподмены и человекобожия художественно претворен Достоевским в романах «Бесы» и «Братья Карамазовы».

Отдельного внимания заслуживает антикатолический подтекст живописного экфрасиса, представленного в романах «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы», а также в повести «Кроткая». Полотна Гольбейна, Рафаэля, Тициана и Веласкеса, описанные автором в указанных произведениях, интерпретированы им, как мы полагаем, в антикатолическом ключе и несут тем самым дополнительную смысловую нагрузку. Предложенные нами экфрасисные трактовки выявляют наличие визуального измерения антикатолического дискурса в творчестве Достоевского.

Анализ романа «Братья Карамазовы» позволил выявить наличие обширного антикатолического смыслового пласта в этом произведении. Полагаем, что сюжет и система образов романа и, особенно, притча Ивана Карамазова «Великий инквизитор», могут считаться кульминационной точкой всей более чем десятилетней антикатолической полемики писателя.

Противопоставляя образы католического инквизитора и христоликого старца Зосимы, Достоевский символически противопоставил главные положения «русской идеи» и «римской идеи»: христократия / иерократия, любовь Христова / воля (власть), духовное преображение / внешнее воздействие, всецерковность / панэтатизм, соборность / авторитет, братство / владычество. Опыт интертекстуального анализа показывает, что притча Ивана должна рассматриваться в качестве концептуальной *summa summarum* всего антикатолического дискурса Ф.М. Достоевского.

Исходя из всего сказанного, полагаем, что поставленная в исследовании цель – целостная реконструкция взглядов Ф.М. Достоевского на католицизм в геополитическом, историософском и христологическом разрезах на основе биографического материала, эпистолярного, публицистического и художественного наследия автора за 1861-1881-е гг. – достигнута, все задачи решены.

Вместе с тем представленные результаты имеют и свои ограничения. В частности, сфокусировав внимание на анализе антикатолической проблематики, мы лишь частично затронули такие важные аспекты конфессиональной темы в творчестве Достоевского, как отношение писателя к старообрядчеству и лютеранству. Кроме того, содержание понятия «русской идеи» еще нуждается в изучении. В дальнейшем представляется интересным расширить исследование и провести комплексный анализ конфессиональной проблематики в творчестве Достоевского, включающий в себя сопоставительный анализ отношения писателя к каждой из христианских конфессий (православие, старообрядчество, католицизм, протестантизм).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. «В то время как внешнее спокойствие...» // Московские ведомости. 1873. № 265. 1 октября.
2. «На днях говорили мы...» // Московские ведомости. 1873. № 241. 25 сентября.
3. «Трудно сказать, чем кончится борьба...» // Московские ведомости. 1873. № 278. 4 ноября.
4. Аксаков И.С. Польский вопрос и западно-русское дело. Еврейский вопрос // Сочинения И. С. Аксакова 1860-1886. В 7 т.: т. 3. СПб.: издание Императорской публичной библиотеки, 1900. 570 с.
5. Вогюэ М. де. Современные русские писатели. Толстой – Тургенев – Достоевский // Пер. с фр. В. П. Бефани. М.: Типография В.Ф. Рихтер, 1887. 205 с.
6. Вязигин А.С. Григорий VII. Его жизнь и общественная деятельность. Биографический очерк [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/w/wjazigin_a_s/text_1891_grigoriy_7.shtml?ysclid=lp5w4agx7n18676651
7. Герцен А.И. Письма из Франции и Италии (1847-1852) // Собрание сочинений. В 30 т.: т. 5. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 511 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.
9. Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. 544 с.

10. Достоевская А.Г. Дневник 1867 года. М.: Наука, 1993. 454 с.
11. Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. 245 с.
12. Достоевский А.М. Воспоминания. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. 393 с.
13. Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери / Л.Ф. Достоевская. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. 245 с.
14. Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников // В 2-х т.: т. 1. М.: Худож. лит., 1990. 642 с.
15. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений // В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1971–1990.
16. Жуковский В.А. Полное собрание сочинений и писем // В 20-ти т.: том 2. Стихотворения 1815-1852 годов. – М.: Языки славянских культур, 2000. 839 с.
17. Заграничные известия // Голос. 1873. № 183. 4 июля (16 июля).
18. Заграничные известия // Голос. 1873. № 196. 17 июля (29 июля).
19. Заграничные известия // Голос. 1873. № 209. 30 июля (11 августа).
20. Заграничные известия // Голос. 1873. № 213. 3 августа (15 августа).
21. Заграничные известия // Голос. 1873. № 221. 12 августа (24 августа).
22. Заграничные известия // Голос. 1873. № 226. 17 августа (29 августа).
23. Заграничные известия // Голос. 1873. № 227. 18 августа (30 августа).
24. Заграничные известия // Голос. 1873. № 230. 21 августа (3 сентября).
25. Заграничные известия // Голос. 1873. № 241. 1 сентября (13 сентября).
26. Заграничные известия // Голос. 1873. № 275. 5 октября (17 октября).
27. Иванцов–Платонов А.М., свящ. О римском католицизме, и его отношениях к православию. Очерк истории, вероучения, богослужения, внутреннего устройства римско-католической церкви, и ее отношений к православному Востоку // В 2 ч.: ч. 2. М.: Печатня С.П. Яковлева, 1870. 262 с.

28. Из Рима // Московские ведомости. 1873. № 249. 5 октября
29. Карамзин Н.М. История государства Российского // В 12 т.: т. 11. – СПб.: Тип. Н. Греча, 1824. 321, [1], 153, [1], II, [2] с.
30. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 716 с.
31. Колошин С.П. Иезуиты и их уложение // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 6.
32. Колошин С.П. Рим, папа и Антонелли // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 3.
33. Ламеннэ де Ф.Д. Слова верующего. СПб.: А.Е. Беляев, 1906. 107 с.
34. Лебедев А., прот. О главенстве папы, или разности православных и папистов в учении о церкви. СПб.: Типография С. Добродеева, 1887. 368 с.
35. Лопухин А.П. История христианской церкви в XIX веке // В 2-х т.: т. 1. Инославный христианский Запад. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1900. 588 с.
36. Льюренте Х.А. История испанской инквизиции. В 2-х т.: т. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vk.com/doc8742636_623916539?hash=TdLUmeBcUXK8y7ZlG8nET2AYzTIzC2UG3nerydwUsWX&dl=Bs4fQX7WCfsiwSAG4smKwKMigzqdjckVztQcU9BEf18
37. Майков А.Н. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1977. 910 с.
38. Мундт Н.П. Рим // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 8.
39. Новости заграничные // Голос. 1863. № 127. 23 мая.
40. Новости заграничные // Голос. 1863. № 15. 17 января.
41. Новости заграничные // Голос. 1863. № 19. 22 января.
42. Новости заграничные // Голос. 1863. № 2. 2 января.

- 43.Новости заграничные // Голос. 1863. № 21. 24 января.
- 44.Новости заграничные // Голос. 1863. № 21. 24 января.
- 45.Новости заграничные // Голос. 1863. № 44. 21 февраля.
- 46.Новости заграничные // Голос. 1863. № 74. 28 марта.
- 47.Парфений, инок. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле пострижника Святыя Горы Афонския инока Парфения. В 2-х т.: т. 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij_Ageev/skazanie-o-stranstvii-i-puteshestvii-po-rossii-moldavii-turtsii-i-svjatoj-zemle-tom-1/2
- 48.Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука, 1979. 431 с.
- 49.Печерин В.С. Замогильные записки. М.: Мир, 1932. 189 с.
- 50.Пименова Э.К. Франциск Ассизский. Его жизнь и общественная деятельность. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_\(Пименова\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Франциск_Ассизский._Его_жизнь_и_общественная_деятельность_(Пименова))
- 51.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1861. Т. 3-4. № 2.
- 52.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 5.
- 53.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8.
- 54.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 164.
- 55.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8.
- 56.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. Т. 10. № 5-6.
- 57.Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 2.

58. Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1862. № 8.
59. Политическое обозрение // Время: журнал литературный и политический. 1861. Т. 5. № 9-10.
60. Политическое обозрение // Эпоха: журнал литературный и политический. 1864. № 12.
61. Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 151. 11 июля.
62. Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 153. 13 июля.
63. Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 174. 10 августа.
64. Последняя почта // Московские ведомости. 1863. № 183. 22 августа.
65. Последняя почта // Московские ведомости. 1873. № 252. 8 октября.
66. Последняя почта // Московские ведомости. 1873. № 280. 6 ноября.
67. Прескотт В. История царствования Филиппа Второго, короля испанского // В 2-х ч.: ч. 1., гл. III. – СПб.: Типография И.И. Глазунова и комп., 1858. 870с.
68. Самарин, Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 720 с.
69. Святитель Филарет Московский. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-российской Церкви (1815) / Святитель Филарет Московский // Антология Русской Мысли – То, что имеешь, держи. Православие и католицизм в трудах русских святых и церковных мыслителей. М.: «Традиция», 2016. С. 8–72.
70. Собрание от Святаго писания о антихристе. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=6017>
71. Соловьев С.М. История России с древнейших времен // В 29 т.: кн. 2, т. 8. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1851-1879. – 871 с.
72. Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Историч. и критич. Очерки // В 2-х кн.: кн. 1. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1882. 362 с.

73. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и письма // В 6 т.: Т. 2. Стихотворения 1850-1873. М.: Издательский центр «Классика», 2003. 640 с.
74. Унамуно де М. Мир среди войны [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://predanie.ru/book/214056-mir-sredi-voyny/?ysclid=lok8nwnkp308733654>
75. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений // В 8 т.: т. 2. М.: Университетская типография, 1886. 492 с.
76. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма // В 2-х т.: т. 1. М.: Наука, 1991. 672 с.
77. Шлоссер Ф.К. Всемирная история // В 8 т.: т. 2. СПб.–М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1869. 698 с.
78. Constitutio Dogmatica. Pastor Aeternus [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_la.html
79. Gagarin J. La Russie sera-t-elle catholique? P.: Charles Douniol, Libraire, 1856. 170 p.
80. Pius IX, pope. Respicientes [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9respic.htm>
81. Syllabus, или Перечень, заключающий в себе главнейшие заблуждения нашего времени, указанные в консисториальных аллокуциях, энцикликах и иных апостольских посланиях святейшего господина нашего Папы Пия IX [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.unavoce.ru/library/syllabus.html>

РЕЛИГИОЗНО–ФИЛОСОФСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

1. Аверьянов В.В. Ментальная карта и национальный миф. М.: Родина, 2021. 320 с.

2. Айрапетов О.Р. Царство Польское в политике Империи в 1863-1864-х гг. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2012. 132 с.
3. Акопянец А.С. Восточный вопрос в геополитике России // Интерэкспо Гео–Сибирь. 2015. № 2. С. 44–48.
4. Антоний (Храповицкий), митр. Словарь к творениям Достоевского. Не должно отчаиваться. София: Российско-Болгарское книгоиздательство, 1921. 185 с.
5. Анцыферов Н. Ламеннэ. Берлин: Гржебин, 1922. 104 с.
6. Арсеньев Н. Православие. Католичество. Протестантизм. Париж: YMCA–PRESS, 1948. – 145 с.
7. Арсеньев, Н.С. О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. 414 с.
8. Бейнтон Р. На сем стою. Жизнь Мартина Лютера [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://presbiterien.org/rus/1/Бейнтон_Роланд_НА_СЕМ_СТОЮЮ.pdf
9. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. М.: Т8RUGRAM, 2018. 102 с.
10. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. 512 с.
11. Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат (Окончание) // Журнал «Путь». 1929. № 16. С. 19–49.
12. Булгаков С., прот. Чаша Грааля. Софиология страдания. М.: Никея, 2021. 384 с.
13. Булгаков С.Н. Две встречи // Тихие думы. М.: Республика, 1996. 507 с.
14. Булгаков С.Н. Первообраз и образ // В 2-х т.: т. 1. Свет невечерний. М.: Искусство, 1999. 416 с.

- 15.Булгаков С.Н., проф. Венец терновый. Памяти Ф.М. Достоевского. СПб.: Типогр. «Отто Унфуг», 1907. 20 с.
- 16.Булгакова А. Великий святой из Ассизи // Мир искусств. Вестник Международного института антиквариата. 2015. № 4 (12). С. 132–138.
- 17.Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
- 18.Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. М.: Изд-во Московского университета, 2012. 624 с.
- 19.Валицкий А. Русская идея // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2012. № 4 (8). С. 92–101.
- 20.Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 256 с.
- 21.Вилар П. История Испании. М.: АСТ: Астрель, 2006. 225 с.
- 22.Воейков Н.Н. Церковь, Русь, и Рим. Мн.: Лучи Софии, 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vk.com/doc-149753350_512044667?hash=zjzTzbFfv2SnZBuuWGePJ1gkSXsFH4dphJs_rSm79CiD&dl=wejH4V7GjHywznCY7VA0VnN13i8gFtPrhDeZ0zVxIjT
- 23.Волынский А.Л. Достоевский: философско-религиозные очерки. СПб.: ООО «Издательский дом «Леонардо», 2011. 672 с.
- 24.Гарнак А. фон. Сущность христианства. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. 223 с.
- 25.Гергей Е. История Папства. М.: Республика, 1996. 462 с.
26. Гершензон М.О. Избранное. В 4-х т.: т. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://predanie.ru/book/217154-tom-ii-molodaya-rossiya/?ysclid=lmdh558l2p972137171#/toc1>
- 27.Гобри И. Лютер. М.: Мол. гвардия, 2000. 513 с.

28. Голованов С., свящ. Католическая церковь и Россия [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/04_g/ol/ovanov_07.htm.
29. Гонсалес Л.Х. История христианства // В 2 т.: т. 2. СПб.: «Библия для всех», 2002. 385 с.
30. Гуардини Р. Человек и Вера. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. 331 с.
31. Данилов В., свящ. История распространения католичества в русских землях до 1917 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://veritas.katolik.ru/books/hist_katol_rus.htm#7.
32. Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской православной церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 924 с.
33. Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о православной вере. М.: Синодальная типография, 1900. 271 с.
34. Документы II Ватиканского Собора. М.: Paoline, 2004. 710 с.
35. Дылевский М.В. Примат римского папы: предпосылки, значение и критика // Новосибирский временник. 2022. № 1 (5). С. 48–56.
36. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
37. Зеньковский В., прот. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Р.: YMCA–PRESS, 1955. 278 с.
38. Зноско К., прот. Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://predanie.ru/book/72804-istoricheskiy-ocherk-cerkovnoy-unii-ee-proishozhdenie-i-harakter/>
39. Иларион Троицкий. Преображение души. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 480 с.

40. Ильин М.В. *Translatio Imperii*. Воспроизводство институционального наследия Рима // Полит. Наука. 2022. № 1. С. 100–137.
41. История Испании // В 2 т.: т. 2. От войны за испанское наследство до начала XXI века / Институт всеобщей истории РАН. М.: «Индрик», 2014. 872 с.
42. Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Мн.: Издатель Д. В. Харченко, 2007. 312 с.
43. Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. СПб.: Издательский дом «Адмиралтейство», 1998. 271 с.
44. Карсавин Л.П. Достоевский и католичество // Ф.М. Достоевский. Статьи и материалы. Под редакцией А.С. Долинина. СПб.: Мысль, 1922. С. 33–64.
45. Карсавин Л.П. Католичество. Петроград: Изд-во «Огни», 1918. 151 с.
46. Карташев А. Православие и Россия // Сб. под ред. С. Верховского, Православие в жизни. NY.: Изд-во им. Чехова, 1953. С 181–210.
47. Кинлоу Д. Начнем с Христа. Новый подход к богословию. М.: Издательство ББИ, 2018. 190 с.
48. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. В 2-х частях [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://pstgu.ru/download/1184669641.prav_sluzhenie.pdf?ysclid=lpd34bju4d455009724
49. Князева С., Язькова В. Итальянский либерализм в эпоху Рисорджименто // Новый исторический вестник. 2001. №4. С. 8.
50. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 440 с.
51. Козлов–Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. СПб.: Белый камень, 2014. 740 с.
52. Колупаев В.Е. Трансляция имперских идей в российской геополитике (к 1700–летию Миланского эдикта) // *Studia Humanitatis*. 2013. № 2.

- [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/kolupaev.pdf>
53. Копылов А.Н. Католическая Церковь в России (конец IX – начало XXI вв.). М: Издательство «Спутник+», 2012. 283 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://portal.uralsky-missioner.ru/wp-content/uploads/2018/02/Копылов-А.Н.-Католическая-Церковь-в-России-конец-IX---начало-XXI-вв.-2012.pdf>
54. Краткая история Польши. С древнейших времен до наших дней / / [Л. Е. Горизонтов, В. А. Дьяков, Ф. Г. Зуев и др.] М.: Наука. 1993. 528 с.
55. Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: «Когито–Центр», 2010. 276 с.
56. Кружалина А.А. Польский вопрос в дискуссиях российской общественности XIX в. // Вестник БГУ. 2013. №7. С. 142–146.
57. Кудрявцев А.Е. Испания в Средние века. Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 256 с.
58. Кудряшев В.Н. А.И. Герцен и М.А. Бакунин о "польском вопросе" (40–60-е гг. XIX в.) // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 326. С. 80–84.
59. Кудряшев В.Н. Народники и «польский вопрос» (40–80-е гг. XIX в.) // Вестник Томского государственного университета. История. 2009. № 3 (7). С. 127–142.
60. Линтнер В. Италия. История страны. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 383 с.
61. Лозинский С.Г. История Папства. М.: Издательство политической литературы, 1986. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vk.com/doc133757284_448960652?hash=DaForspvgfsfiTeTWwQmEuJuZ4D2qLzLMk7sYsqSF5Eo&dl=q5LUCXDcKqbsmJo8teMmSCl7TNWgc51uWsBbgjBFXQ0

62. Лортц Й. История Церкви // В 2 т.: т. 2. М.: «Христианская Россия», 2000. 590 с.
63. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Н.-У.: Издательство имени Чехова, 1953. 406 с.
64. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
65. Луценко Т.В. Эволюция богословских воззрений Лютера в контексте современности // Nomothetika: Философия. Социология. Право. 2012. № 4 (133). С. 202–208.
66. Любак А. д. Драма атеистического гуманизма. М.: «Христианская Россия», 1997. 302 с.
67. Майорова Е.И. Викарии Христа: папы Высокого Средневековья. С 858 г. до Авиньонского пленения. М.: Вече, 2015. 381 с.
68. Майский И.М. Испания. 1808-1917 гг. Исторический очерк. М.: издательство Академии Наук СССР, 1959. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://istmat.org/files/uploads/28419/espagna_1808-1917_i-m-maiski_1959.pdf
69. Мацейна А. Великий инквизитор. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999. 378 с.
70. Машковцев А.А. Польское восстание 1863-1864 гг. В освещении губернской прессы Волго–Уральского региона // Вестник ВятГУ. 2014. №7. С. 25–30.
71. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. М.: Издательство «Ломоносовъ», 2021. 264 с.
72. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: «Наука», 2000. 590 с.
73. Меттан Г. Запад–Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. М.: АСТ, 2023. 448 с.

74. Мигунова Т.Л., Романовская, Л.Р. «Симфония властей» как принцип взаимоотношений между Церковью и государством // Вестник ННГУ. 2013. № 3 (2). С. 147–150.
75. Новгородцев П.И. Существо русского православного сознания // Православие. Pro et Contra. Осмысление роли Православия в судьбе России деятелями русской культуры и Церкви. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Существо_русского_православного_сознания_\(Новгородцев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Существо_русского_православного_сознания_(Новгородцев))
76. Норвич Д.Д. Краткая история Франции. М.: «Азбука-Аттикус», 2019. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vk.com/doc35528094_531609159?hash=xOIK6YGINNvVDG8URtbAPeSHUNpyIBt0df1cCpSfkk0&dl=NOHZ8fTzXpxPnHxeh3hdA2jObJr9P4CS02DRP7bEKns
77. Норвич Дж. История папства. М.: АСТ, 2014. 606 с.
78. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во С.–Петербургского Университета, 2008. 272 с.
79. Пападакис А., Мейендорф, И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. 629 с.
80. Пискорский В.К. История Испании и Португалии. СПб.: Типография Акц. Общю Брокгауз–Ефрон, 1902. 278 с.
81. Плохий С. Потерянное царство. Поход за имперским идеалом и сотворение русской нации (с 1470 года до наших дней). М.: АСТ:CORPUS, 2021. 480 с.

- 82.Прозоровская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. Биографический очерк [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Мартин_Лютер_\(Прозоровская\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Мартин_Лютер_(Прозоровская))
- 83.Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1996. 702 с.
- 84.Романенко Ю.М. Метафизическое значение понятия «метанойа» // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова. / Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 26-27 мая 1997 г.). СПб.: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. С. 36.
- 85.Саймон К. Русская Православная Церковь в первой половине XIX в. Глазами католических авторов // Филаретовский альманах. 2011. № 7. С. 214–230.
- 86.Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. М.: Изд-во ББИ, 2015. 258 с.
- 87.Сергий (Барабанов), иером. «Непогрешимый» папский магистериум и вызовы современности [Электронный ресурс]. Режим доступа:<http://www.pravoslavie.ru/51647.htmlhttps://bogoslav.ru/article/4437306>
- 88.Сергий (Барабанов), иером. Личность папы Пия IX в свете истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/51647.htmlhttps://bogoslav.ru/article/4437306>
- 89.Смирнов Д.В. Ламенне // Православная энциклопедия // В 75-ти т.: т. 39. М.: Православная энциклопедия, 2015. С. 735–743.
- 90.Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1995. 475 с.
- 91.Туманян Т.Г. Восточный вопрос в российской публицистике: от философии к политике // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. № 4. С. 543–555.

- 92.Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История Польши. М.: Издательство «Весь мир», 2004. 542 с.
- 93.Фалькович С.М. Постановления Венского конгресса 1815 г. по польскому вопросу и отношение к ним польского общества // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2015. № 10. С. 102–108.
- 94.Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
- 95.Франкл В. Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 338 с.
- 96.Хондзинский П., прот. «Повесть временных лет» и «Хроника Георгия Амартола»: опыт сравнительно-богословской характеристики // Филаретовский альманах. 2013. № 9. С. 75–89.
- 97.Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 480 с.
- 98.Цимбаева, Е.Н. Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 182 с.
- 99.Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.
100. Чичерин Б.Н. История политических учений // В 3-х т.: т. 3. СПб.: Издательство РХГА, 2006. 720 с.
101. Шейнман М.М. Краткие очерки истории Папства. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1952. 192 с.
102. Шестов Л.И. Sola Fide. Лютер и Католическая Церковь // Вестник РСХД, III Май–Июнь. Р., 1952. С. 14–23.
103. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории // В 2-х т.: т. 1. М.: Мысль, 1998. 663 с.
104. Шубарт В. Европа и душа Востока. Взгляд немца на русскую цивилизацию. М.: Родина, 2023. 384 с.

105. Щеглов Г.Э. Страдания православного духовенства в дни польского восстания 1863-1864 гг. // Альманах «ХРОНОС». 2013. №1. С. 33–48.

ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ И ТЕОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. «Цветики милые братца Франциска»: итальянский католицизм русскими глазами // Православная община. 1997. № 2 (38). С. 98–105.
2. Алексеев П.В., Алексеева, А.А. «Константинополь должен быть наш»: провиденциальные мотивы в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского // МНКО. 2017. № 6 (67). С. 447–449.
3. Андрулайтис Л. «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского как прообраз сетевой публицистики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/october/2005/12/dnevnik-pisatelya-f-m-dostoevskogo-kak-proobraz-setevoj-publiczistiki.html>
4. Алоэ С. Италия в биографии Ф. М. Достоевского: несколько вводных заметок по поводу архивных находок Валентины Супино // Неизвестный Достоевский. 2019. № 1. С. 3–9.
5. Ашимбаева Н.Т. Швейцария в романах «Идиот» и «Бесы». К вопросу о поэтике топонима у Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 16. СПб., 2001. С. 177–185.
6. Барсотти Д. Достоевский. Христос – страсть жизни. М.: Паолине, 1999. 249 с.
7. Баршт К.А. «...исходил, благословляя, папа-антихрист». Об одной парадоксальной формулировке в подготовительных материалах к роману Ф.М. Достоевского «Бесы» // Новый филологический вестник. 2019. № 2. С. 116–131.
8. Баршт К.А. О «гадкой статье Чаадаева» и «смрадной букашке Белинском»: Ф.М. Достоевский и западничество (несколько аллюзий и

- реминисценций) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2019. Т. 2. № 4. С. 56–75.
9. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. 798 с.
10. Бачинин В. Экзистенциальная контроверза Гольбеина – Достоевского (Размышления о картине «Мёртвый Христос») // Нева. 2017. № 11. С. 200–216.
11. Безлепкин Н.И. Н.В. Гоголь как философ // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2015. № 3. С. 15–25.
12. Белов С.В. Роман Ф.М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2013. № 4 (17). С. 130–136
13. Библиотека литературы Древней Руси. В 20-ти т.: т. 9. СПб.: Наука, 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vk.com/doc35528094_464973607?hash=EosVDUMQ1HvCb9sqUhZlTdmrIDsK6XCDi408GoGl1So&dl=zKUoJoE4oVvgSS3YNGtOSXpz1LQ9h0hmf61kvYMwJqL
14. Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. 338 с.
15. Богданова О.А. Спасет ли мир красота? Проблема красоты и женские характеры в романном творчестве Ф.М. Достоевского // Новый филологический вестник. 2014. № 1(28). С. 41–69.
16. Борисова В.В., Шаулов С.С. Достоевский на рубеже XX-XXI веков: антиномии интерпретаций // Известный Достоевский. 2020. № 4. С. 5–47.
17. Бузько Е.А. «Сказание» инок Парфения в литературном контексте XIX века. М.: Индик, 2014. 281 с.

18. Буланов А.М. Статья Ивана Карамазова о церковно–общественном суде в идейно–художественной структуре последнего романа Ф.М. Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 9. Л.: Наука, 1991. С. 132–143.
19. Булгакова А. Библейский сюжет с политическим подтекстом / А. Булгакова // Мир искусств: Вестник Международного института антиквариата. 2017. № 2 (18). С. 116–122.
20. Булгакова Н.О., Седельникова О.В. Портрет Ставрогина: к вопросу об особенностях идиостиля Ф.М. Достоевского в романе «Бесы» // Векторы благополучия: экономика и социум. 2015. Спецвыпуск (15). С. 235–239.
21. Бэлнеп Р.Л. Структура «Братьев Карамазовых». СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997. 144 с.
22. Вальчак Д. «Сикстинская Мадонна», «Мертвый Христос» и икона Богородицы: Ф. М. Достоевский о религиозной живописи и иконописи // Art Logos. 2018. № 1(3). С. 31–41.
23. Вениамин (Новик), игум. Христианские персонализм и дионисизм Достоевского // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы. / Под общ. ред. И.Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2008. С. 417–419.
24. Веппе Л.А. Polemica с «латинянами» в русской книжности XVII века // Filo Ariadne. 2020. № 2. С. 97–107.
25. Ветловская В.Е. Pater Seraphicus // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 5. Л.: Наука, 1983. С. 163–178.
26. Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2007. 640 с.
27. Владимирова Т.Л. Легенда о Рафаэле в русской литературной римлиане // Вестник ТГПУ. 2006. № 8. С. 10–13.

28. Волгин И.Л. Родиться в России. Достоевский и современники: жизнь в документах. М.: Книга, 1991. 605 с.
29. Волгин И.Л. Колеблясь над бездной. Достоевский и русский императорский дом. М.: Центр гуманитарного образования, 1998. 651 с.
30. Волгин И.Л. Последний год Достоевского. М.: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2017. 780 с.
31. Волкова А.А., Фролова Е.В. Исторические взгляды Ф.М. Достоевского на Римскую Католическую Церковь // Bulletin Social-Economic and Humanitarian Research. 2021. № 11 (13). С. 3–11.
32. Габдуллина В.И. Архетипический мотив «Договора с дьяволом» в романах Ф. М. Достоевского: «Богоотметное Писание» // Проблемы исторической поэтики. 2012. № 10. С. 133–142.
33. Гагаев А. Концепция православия Ф. М. Достоевского // Интеграция образования. 2001. № 1. С. 22–24.
34. Гайда Ф. Достоевский звал Россию в Азию. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://politconservatism.ru/blogs/dostoevskij-zval-rossiyu-v-aziyu?ysclid=lmzzun22cr746433096>
35. Гаричева Е.А. Ф.М. Достоевский о преображении личности в романе «Бесы» // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 3. С. 150–155.
36. Гачев А.Г. «Идеал есть у меня, дан, Христос»: Христология Достоевского в контексте традиции нравственного истолкования догмата // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2021. № 2 (14). С. 37–64.
37. Гачева А. Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века // Достоевский и мировая культура. 2007. № 22. С. 27–84.
38. Гачева А.Г. Достоевский и евразийство // Литературоведческий журнал. 2007. № 21. С. 36-57.

39. Горелов А.А. Ф.М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. С. 50–66.
40. Гроссман Л. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1965. 605 с.
41. Гроссман Л. Достоевский-реакционер. М.: Common place, 2015. 140 с.
42. Гроссман Л.П. Достоевский и Европа // Русская мысль. 1915. № 11. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1915_dostoevski_i_evropa.shtml
43. Гроссман Л.П. Достоевский–художник // Творчество Достоевского. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. 546 с.
44. Девдариани Н.В., Рубцова Е.В. К вопросу о жанровом своеобразии «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского // БГЖ. 2019. № 3 (28). С. 271–273.
45. Дегтярева М.И. «Жозеф де Местр так и не сроднился с Россией...» [Электронный ресурс]. Режим доступа: [«ЖОЗЕФ ДЕ МЕСТР ТАК И НЕ СРОДНИЛСЯ С РОССИЕЙ...» – Русская истина \(politconservatism.ru\)](http://politconservatism.ru)
46. Дегтярева М.И. Жозеф де Местр и русская общественная мысль XIX века. Обзор монографий: Bastien Miquel. Joseph de Maistre, un Philosophe à la cour du Tsar. Paris: Albin Michel, 2000. – 252 p. Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence: selected studies / М.И. Дегтярева / ed. by R.A. Lebrun. Montreal, Kingston: McGill–Queen's University Press, 2001. 338 p.
47. Денисова А.В. Рим в письмах Гоголя и Достоевского // Культура и текст. 2020. № 2 (41). С. 83–94.
48. Джерманович Т. Достоевский между Россией и Западом. М.: Центр книги Рудомино, 2013. 352 с.
49. Джонс М. Достоевский и динамика религиозного опыта. СПб.: Academia Studies Press / Библиороссика, 2022. 287 с.

- 50.Дмитровский А.Л. Жанры журналистики // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 4. С. 149–158.
- 51.Добровольский Д.М. Древнерусские антилатинские сочинения XII–XIII вв. как исторический источник // Диалог со временем. 2017. Вып. 61. С. 174–190.
- 52.Долгушин Д., свящ. Достоевский над страницами Нового Завета. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/51647.html>
- 53.Долинин А.С. Достоевский и другие. Статьи и исследования о русской классической литературе. Л.: Художественная литература, 1989. 478 с.
- 54.Долинин А.С. Последние романы Достоевского. М.–Л.: Советский писатель, 1963. 342 с.
- 55.Дунаев М.М. Православие и русская литература / М.М. Дунаев // В 6-ти т.: т. I (b). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-i-chast-2-dunaev/16>
- 56.Дунаев М.М. Православие и русская литература / М.М. Дунаев // В 6-ти т.: т. II. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/fiction/pravoslavie-i-russkaya-literatura-tom-i-chast-2-dunaev/16>
- 57.Евнин Ф. Достоевский и воинствующий католицизм 1860-1870-х годов (к генезису «Легенды о великом инквизиторе») // Русская литература. 1967. № 1. С. 29–41.
- 58.Жид А. Достоевский; Эссе. Томск: Водолей, 1994. 287 с.
- 59.Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству / Р. Жирар. М.: Издательство ББИ, 2017. 162 с.
- 60.Журавлева В.И. Политическая позиция Ф. М. Достоевского на посту редактора журнала «Гражданин» // Наука и школа. 2009. № 4. С. 80.

61. Захаров В. Достоевский и Гольбейн: картина и ее образ в романе «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2012. Альманах № 28. С. 65–73.
62. Захаров В.Н. Достоевский как обозреватель мировой политики // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 3. С. 50–63.
63. Земскова В.И. Евангельские былинные сюжеты в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Болгарская русистика. 2009. № 1–2. С. 54–62.
64. Зорина И.Н. Герцен – Достоевский: диалог или дуэль. В контексте Россия и Запад [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.icr.su/rus/departments/magazine/anons/sod_50/19_Tvorci-i-Misliteli_50.pdf.
65. Иванчич Т.
Дуэль России и Европы в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/91.htm?ysclid=lpc9nl1tmp459279952>
66. Ильченко Н.М., Пепеляева, С.В. «Сикстинская Мадонна» Рафаэля в восприятии В.А. Жуковского и Ф.М. Достоевского // Вестник ВятГУ. 2016. № 2. С. 79–83.
67. Исаев С.А. Достоевский и лютеранство // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 44–49.
68. Казаков А.А. Сюжет встречи с Чертом: Лютер – Иван Карамазов – Адриан Леверкюн // Жуковский и другие. М.: Издательство Томского университета, 2020. С. 478–486.
69. Камнев В.М., Камнева Л.С. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского и историософия социальных преобразований в России // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2014. № 2. С. 51–64.

70. Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления / В.К. Кантор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 608 с.
71. Капилупи С.М. Достоевский, Италия и католицизм: три возможные перспективы // Достоевский и мировая культура. Альманах № 22. СПб., 2007. С. 175–194.
72. Капралов Е., прот. Легенда о «Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского и ее религиозно–исторический смысл [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/legenda-o-velikom-inkvizitore-f-m-dostoevskogo-i-ee-religiozno-istoricheskij-smysl/>
73. Касаткина Т. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
74. Касаткина Т.А. «Философия Ф.М. Достоевского». Философские ночи (22.12.2018). Радио «Вера». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://radiovera.ru/filosofija-f-m-dostoevskogo-filosofskie-nochi-22-12-2018.html>.
75. Касаткина Т.А. Деталь–вещь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/143/>
76. Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: Серебряный век, 2004. 480 с.
77. Касаткина Т.А. Софиология Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах №17. М., 2003. С. 71–79.
78. Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996. 336 с.
79. Кибальник С. «Христианский социализм» или «Социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. 2017. № 3. С. 70–93.

80. Кибальник С.А. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 150–158.
81. Кибальник С.А.
Диалектика свободы и счастья в «Легенде о Великом инквизиторе» («Братья Карамазовы» Достоевского и «Дон Карлос» Шиллера) // Cuadernos de Rusística Española. 2013. № 9. С. 45–57.
82. Кибальник С.А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore, a cura di Stefano Aloe. Napoli, «La Scuola di Pitagora Editrice». 2012. Pp. 87–108.
83. Кибальник С.А. Спор о церковном суде в романе «Братья Карамазовы» (Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев) // Проблемы исторической поэтики. 2018. № 2. С. 140–157.
84. Кириллова И.А. Христос в жизни и творчестве Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1997. Т. 14. С. 17–25.
85. Кихней Л.Г., Темиршина О.Р. «Достоевский и бесноватый...»: рецепции Ф.М. Достоевского в «Поэме без героя» Анны Ахматовой и механизмы создания полигенетичной цитаты // Новый филологический вестник. 2022. № 1 (60). С. 136–150.
86. Князев А. «Бездны мрачной на краю...» (Тютчев и Достоевский) // Вопросы литературы. 1990. № 4. С. 77–101.
87. Корбелла К. Романо Гурдини, читатель Данте и Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3 (7). С. 210–226.
88. Корбелла К. Диво Барсотти: Человек, Бог и Христос в произведениях Ф.М. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2020. № 3 (11). С. 140–157.

89. Корбелла К. «Идиот» Ф.М. Достоевского в прочтении католических богословов // Вестник Костромского государственного университета. 2022. № 2. С. 175–184.
90. Костромин К.А. Русские святые и борьба с латинством в XV–XVI веках: Византия или Балтика? // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2023. № 1 (33). С. 17–27.
91. Кошечко А.Н. «Мир с Богом» и «Мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Сибирский филологический журнал. 2014. № 3. С. 94–104.
92. Кривонос В.Ш. Б.О. Корман и М.М. Бахтин: спор об авторе // Новый филологический вестник. 2005. № 1. С. 173–182.
93. Криницын А.Б., Шарапова Д.Д. «Игрок» Достоевского и бульварная литература: о точках пересечения // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 5–3 (59). С. 25–28.
94. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М.: Изд-во МГУ, 1991. 400 с.
95. Кудрявцева В. Образ Великого инквизитора Ф.М. Достоевского: динамика интерпретаций // *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*. 2022. Iss. 101. С. 291–300.
96. Куляскина И.Ю. Два облика одного соблазна. Образы Великого инквизитора Ф. М. Достоевского и Антихриста В. С. Соловьева: опыт сравнительного анализа // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2020. № 88. С. 3–7.
97. Кунильский Д.А. Духовное значение Достоевского в оценке И. С. Аксакова и архиепископа Никанора // Проблемы исторической поэтики. 2012. №10. С. 114–124.
98. Кэррик Л. Достоевский и «другая Европа»: афоризмы, статьи, эссе, дневники, путевая проза, письма. СПб., Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. 696 с.

99. Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004. 205 с.
100. Лапшин И.И. Как сложилась Легенда о Великом инквизиторе // Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1 [и единственный]: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. 576 с.
101. Лепяхин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2000. Т. 15. С. 237–263.
102. Липке Ш. Образ папы Пия IX в публицистике Ф.М. Достоевского (1870-1878 годы) // ДМКФ. 2019. № 2 (6). С. 179–190.
103. Лученецкая–Бурдина И.Ю. Культурные реалии как способ выражения философской проблематики романа Ф. М. Достоевского «Идиот» // Ярославский педагогический вестник. 2012. № 2. С. 205–209.
104. Лысенкова Е.И. Значение шиллеровских отражений в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Достоевский и мировая культура. Альманах № 2, 1994. С. 176–198.
105. Любецкая В.В. Пророчество конца мира в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вісник Університету імені Альфреда Нобеля. Серія Філологічні науки. 2015. № 1 (9). С. 87–95.
106. Мальцев Л.А. Драма «Дон Карлос» Ф. Шиллера в переводе А.Мицкевича и в контексте легенды о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. 2018. 3 (1). С. 79–83.
107. Матаков К.А. Тютчев о католичестве в работе «Папство и Римский вопрос» // Исторические, философские, политические и

- юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12 (38). Часть 1. С. 129–132.
108. Медведев А.А. «Динарий кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства // Соловьевские исследования. 2011. № 3 (31). С. 79–90.
109. Медведев А.А. «Сердце милующее»: образы праведников в творчестве Ф. М. Достоевского и Св. Франциск Ассизский // Известия Уральского федерального университета. 2015. Сер. 2. № 2 (139). С. 222–233.
110. Межуев Б. Происхождение «смердяковщины» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://politconservatism.ru/blogs/proishozhdenie-smerdyakovshhiny?ysclid=lmdebwn2cx179081373>
111. Местергази Е.Г. В. С. Печерин – прообраз Версилова // Достоевский: дополнения к комментарию. М.: Наука, 2005. С. 481–486.
112. Местергази Е.Г. В. С. Печерин – прототип Степана Трофимовича Верховенского в «Бесах» Достоевского // Достоевский: дополнения к комментарию. М.: Наука, 2005. С. 455–480.
113. Мильчина В.А. Joseph de Maistre in Russia: A look at the reception of his work // Joseph de Maistre's life, thought, and influence: Selected studies / Ed. by R.A. Lebrun. Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001. pp. 241–271.
114. Милюков А.П. Федор Михайлович Достоевский // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т.: т. 1. М.: Изд-во «Художественная литература», 1990. С. 259-291.
115. Михнюкевич В.А., Сеитов, М.М. Проблема «Восток–Запад» в публицистике Ф.М. Достоевского и ее рецепция евразийцами и Н.А. Бердяевым // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2010. № 2 (6). С. 124–128.

116. Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Р.: УМСА–PRESS, 1980. 561 с.
117. Мурзина С.В. Папская власть как реализация римской католической идеи в восприятии Ф.М. Достоевского 1860–1870-х гг. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2022. № 7. С. 2086–2091.
118. Мюллер Л. Образ Христа в романе Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. 1998. №5. С. 375–384.
119. Нейчев Н. Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. 316 с.
120. Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время». 1861–1863. М.: Наука, 1972. 316 с.
121. Нечаева В.С. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Эпоха». 1864–1865. М.: Наука, 1975. 302 с.
122. Никитина Ф.Г. Идеи Ламеннэ в России // Достоевский и мировая культура. Альманах №8. М., 1997. С. 201–226.
123. Никитина Ф.Г. Петрашевцы и Ламеннэ // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 3. Л.: Наука, 1978. С. 256–258.
124. Ничипоров И.Б. Русская литература и Православие: пути диалога в истории и современности: уч. пособ. для студентов высших учебных заведений. М.: МАКС Пресс, 2022. 232 с.
125. Новикова Е.Г. «На картине этой изображен Христос, только что снятый со Креста»: Н. М. Карамзин, Ф. М. Достоевский, С. Н. Булгаков о картине Ганса Гольбейна мл. «Христос во гробе» // Проблемы исторической поэтики. 2008. №8. С. 414–428.
126. Новикова Е.Г. Живописный экфрасис в романе Ф. М. Достоевского «Идиот». Статья 2. Пять картин // Вестн. Том. Гос. ун-та. Филология. 2013. № 6 (26). С. 78–86.

127. Новикова Е.Г. Рим и Неаполь Достоевского // Достоевский и мировая культура. СПб., 2009. №26. С. 35–43
128. Олливые С. Полемика между Полем Клоделем и Андре Жидом по поводу образа Иисуса Христа в творчестве Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 1994. № 3. С. 210–221.
129. Ореханов Г. Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 86–100.
130. Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016. 602 с.
131. Павленко А.Н. Лекции о Достоевском. СПб.: Алетейя, 2018. 272 с.
132. Палибрк В. Парадигма постмодерна в романе «Бесы» Ф. М. Достоевского // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 178–188.
133. Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 416 с.
134. Прохоров Г.С. Событие в мире «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского // Вестник Череповецкого государственного университета. 2012. № 2 (37). С. 86–89.
135. Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского // Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: Наука, 1971. С. 9–92.
136. Рубцова Н.С. Живописный сюжет в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья первая // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2015. № 5. С. 114–123.
137. Рубцова, Н.С. Живописный сюжет в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Статья вторая // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2016. № 2. С. 114–123.
138. Садаёси И. Славянский фольклор в произведениях Ф. М. Достоевского: «Земля» у Достоевского: «Мать сыра земля» –

- «Богородица» – «София» // Japanese contribution to the ninth international congress of slavists. Kiev; Tokio, 1983.
139. Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. 608 с.
140. Седельникова О.В. Россия и славянский мир в творческом сознании А.Н. Майкова // Библиотека журнала «Русин». 2015. № 3. С. 55–68.
141. Семикопов Д.В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. №9. С. 43–63.
142. Семькина Р.С.-И., Юнгеров, Ю.А. Три идеи о «Мертвом Христе»: мотив богоподмены в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // МНКО. 2012. № 5. С. 283–286.
143. Сергейцев Т., Куликов, Д., Мостовой, П. Идеология русской государственности. Континент Россия. 2-е издание, дополненное. СПб.: Питер, 2021. 848 с.
144. Симонова И.А. «Два полюса магнита». Из истории одной дружбы-вражды [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://rusk.ru/st.php?idar=111806&ysclid=lmdi33rwc0581987738>
145. Скороходова С.И. Понятия «Униатство» и «Иезуитизм» в контексте историософии Ю.Ф. Самарина // Наука и школа. 2012. №5. С. 174–179 .
146. Статкевич И.А. Проекция и интерпретация в структуре художественного произведения // Вестник БГУ. 2010. № 6. С. 287–292.
147. Степанян К.А. Севильский кафедральный собор и поэма «Великий инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Альманах №24. СПб.: Серебряный век, 2008. С. 109–116.
148. Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. 400 с.

149. Сузи В.Н. Серафический старец в Братьях Карамазовых: проблемные аспекты // Проблемы исторической поэтики. 2008. № 8. С. 437–447.
150. Сызранов С.В. «Целое в виде героя»: к пониманию диалектических оснований поэтики Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2015. № 13. С. 174–197.
151. Сыромятников О.И. Антихрист в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вестник Вятского государственного университета. 2014. № 4. С. 112–121.
152. Сыромятников О.И. Историософия Ф.М. Достоевского // Вестник ВятГУ. 2009. № 3. С. 80–83..
153. Тимофеева В.В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем // Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников // В 2-х т.: т. 2. М.: Художественная литература, 1990. С. 137-196.
154. Тихомиров Б.Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012. 504 с.
155. Туниманов В.А. А.И. Герцен и русская общественно-литературная мысль XIX в. СПб.: «Наука», 1994. 215 с.
156. Тынянов Ю.Н. Достоевский и Гоголь (к теории пародии). Петроград: ОПОЯЗ, 1921. 48 с.
157. Уильямс Р. Достоевский: язык, вера, повествование. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. 295 с.
158. Усенок Д.Д. Полемика А. Жида в книге «Достоевский» с французской консервативной мыслью начала XX века // Наука и школа. 2021. № 5. С. 28–38.
159. Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/florovskij-religioznye-temy-dostoevskogo.htm>

160. Фокин С.Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. СПб.: РХГА, 2013. 396 с.
161. Фридлиндер Г.М. Новые материалы из рукописного наследия художника и публициста // Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: Наука, 1971. С. 93–122.
162. Фудель С.И. Наследство Достоевского. М.: Русский путь, 2016. 340 с.
163. Харитонов Т.И. Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева // Социология власти. 2022. № 2. С. 96–124.
164. Хетсо Г. Принадлежность Достоевскому: К вопросу об атрибуции Ф.М. Достоевскому анонимных статей в журналах «Время» и «Эпоха». Oslo: Solum Forlag A.S., 1986. 82 с.
165. Хоружий С.С. Эсхатология Достоевского в призме современного ренессанса эсхатологии // Доклад на Международном симпозиуме «Антропология Достоевского. Человек как проблема и объект изображения в мире Достоевского» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2019/08/horujy_dost-eschatologia2018.pdf
166. Хроника рода Достоевских / Под редакцией И.Л. Волгина (Руководитель проекта). Игорь Волгин. Родные и близкие: Историко-биографические очерки. М.: Фонд Достоевского, 2012. 1232 с.
167. Цымбурский В. Геополитические взгляды Федора Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://politconservatism.ru/experiences/geopoliticheskie-vzglyady-fedora-dostoevskogo?ysclid=ln00hn095m706575864>
168. Черепанова Н.В. Этнопоэтические аспекты перевода драмы Ф. Шиллера «Дон Карлос» М.М Достоевским // Проблемы исторической поэтики. 2001. № 6. С. 330–336.

169. Чуйков П.Л. Проблема «Россия и Запад» в историсофской публицистике Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского, редактора журнала «Время» // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. 2018. № 3 (30). С. 91–97.
170. Чуйков П.Л. Суд Божеский и суд человеческий в идейной структуре «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вестник славянских культур. 2015, № 3 (37). С. 176–182.
171. Шараков С.Л. Теофании в романе «Братья Карамазовы» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 4–2(82). С. 297–300.
172. Шестакова А. Ретроспективный взгляд на формирование идеологии ультрамонтанизма // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. 2015. №2. С. 79–82.
173. Шилова Н.Л. Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских «Время». Библиографическая справка [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://philolog.petrso.ru/filolog/vremja.htm>
174. Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода. 1970-1971. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2017. 416 с.
175. Шпидлик Т., о. Русская идея: иное видение человека. М.: ДАРЪ; СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014. 458 с.
176. Шпилева Г.А., Бондаренко В.А., Горбацевич О.А. К вопросу о нарративных стратегиях Ф. М. Достоевского, Н. М. Соколовского, А. П. Чехова (тюрьма, ссылка и каторга в документальной и художественной литературе второй половины XIX века) // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2021. № 2. С. 64–70

177. Шульц фон О. Светлый, жизнерадостный Достоевский. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1999. 366 с.
178. Эриксон Я. «Кто-то посетил мою душу»: духовный путь Достоевского. Екатеринбург : Изд-во Урал, ун-та, 2010. 215 с.
179. Юдахин А.А. «Не всегда война бич, иногда и спасение»: философия войны Ф.М. Достоевского // Вестник АГУ. 2022. Выпуск 4 (307). С. 104–114.
180. Юдахин А.А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в эпистолярной (1867 – 1872) и художественном творчестве (романы «Идиот» и «Бесы») // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 21–22 ноября 2022 г.). Москва–Пенза, 2022. С. 162–178.
181. Юдахин А.А. Антикатолическая полемика Ф.М. Достоевского в журнале «Гражданин» (к проблеме всемирного клерикального заговора) // Россия в мире: проблемы и перспективы развития международного сотрудничества в гуманитарной и социальной сфере: материалы XIV Международной научно-практической конференции (Москва – Пенза, 15–16 ноября 2023 г.). Москва–Пенза, 2023. С. 88–103.
182. Юдахин А.А. Полемика Ф. М. Достоевского-журналиста с католицизмом: к постановке проблемы // Litera. – 2023. – № 5. – 125-142 с.
183. Юдахин А.А. «Знаете ли, я думал отдать мир папе...»: антикатолический пласт романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Неофилология. 2023. № 35. С. 573-581.
184. Юдахин А.А. «Мертвый Христос» Гольбейна в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»: христологический и антикатолический

- дискурсы // Вестник Московского Университета. Серия 9: Филология. 2023. № 6. С. 102–111.
185. Beauchamp G. «The Legend of the Grand Inquisitor»: The Utopian as Sadist // *Humanitas*. 2007. XX (1, 2). P. 125–151.
186. Blake, E.A. *Dostoevsky and the Catholic Underground*. Evanston: Northwestern university press, 2014. 306 p.
187. Dirscherl D., S.J. *Dostoevsky and the Catholic Church*. Chicago: Loyola University Press, 1986. 177 p.
188. Mochizuki T. Вокруг дискуссий о церковном суде в «Братьях Карамазовых» // *Mundo Eslavo*. 2017. №16. С. 172–182.
189. Sakaniwa A., Евлампиев, И.И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // *Соловьёвские исследования*. 2015. № 2 (46). С. 35–50.
190. Shur L. Между Россией и Западом : жизнь и труды И.С. Гагарина: итоги и перспективы исследований // *Revue des Études Slaves*. 1998. 70-2. 431–442 p.
191. Sokolov В.
Two Councils by A.N. Maykov in F.M. Dostoevsky's Novel *The Brothers Karamazov* // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2021. № 3. С. 442–450.

ТРУДЫ ПО ИСКУССТВОВЕДЕНИЮ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

1. Алешин П.А. Правители Феррары как покровители искусств. Рельефы Антонио Ломбардо для «алебастровых комнат» Альфонсо I д'Эсте // *Искусствознание*. 2015. № 1-2. С. 235–249.
2. Бернсон Б. *Живописцы итальянского Возрождения*. М.: Б.С.Г.-ПРЕСС, 2006. 559 с.
3. Бицилли П.М. *Избранное. Историко-культурологические работы*. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 1993. Т. 1. 395 с.

4. Гнедич П.П. История искусств. Живопись. Скульптура. Архитектура. М.: Изд-во Эксмо, 2002. 848 с.
5. Заболотская Н. Веласкес / Н. Заболотская. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://dl.booksee.org/genesis/148000/115dd63df1eacbe26af3e270e72f40f8/as/\[Nadezhda_Sergeevna_Zabolotskaya\]_Velaskes\(BookSee.org\).pdf](https://dl.booksee.org/genesis/148000/115dd63df1eacbe26af3e270e72f40f8/as/[Nadezhda_Sergeevna_Zabolotskaya]_Velaskes(BookSee.org).pdf)
6. Колпакова Г. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб. Азбука–классика, 2004. 524 с.
7. Левина И. Искусство Испании XVI–XVII веков. М.: Издательство «Искусство», 1966. 266 с.
8. Махов А.Б. Тициан. М.: Молодая гвардия, 2006. 344 с.
9. Тихомиров А.Н. Искусство итальянского Возрождения. М.: Издательство Академии Художеств СССР, 1963. 67 с.
10. Торопыгина М.Ю. Веласкес. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. 127 с.
11. Хайдеггер М. О «Сикстинской Мадонне» / Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избр. работы разных лет. М.: Академический проект, 2008. С. 419–421.
12. Arya R. Painting the Pope: An Analysis of Francis Bacon's Study After Velazquez's Portrait of Innocent X // Literature and Theology. 2008. 23 (1). P. 33–50.
13. Justi C. Diego Velazquez and His Times. L.: H. Grevel & Co, 1889. 506 p.
14. Nygren, C. Jr. Titian's Christ with the Coin: Recovering the Spiritual Currency of Numismatics in Renaissance Ferrara // Renaissance Quarterly. 2016. Vol. LXIX. No. 2. P. 449–488.
15. Pál Ács. Holbein's "Dead Christ" in Basel and the Radical Reformation // Hungarian Historical Review 3. 2013. no. 1. 68–84 p.
16. Rousar D. Analyse This – Velazquez's Innocent X [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.sightsize.com/analyze-this-velazquez-innocent-x/>

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ И СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. Водовозов В.В. Ультрамонтаны // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т.: т. XXXIVa. / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1902. С. 715–716.
2. Голос // Русская периодическая печать (1702—1894): Справочник / Под ред. А.Г. Дементьева, А.В. Западова, М.С. Черепанова. М.: Государственное изд-во полит. Лит-ры, 1959. 837 с.
3. Евгений (Болховитинов), митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-русской церкви. М.: Рус. двор, 1995. 407 с.
4. Корелин М.О. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб.: Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1901. 159 с.
5. Корелин М.С. Пий IX // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т.: т. XXIII. / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типо-Литография И.А. Ефрона, 1898. С. 780–781.
6. Пирлинг П.О. Гагарин, князь Иван Сергеевич // Русский биографический словарь. В 25-ти т.: т. 4. СПб.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1914. С. 69–74.
7. Седано М., о. Ватиканский Собор I // Католическая энциклопедия // В 5-ти т.: т. 1. М.: Издательство Францисканцев, 2002. С. 858–863.
8. Тарле Е.В. Филипп II // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 82 т.: т. XXVa / Под ред. К.К. Арсеньева и проф. Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз–Ефрон, 1902. С. 770–772.