

К. А. Баршт

## АЛЕКСЕЙ КАРАМАЗОВ — ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ АРХИМАНДРИТА ФЕОДОРА (А. М. БУХАРЕВА)<sup>1</sup>

### Резюме

В статье анализируется влияние, которое оказало на творческую историю романа «Братья Карамазовы» знакомство Ф. М. Достоевского с вызвавшими большой общественный резонанс книгами архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева; 1822–1871) «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской», «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» и др. Ряд идей, на которых основывал Бухарев свою концепцию свободного, деятельного пути к Богу, обладают значительным сходством с положениями, которые развивает в своих «записках» старец Зосима. Призыв к активной «деятельности в миру», с которым выступил архимандрит Феодор в 1860-е гг., вызвал бурную полемику в церковных и светских общественных кругах, в ней принял участие и журнал братьев Достоевских «Время», явно симпатизировавший опальному священнику. В статье выдвигается гипотеза о существовании связи между сюжетом и идеологией романа «Братья Карамазовы» и жизненным «подвигом» и религиозно-философской концепцией архимандрита Феодора.

*Ключевые слова:* роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», архимандрит Феодор, отказ от монашества, идеология «христианской жизни в миру»

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект №18-18-00263 «Комплексная автоматизированная база данных „Объединенный цифровой архив рукописей Ф. М. Достоевского“».

ALEXEY KARAMAZOV AS A FOLLOWER OF  
ARCHIMANDRITE THEODORE (A.M. BUKHAREV)

## Abstract

The article analyzes the impact which the influential books by Archimandrite Theodore (Alexander Matveevich Bukharev, 1822–1871) — *On the modern spiritual needs of thought and life, especially Russian, On the New Testament of our Lord Jesus Christ* and others — had on Fyodor Dostoevsky's novel *The Brothers Karamazov*. A number of ideas on which Bukharev based his concept of the free, active path to God are quite similar to the notions that Elder Zosima develops in his notes. The call for taking part in the "activity in the world", made by Archimandrite Theodore in the 1860s, caused a heated debate among the church and secular public. The magazine *Vremya*, published by the Dostoevsky brothers, openly sympathized with the disgraced priest and took part in the debate. The article suggests a hypothesis about the essential connection between the plot and the ideology of the novel *The Brothers Karamazov*, on the one hand, and the life and the religious and philosophical concepts of Archimandrite Theodore, on the other.

*Keywords:* Fyodor Dostoevsky, novel *The Brothers Karamazov*, Archimandrite Theodore, rejection of monastic life, ideology of Christian life in the secular world

DOI 10.31860/2712-7591-2021-4-7-35

**Х**арактер Алексея Карамазова, носителя почвеннического идеала, представлял собой главную творческую задачу писателя; пребывание героя романа в монастыре в качестве инока, а затем выход из монастыря образуют ключевую канву сюжета произведения. Мотивы и смысловые корни этих поступков героя изучены, на наш взгляд, недостаточно. В Полном собрании сочинений писателя указывается, что он подпал под обаяние «силы, которой обладал Зосима», «„славы“, которая его окружала», а покинул монастырь, выполняя завет старца, из «человеколюбия» [Кийко, с. 414]. Указание на то, что поступление Алеши в монастырь не было данью «мистике», а после ухода в мир из монастыря «его ждут великий иску́с, потери и новое обретение в драматических борениях совести и сложных связях с людьми утраченных им нравственно-религиозных духовных ценностей» [Фридлиндер, с. 401], мало что объясняет в мотивах этих поступков персонажа, подобного рода мотивировка придает им слишком уж легкомысленный характер.

Б. Филиппов рассматривает поступок Алеши как «подвиг деятельной любви», направленный на «великое дело» [Филиппов, с. 28, 30], не соглашаясь с тем, что этот шаг есть результат утраты Алексеем Карамазовым «религиозных духовных ценностей», после того как он покинул монастырь.

Более точное, на наш взгляд, объяснение содержится в работах С. Аскольдова, который указывает, что путь «иночества в миру», который избирает Алеше Зосима, связан с самыми серьезными «религиозными чаяниями и надеждами» писателя на установление в стране «жизненно активного христианства», возможного, по его мнению, только в будущем [Аскольдов, с. 44, 45]. По мнению исследователя, Достоевскому грезилось «наступление новой религиозной эпохи», в которой особое значение будет иметь «новая миссия христианства, „иночество в миру“» [Аскольдов, с. 48].

Уход в монастырь в отечественной культуре является выбором человека, стремящегося полностью отдаться делу духовного спасения, жертвуя при этом всеми существующими связями с мирской жизнью. Иногда этот поступок оказывался актом отчаяния при конфликте между личными религиозными убеждениями и требованиями социальной жизни. Так произошло в жизни однокашника Достоевского по Главному инженерному училищу Дмитрия Александровича Брянчанинова (1807–1867), будущего епископа Игнатия: находясь на военной службе в период начала войны с Турцией, не желая проливать кровь или даже брать с этим намерением в руки оружие, он покинул воинскую службу и поступил в монастырь [Битюгова, с. 175–190]. Достоевский знал об этой истории. Важным для него примером обращения к теме перехода человеком границы, отделяющей сакральную зону от остального мира, стала повесть А. В. Корвин-Круковской «Михаил», которую он опубликовал в своем журнале «Эпоха» (1864. № 9. С. 1–58). В центре сюжета этого произведения находится одушевленный высокими идеями молодой человек, который поступает в монастырь и становится иноком, однако затем отказывается принять монашество в связи с постигшим его разочарованием: его религиозные убеждения оказались несовместимыми с жизнью в монастыре. Достоевский высоко оценил повесть, написав автору 14 декабря 1864 г., что ее герой «не может *по натуре* (...) помириться с чем-нибудь, что *ниже идеала*, идея глубокая и сильная» [Достоевский, т. 28, кн. 2, с. 108].

Однако помимо этого, в 1960-х гг. вокруг Достоевского разворачивались события, с еще большей силой и достоверностью указывавшие на мощь личности человека, который не соглашается ни с чем, что оказывается ниже его идеала. Мы имеем в виду отречение от сана и ряд публикаций, породивших бурю в русском обществе, блестящего духовного писателя архимандрита Феодора (А. М. Бухарева). Наибольший гнев одних и восхищение других вызвали его книги, в особенности «О православии в отношении к современности» [Бухарев 1860], «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» [Бухарев 1861] и «О современных духовных потребностях мысли и жизни,

особенно русской» [Бухарев 1865]. Впрочем, последующие его труды только подливали масла в огонь<sup>2</sup>. Книги Бухарева, сам его отказ от сана архимандрита повлекли бурную реакцию в обществе, «потрясение во всех религиозных кругах, в том числе и среди поклонников и учеников» [Егоров, с. 120]. Эта история обрела характер общественного движения, возникали своего рода партии, формировавшие свои ряды по критерию одобрения, отрицания, снисходительного оправдания или горестного сожаления о поступке архимандрита. Среди изданий, вносящих существенную лепту в обсуждение, следует назвать книгу М. П. Погодина, статьи А. В. Старчевского, многообразные публикации в журналах «Странник», «Сын Отечества», «День» и др. Такова была реакция здоровой части русского общества на жестокую травлю, развернутую в отношении Бухарева — обладателя младенчески чистой души, по мнению многих, знавших его лично. П. А. Флоренский отметил, что «архимандрит Феодор — одно из наиболее важных бродильных начал» русской общественной жизни, он положил начало многим до времени скрытым, но очень важным процессам развития русского общественного самосознания [Карпов, с. 677]. К этому мнению присоединился Н. А. Бердяев, многие идеи «Смысла творчества» которого со всей очевидностью почерпнуты из трудов Бухарева: «Он интегрировал человечность целостному христианству. Он требует приобретения Христа всей полнотой человеческой жизни. Всякая истинная человечность для него Христова. Он против умаления человеческой природы Христа, против всякой монофизической тенденции» [Бердяев, с. 127]. С. Булгаков ставил Бухарева в один ряд с самыми выдающимися гениями земли Русской — прп. Серафимом Саровским и А. С. Пушкиным [Булгаков, с. 589].

Оставляя в стороне достаточно хорошо изученную историю быстрого взлета А. М. Бухарева по лестнице церковной иерархии и постриг в монахи по совету архим. Евгения (Сахарова-Платонова), отметим: в ранней юности владела им мысль о самопожертвовании ради принесения миру максимальной пользы, с тем чтобы отстаивать «во Христе и обыкновенное, земное» [Лаврский, с. 149], научиться «приводить Христову благодать и истину и в земное, никак не изменяя чему-либо истинно Христову» [Карпов, с. 647]. Тяжкий, полный страданий жизненный путь Бухарева описан с достаточной полнотой [Антология, с. 92–792], и в видах нашей цели важнее сосредоточиться на главном моменте: выходе архимандрита Феодора из монашества и лишении его всех званий и даже диплома Духовной академии — основном

---

<sup>2</sup> Список сотен рецензий, статей, очерков, отражающих реакцию общества на идеи богослова, см. [Антология, с. 772–792].

событии, определившем развитие сюжета романа Достоевского «Братья Карамазовы». Из других частностей следует отметить книгу Бухарева «Святой Иов Многострадальный. Обзорение его времени и искушения по его книге» (М., 1864); в рукописях к «Подростку» [Достоевский, т. 17, с. 317, 330, 140—141, 346, 405] и «Братьям Карамазовым» [Достоевский, т. 15, с. 82, 202, 204, 210, 245, 330] много внимания уделяется этой теме, вопрос о влиянии книги Бухарева на эти произведения может быть решен только в рамках специального исследования.

В нашу задачу не входит подробное освещение всех обстоятельств травли Бухарева ретроградами во главе с В. И. Аскаченским, закончившейся в пользу последнего, на эту тему существует обширная литература, см.: [Розанов, с. 24—37]. Заметим, что Достоевский не только пристально следил за развитием этой коллизии, со всей очевидностью находясь на стороне о. Феодора, но и участвовал в полемике вокруг вопросов о догме, авторитете, церковных уставах и свободе веры своими статьями и публикациями сотрудников по журналу «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865), в частности, Ап. Григорьева и Н. И. Соловьева, откликнувшихся на возникшую полемику.

Требование Ап. Григорьева о более активном участии «Времени» в защите опального архиерея привела к конфликту между ним и М. М. Достоевским, который, опасаясь цензурных преследований, избегал слишком открыто поддерживать философа, перед которым к этому моменту уже закрылись двери многих издательств и журналов — сказывались последствия клейма «еретика» и «богоотступника», навешенного на него Аскаченским, а также репутация «расстриги», уволенного со всех должностей и лишённого всех званий и даже диплома, ссыльного (в Никитском монастыре г. Переславля Владимирской епархии).

Причиной снятия сана было давление, которое оказывала на него церковная цензура. Получив многочисленные отказы в публикации своих книг, и особенно спасительного для страны и мира, как верил он, толкования на Апокалипсис [Бухарев 1916; Гиляров-Платонов, с. 312—314], Бухарев принял решение, сформулировав причины следующим образом: «В среде монашества стали меня стеснять в служении слову Божию; мне такого монашества не нужно, потому что я и в монашество пошел ради слова Божией истины» [Карпов, с. 663]. Подав прошение о снятии сана, так изложил он свои мотивы. В письме к А. В. Горскому от 14 июля 1862 г. он свидетельствует: «Если Господь сохранит мне жизнь, желаю идти путем служения Христу (Богу) Господу в мире до самых даже крайних пределов внешней мирской жизни» [Соловьев, с. 301].

Расстрижение архимандрита длилось мучительных два года и два месяца, за процессом следила русская светская и церковная общественность: одни с ужасом (например, редакция «Времени» братьев Достоевских, редакции «Странника» и «Сына Отечества»), другие со злорадством (В. И. Аскоченский и его соратники по «Домашней беседе»), третьи с досадой (митрополит Филарет, священник Лебедев и другие сочувственно относившиеся к Бухареву иерархи Церкви). Эта громкая история окончилась поражением обеих сторон: нецензурными проклятиями А. А. Григорьева в адрес Синода, воплотившего своими решениями отношение к этой истории консервативных кругов светской и церковной общественности, а также гибелью надежд на какие-либо сдвиги к лучшему в деле строительства в стране подлинно христианской культуры. Достоевский справедливо полагал, что если программа почвенничества, фактически вбиравшая в себя основной корпус идей Бухарева, не исполнится, страну ждут тяжелые потрясения. Не случайно после смерти Бухарева в 1871 г., когда Достоевский работал над романом «Бесы», публицистика писателя и его художественные произведения — романы «Подросток» и «Братья Карамазовы» — оказались посвящены вопросу воспитания «нового человека» и формирования в стране христианской культуры. Основой этого религиозно-политического проекта была идея о духовном самоопределении человека, лежащем в основании строительства им своей жизни и жизни общества.

Журнал «Время» вступился за вызвавшую большое негодование у консервативно настроенной части общества книгу Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской», ответив на жесткую критику этой книги со стороны В. И. Аскоченского и А. Н. Загоскина<sup>3</sup> полной праведного гнева статьей А. А. Григорьева «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия» [Григорьев], выражавшей точку зрения редакции на предмет. Разумеется, журнал братьев Достоевских был не единственным, кто защищал смелые идеи Бухарева от нападок обскурантов; следует отметить книгу А. А. Лебедева «Приемы, знания и беспристрастие в критическом деле редактора Дом. беседы Виктора Ипатьевича Аскоченского: Разбор критики на соч. архим. Феодора о православии, помещенной в XIV вып. Дом. бес. за 1861 г.» (СПб.: Тип. В. Головина, 1862). Интерес к личности и писаниям Бухарева сохранялся в редакции журналов братьев Достоевских начиная с конца 1850-х гг., личный контакт опального священника с редакторами состоялся в 1863 г. Согласно «Списку статьям (рукопи-

<sup>3</sup> С начала 1861 г. практически каждый номер журнала В. И. Аскоченского «Домашняя беседа» содержал нападки на А. М. Бухарева. Список этих публикаций см.: [Антология, с. 785–786].

сям) журнала „Время“ (1863 г.)», который вел М. М. Достоевский, Бухарев предлагал братьям Достоевским свою работу о Гоголе<sup>4</sup>. В разделе списка под заглавием «Романы, повести и рассказы» значится: «№ 6 Письмо к Гоголю. Архимандрита Феодора» [Нечаева, с. 282]. Вне зависимости от того, в какой форме произошел этот контакт, каждый из двух писателей чувствовал в другом родственную душу. Позже Бухарев написал обширную статью о романе «Преступление и наказание»<sup>5</sup>, указав на то, являясь преемником Гоголя, автор изображает «внутренний процесс духовной жизни своих героев» [Серебренников, с. 12]. По свидетельству вдовы философа А. С. Бухаревой, «Достоевский сам, еще во время издания „Эпохи“, сочувственно отзывался об Александре Матвеевиче и с укором относился к другим за враждебное к нему отношение» [Серебренников, с. 12]. Бухарев явно ощущал идейную близость почвеннической идеологии «Времени» своему взгляду на роль религии в современной жизни, отмечал, что журнал «образа мыслей свежего, жизненного во многом, только еще не зрелого, не довольно точного или не совсем отчетливого» [Бухарев 1865, с. 359].

Необходимо упомянуть еще об одном неприметном контакте Бухарева и Достоевского. Писатель находился в тесной дружбе, сотрудничестве по журналам «Время» и «Эпоха» и родственных отношениях с философом, публицистом, впоследствии ректором Петербургского университета Михаилом Ивановичем Владиславлевым (1840–1890). М. И. Владиславлев был женат на Марии Михайловне Достоевской, дочери старшего брата писателя, Михаила Михайловича. Он принадлежал к «новгородской ветви» этого старого нетитулованного дворянского рода, его родственник из «тверской» ветви фамилии, Василий Федорович Владиславлев (1821–1895), протоиерей, духовный писатель, редактор журнала «Тверские епархиальные ведомости», в период обучения в Московской духовной академии находился в дружеских отношениях с А. М. Бухаревым, эти отношения продолжались и после их выпуска из академии.

Само название журнала Достоевского «Время», организованного в 1860 г., связано с идеей Бухарева о том, что наступило время перемен, которые ощущаются далеко не всеми, но ясно сознаются и живо переживаются только избранными, «хотя бы разъяснение и удовлетворение этих потребностей предлагалось всем открыто» [Бухарев 1865, с. III]. Известная

<sup>4</sup> Вероятно, это было продолжением темы книги «Три письма к Н. В. Гоголю», написанной в 1848 г. и опубликованной в 1860 г.

<sup>5</sup> Статья «О романе Достоевского „Преступление и наказание“ по отношению к делу мысли и науки в России» была написана Бухаревым в 1867 г., в 1870 г. доработана, но опубликована лишь после смерти Достоевского, в 1884 г. (М.: Унив. тип. [М. Каткова], 1884. 50 с.)

донкихотская редакционная политика «Времени» и в еще большей степени — «Эпохи», на которые обрушился в связи с проповедью почвенничества девятый вал критики и со стороны «нигилистов», и со стороны консервативного «Русского вестника», могла бы быть объяснена словами из книги Бухарева: «В такие времена большинство современников обыкновенно или с тупым непониманием и невниманием, или даже с ожесточенною враждою относятся к разъяснению и удовлетворению самых неотступных и настоятельных современных потребностей. Это — времена трудных и тяжелых духовных посевов», и только в будущем можно рассчитывать на получение «плодов» [Бухарев 1865, с. IV–V]. Эта мысль о «будущем получении плодов» от «деятельности на благо России» была зафиксирована и в редакционном объявлении об издании журнала «Время» [Достоевский, т. 18, с. 66], затем повторена в «Дневнике писателя» [Достоевский, т. 26, с. 149]. Почвенничество братьев Достоевских, возникшее на основе трудов старших славянофилов, далее впитывало идеи отца Феодора, который доказывал, что дело не столько в способности современной культуры обрести христианский характер, сколько в том, возможно ли православие положить в основу современной жизни общества.

Не случайно в своей статье «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия», направленной в защиту Бухарева и против официально одобренных «догм» и штампов, Григорьев ставит в один ряд с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским «полное веры, любви и жизни слово архимандрита Феодора», подвергающегося нападкам «слепых поборников застоя» [Григорьев, с. 4]. Критикуя взгляды А. Н. Загоскина, его рутинные формулы религиозности и сравнивая его с другим ретроградом, В. И. Аскоченским, проповедующим, по словам Григорьева, «теорию мрака», Григорьев анализирует и в результате резко отрицает фальшь в литературе, религии и самой жизни. Он говорит достаточно осторожно, опасаясь цензуры, но со всей определенностью: «...это была борьба духа с плотью, с мертвою, отжившею и извращенною буквою, тогда как у наших мраколюбцев стало это — борьбою мертвой буквы против живой жизни» [Григорьев, с. 15].

Общественное значение борьбы с идеями Бухарева со стороны церковных и светских консерваторов лишь возрастало в связи с тем, что Бухарев фактически защищал нарождающийся институт старчества, несшего иную сравнительно с официальной Церковью модель отношения Слова Божьего к миру; равным образом защита института старчества, которую мы видим во всех трех романах Достоевского 1870-х гг., являлась компонентом апологии почвенничества, органически связанной с идеями о свободном, не скованном догмами «народном христианстве», о котором писал и на котором

настаивал и Бухарев. В обоих случаях речь идет о пронизанности каждой мысли, каждого поступка, каждого общественного деяния человека, чем бы он ни занимался, сочетаемостью с нравственным и онтологическим идеалом Христа.

Свобода светской печати, образовавшаяся после известных реформ начала 1860-х гг., резко контрастировала с жесткой церковной цензурой, уже пропускавшей, конечно, научные публикации о староверах, однако ревниво следившей за «чистотой» текстов в их соответствии «догмам». Требование отказа от жесткого церковного регламента или смягчения его в пользу реального наполнения христианскими делами жизненного пути человека сказалось в существенном отличии описания монастырской жизни, которое дает Достоевский, от общепринятой модели, что заметили многие. К. Н. Леонтьев с сожалением констатировал: «...как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна... Отшельник и строгий постник Ферапонт, мало до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо...» [Леонтьев, с. 208]. Заметим, что это обвинение, адресованное Достоевскому, уже звучало много лет назад в адрес книг Бухарева: его упрекали в том, что, слишком сосредоточившись на Христе, он преднамеренно молчит о роли Церкви [Бухарев 1866, с. 28, 32]. Казалось бы, безупречные в церковном смысле публикации житий старцев тем не менее встречали жесткий отпор со стороны духовной цензуры. С огромными трудностями и многочисленными согласованиями были напечатаны писания старца Серафима Саровского в книге «Краткое начертание жизни старца Саровской пустыни, схимонаха и пустынноика Марка» (1839 г.) и «Сказания о жизни и подвигах блаженной памяти отца Серафима» (1841 г.) [Радость моя, с. 595]. То же можно сказать и о книге «Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского» (1847 г.), см. [Неизвестная Оптиная, с. 127], и о трудах Исаака Сирина, лежавших неопубликованными полвека [Неизвестная Оптиная, с. 55]; весьма характерно, что публикация состоялась благодаря участию известного защитника христианского свободомыслия И. В. Киреевского. Исследовательница этого вопроса Е. О. Блинова указывает на «настороженное отношение к подлинной восточнохристианской мистике, носителями и продолжателями которой стал сонм русских старцев — последователей преподобного Паисия Величковского, а конкретно — к традиции исихазма, то есть мистического созерцания (или „умного делания“ — в соответствии с монашеской терминологией) и всему, что было с ней связано» [Блинова, с. 107]. Это отразилось на судьбе книг Георгия Затворника и Марка Молчальника, которые также с огромным трудом смогли продвинуть в печать

митрополит Московский Филарет (Дроздов) и наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандрит Антоний (Медведев) [Тертышников, с. 104]. Родство малоприемлемых для ретроградов писаний Зосимы с этим апофеозом практики старчества подчеркивается тем фактом, что небольшой отрывок из романа «Братья Карамазовы», в котором формулировались основные положения его учения, был запрещен церковной цензурой в издании для народного чтения. Это произошло после смерти писателя, в 1886 г. Запрет состоялся с характерной мотивировкой, заставляющей вспомнить о тоне критики книг Бухарева В. И. Аскоченским: «...вследствие заключающегося в нем мистически-социального учения, несогласного с духом учения Православной веры и Церкви и существующими порядками государственной и общественной жизни» [Лебедев, с. 123–124].

Согласно мнению церковного начальства, учение старца Зосимы вредно как имеющее «только видимое сходство с учением Христа, но в сущности совершенно противоположное доктрине Православной веры» [Лебедев, с. 124]. Такого же мнения придерживался обер-прокурор Священного Синода К. Н. Победоносцев: «Духовное мешается со светским, чистое с нечистым, отвлеченное с конкретным (...) В духовной жизни начинается сложный и запутанный процесс, который иные склонны смешивать с органическим процессом развития. (...) Это процесс болезненный, совершенно подобный тому процессу, который совершается в физическом организме при эпидемическом разложении крови» [Победоносцев, с. 523].

С подобным отношением к проповедуемому им институту старчества как мощного инструмента христианизации социальной жизни в стране сталкивался и Достоевский в процессе работы над «Братьями Карамазовыми». Редакция «Русского вестника», при всем англофильстве главного редактора М. Н. Каткова, не была чужда схоластическим и охранительным началам, и любые творческие усилия, религиозный опыт, выходящий за рамки предписанных «догм», вызывали негативное отношение. Несмотря на огромную осторожность, которую проявлял Достоевский, формируя образ Зосимы, дабы не навлечь на себя гнев охранителей, писатель осознанно взял сторону Бухарева в его споре с Синодом, оправдываясь в письме от 7/19 августа 1879 г. редактору своего романа Н. А. Любимову: «В этой книге, надеюсь, ничего не найдете вычеркнуть или поправить как редактор, ни словечка, за это ручаюсь» [Достоевский, т. 30, кн. 1, с. 103]. Ранее, работая над романом «Подросток» и образом воплощающего его почвеннический идеал философа-христианина из народа Макара Ивановича Долгорукого, он сознается в письме к А. Н. Плещееву от 21 августа 1875 г., что его «старец» говорит чрезвычайно осторожно («я сам держал цензуру каждого слова»), и призы-

вает секретаря «Отечественных записок» помочь «хоть капельку» [Достоевский, т. 29, кн. 1, с. 64].

За несколькими словами в зачине «Братьев Карамазовых»: «...надо бы здесь сказать несколько слов и о том, что такое вообще „старцы“ в наших монастырях...» — скрывается проблемный пласт русской общественной и церковной жизни второй половины XIX в., периода, когда шла ожесточенная борьба вокруг вопроса о легитимизации старчества, немаловажной репликой в которой явился роман «Братья Карамазовы», со всей ясностью показавший, на чьей стороне писатель. Посещение им Оптиной пустыни (1878) и беседы со старцем Амвросием укрепили его ранее существовавшее представление о насущной необходимости обновленного православия, в котором будут ослаблены позиции «догм», ритуала и авторитета и воцарится дух свободного религиозного поиска человеком своего места во вселенной с опорой на нравственный и онтологический идеал Иисуса Христа. Именно эту идею, в продолжение пафоса книг Бухарева, осуществляет по завету своего «старца» Алеша Карамазов. Трудно сказать, случайно или нет, но многие черты характера героя романа Достоевского роднят его с известными описаниями юношеского облика о. Феодора: задумчивость и серьезность, бескорыстие и отсутствие гордыни, целомудрие, твердое намерение прожить свою жизнь во Христе. Нельзя исключить, что Достоевский был знаком с «Автобиографией» А. М. Бухарева, вышедшей в 1875 г. [Бухарев 1875, с. 21–32]. В ней Бухарев разрабатывает описание своего «приятеля» как персонажа литературного произведения, указывая на его выдающуюся способность вызывать доверие людей, «душевный огонек», человеческое обаяние, нравственную привлекательность. Достоевский не мог бы без волнения читать, что, согласно описанию Бухарева, «странный мальчуган» предпочитал чтение и размышление «всякой ребяческой игре» [Бухарев 1875, с. 27], — ведь именно этими свойствами юности отличался сам Достоевский, за что получил от сверстников, однокашников по училищу, насмешливо-уважительное прозвище Монах Фотий.

Резкое разделение между сферами светской и духовной жизни общества было основной проблемой, тревожащей Бухарева [Фатеев, с. 400], и одной из важнейших тем творчества Достоевского, а в романе «Братья Карамазовы» — главной темой произведения. Намечая в черновике диалоги персонажей, записывая реплики беседующих монахов, действующих лиц своего произведения, Достоевский фиксирует глубокий раскол, который проходит по всем сословиям русского общества, не минуя и монастыри: «Отцы и учителя, не сердитесь, что вас собрал, чтоб такие пустяки вам поведать, что давно уже вы знали, и меня во сто крат больше научите, от восторга говорю вам,

и простите мне слезы мои. — Нельзя сказать: „Простите“. И вот на этом на одном уже видно, как неправильно устроен мир, на другую дорогу вышел» [Достоевский, т. 15, с. 247]. «Неправильная дорога», с которой сворачивает старец Зосима, а вслед за ним и Алеша, — поворот Православной церкви от жизни «внутри себя самой» к жизни в пределах всего общества, не минуя ни одного уголка страны и последнего грешника. Такова была основная мысль жизни и писаний Бухарева, а в рукописи к своему роману, не называя имен, Достоевский отменил существовавшие к моменту его работы обвинения опального богослова в мистицизме и фанатизме, доходящих до «юрродства», которые исходили от сторонников «коротенького» православия В. И. Аскоченского и А. Н. Загоскина, ведь это были именно те обвинения, которые могли обрушиться на голову его героя: «Мистик ли? Никогда! Фанатик? Отнюдь!»; вера Алеши — это вера настоящего «реалиста» [Достоевский, т. 15, с. 199]. Эти слова можно считать ответом писателя на многократные манифестации «христианского реализма», звучавшие в книгах Бухарева, утверждавшего при этом, что его реализм «высшего смысла»: «...выше всякого *идеализма* — возвышаться нам, в мысли и жизни, к Самому Господу; хотя, держась Самого Господа, сошедшего в наш мир чрез Свое воплощение и вземлющего на Себя грехи мира чрез Свой крест, мы не чужды будем и объемлющего всякую мирскую и материальную действительность *реализма* (...) не впали ли вы вместе и в тот худой материализм или реализм многих, который, стараясь благоустроить и возвышать вещественную сторону земного быта мирян и духовных, остается бесчувственно-равнодушным к *выяснению и упрочению и за эту сторону Христовой благодати, открытой для всего человеческого к спасению его от скверны и лжи греха*» [Бухарев 1866, с. 33–34]<sup>6</sup>. Возможно, называя себя «реалистом в высшем смысле», писатель формировал реминисценцию этого замечания Бухарева, отрицая присвоенную ему репутацию «психолога» [Достоевский, т. 27, с. 65].

Порожденное его книгами мощное течение православного протестантизма, в котором живая христианская мысль боролась с косным догматизмом [Блинова, с. 107–111], «фарисейской» и «языческой» линиями, согласно терминологии Бухарева, продолжалась и после его смерти, вплоть до 1917 г., когда ей был положен конец Октябрьским переворотом. Примирение православия с современной русской жизнью, стоявшее во главе угла и в писаниях архимандрита Феодора, и в поздних произведениях Достоевско-

---

<sup>6</sup> Курсивом А. М. Бухарев выделил цитату из своей книги «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской».

го (не исключая публицистику), спасительное, по мнению обоих мыслителей, для России в виду наступающего на нее «нигилизма» в смеси с марксизмом, оказалось на долгие годы в центре внимания русской общественной мысли, включая труды русских религиозных философов конца XIX — начала XX в., сборники «Вехи» и «Из глубины». Леонтьев называл эти идеи «ересью», «односторонним» вариантом христианства с «сентиментальным» или «розовым» оттенком, не сулящим России ничего хорошего, соглашаясь с тем, что он привлекает многих, образуя своего рода весьма распространенную «еретическую общину» [Леонтьев, с. 154, 168, 199]. Достоевский с известным клеймом «розового христианина» и архимандрит Феодор, издевательски названный «российским Ламенне» [Серебрянников, с. 11]<sup>7</sup>, не были единственными пострадавшими в этой борьбе — досталось даже, казалось бы, незыблемому авторитету, митрополиту Московскому Филарету, во взглядах которого ревнители веры также обнаружили следы злокозненной социологизации православия. Но первой жертвой, принесенной на алтарь войны за единение Церкви и современного общества, был архимандрит Феодор, жизнь и идеи которого продолжил Достоевский в художественном мире «Братьев Карамазовых».

Следование букве, но не духу христианства Бухарев называл «современным иудейством», враждебным «истинному духу веры и благодати», для которого «невыносимо духовное законоположение Христовой истины и благодати, как прямо противоположное этому мертвому иудейству». Продолжая бороться с обскурантизмом, он замечает: «Только для одного духовного ослепления и упорства были недоступны Христовы откровения истины и благодати, которые и открываемы были ослепленным только в обличении и осуждении из вольной слепоты» [Бухарев 1861, с. 120]. Новый Завет, пишет Бухарев, возник по воле Провидения в период, «когда Ветхий закон был извращен до той последней уже степени, что во имя самого Божия закона и убили Начальника жизни благодатной, что от Царя истины и благодати торжественно отрекся самый избранный Его народ» [Бухарев 1861, с. 122].

Считая, что русское общество в духовном отношении сползло к новой версии «фарисейства» и «иудаизма», Бухарев готов положить свою жизнь на то, чтобы вернуть «новозаветный порядок», при котором благодать была бы «открыта всецело» [Бухарев 1861, с. 15]. Речь идет о том, чтобы нравственный идеал Христа, пребывающий в мыслях человека, перестал быть только предметом поклонения и стал реальным руководителем всех его по-

---

<sup>7</sup> Ламенне Ф. Р. де (1782–1854) — французский богослов и общественный деятель, апологет идеи «католического социализма», сторонницей которой была Жорж Санд.

ступков не только в Церкви, но и в сфере практической жизни. Причиной жестких нападок церковных консерваторов был отказ архимандрита от центральной роли ритуала и обряда в жизни Церкви, обилие которых он считал признаком язычества. Отвергая упрек в том, что он отказывается от богослужения как такового, он писал, что необходимо заменить «сделавшееся бездушным» «наружное богослужение» — «новым духовным богослужением», исполненным благодати и отрешенным «от мертвой законной буквы, от лицемерного иудейства» [Бухарев 1861, с. 62].

Настаивая на возвращении к живому первоизданному христианству, Бухарев был уверен в спасительности этого для страны — и в религиозном, и в общественном аспектах. Перемену старого православия на новое он сравнивает с переходом двухтысячелетней давности от Старого Завета к Новому: подобным же образом, при сохранении власти Господа, меняется в соответствии с новым состоянием человечества Его Слово, обращенное к людям: «...благопотребно и благоугодно было Господу устроить новозаветный порядок в Церкви, не только без малейшего оскорбления и насилия ветхозаветному, а напротив, из внутреннего его значения и к уяснению истинного его достоинства» [Бухарев 1861, с. 65]. Вторая половина XIX в., по Бухареву, требует подобного существенного, но органического перехода к новому положению человечества относительно Слова, сказанного, но до сих пор еще не примененного человечеством всецело. Протестующих против этого Бухарев называет новыми «книжниками и фарисеями», «упорно стоящими за мертвую букву (<...> ожесточенно вооружаясь против Господа» [Бухарев 1861, с. 65]. Крики ретроградов, требующих сохранения дуализма «Церковь / мир» он сравнивал с воплями младенца, которого перенесли из прежнего, темного и мрачного помещения в новое, светлое [Бухарев 1861, с. 15–16].

На протяжении всей своей книги «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» (1861), рассуждая о переходе ветхозаветной веры в новозаветную, о. Феодор намекает на то, что современная Православная церковь сохраняет немало черт, роднящих ее с иудаизмом, которые имеют значение как основание для перехода на новозаветный стиль богослужений, соответствующий нынешней эпохе. Именно это вызвало наибольшее негодование Синода, и именно это вызвало восторг Ап. Григорьева как идеолога почвенничества. Ведь в программе Достоевского — Григорьева также содержались планы строительства новой христианской культуры, призванной заменить фарисейско-языческое устройство русского общественного быта в пользу ценностей «прямоблагодатной» Церкви, по той модели, которая уже имела место в истории человечества: «...открытый новозаветный порядок заменял

мертвую букву закона и вообще изветшавшие ⟨...⟩ формы ветхозаветного порядка; сам в себе Новый Завет представлял дух и истину, отрешенные от „вещественных начал мира“, от всего образно-плотского, и вводил верующих в благодатную свободу» [Бухарев 1861, с. 134].

Эта благодатная свобода, обеспеченная отсутствием многослойных правил и ограничений для верующих, не всем пришлась по душе, возник анклав спасающихся «мертвой верой», который органически сочетался с принципом «все позволено»: «И в самом деле нашлись в Церкви такие люди, которые думали спастись мертвою, отвлеченной от всех внешних дел, верою, которые и сами в жизни не стеснялись никакими границами, и другим обещали такую же необузданность свободы; были и такие проповедники мнимой духовности, которые даже не исповедовали и Христа *во плоти пришедша*» [Бухарев 1861, с. 135]. Для Достоевского в «Братьях Карамазовых» и во всех предыдущих больших романах этот вопрос о «внешней религиозности», легко сочетающейся с глубоко укоренившимся внутренним сатанизмом, был важнейшей темой начиная с «Записок из подполья». На этом концепте в «Братьях Карамазовых» стоит сюжетная коллизия противостояния Федора Павловича своим сыновьям Дмитрию, Ивану и Смердякову. Мысль о безусловной зависимости нравственного состояния человека от его веры в личное бессмертие (т. е. веры в Бога) является центральной в философском аспекте творчества писателя. В «Братьях Карамазовых» эта мысль разворачивается в «бухаревской» плоскости, являя в центре сюжета вопрос о противостоянии язычника (Ф. П. Карамазов, Дмитрий), атеиста (Иван Карамазов), фарисействующего (Смердяков), иудействующего — действующего в реальной жизни мстительно, по принципу «око за око» (Дмитрий), — деятелям Церкви Христа (Зосима, Алеша). Две тысячи лет назад, при обновлении Слова Божьего, пишет Бухарев, требовалось определить «истинный и совершенный закон благодатной свободы Нового Завета; выставить на вид благодатный порядок новозаветной Церкви, независимый от буквы и форм ветхозаветного порядка» [Бухарев 1861, с. 135], и сегодня этот вопрос снова актуален.

Героическая борьба Бухарева против церковной администрации за свободу религиозного творчества имела сильный общественный резонанс, сопровождаясь десятками разнообразных публикаций — рецензий на его сочинения, репликами по сути поднятых им проблем, а после смерти — многочисленными некрологами и воспоминаниями. Он настаивал на том, что мирская жизнь не просто возможна во Христе, но и совершенно невозможна без Христа: «...в наше время оторвать от начал Христовых какую бы то ни было сторону человеческой жизни — значит немедленно осудить ее на

полную безнадежность» [Тареев, с. 565]. Эту мысль Бухарев иллюстрировал, как это верно заметил М. М. Тареев, личным примером. А затем последовал пример в виде художественного произведения, созданного Достоевским: Алеша Карамазов выходит из монастыря по тем же причинам, что и Бухарев, повинувшись идее Зосимы о христианизации мирской жизни, с незримым эпиграфом в виде основного смысла книги Бухарева «Три письма к Гоголю», где он подхватывает и развивает мысль Н. В. Гоголя о том, что «монастырь ваш — Россия» [Серебренников, с. 11].

В процессе смены Ветхого Завета на Новый, пишет Бухарев, необходимо было отгородить тлетворное старое от формирующейся Церкви Христовой. Лишь несколько учеников Христа были вполне проникнуты духом Нового Завета и несли «основные во Христе камни», в то время как их окружали иудеи — «питомцы Ветхого Завета» [Бухарев 1861, с. 190]. Бухаревская трактовка апостолов как строителей новой Церкви, разносящих камни фундамента нового Храма, заставляет вспомнить финал «Братьев Карамазовых», в котором Алеша проводит свое неформальное богослужение, более напоминающее речь «старца», обращенную к жаждущему истины прихожанину, около «Илюшиного камня», подчеркнута символизированного писателем как сакральное место [Достоевский, т. 15, с. 194—197], в которой отчетливо звучит основная мысль бухаревских писаний — о спасительной силе любви, способной преобразить внутренний и внешний мир человека, о готовности пострадать за другого, об управлении мыслями и делами человека со стороны «святых воспоминаний». Проповедь «живого христианства» — это и есть то самое «дело», о котором говорится в зачине произведения, где Алеша определен как «деятель неопределенный, невыяснившийся. (...) человек странный, даже чудак. (...) только чудак „не всегда“ частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» [Достоевский, т. 14, с. 5]. Это определение общественной аффилиации Алеши Карамазова чрезвычайно похоже на описание характера деятеля в зачине книги Бухарева «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской», где содержится апология жизни как «деятельного следования за Христом, пришедшим из небесных своих обителей» [Бухарев 1865, с. 381], провозглашается общественная и религиозная ценность человека, «с горячностью или с самоотвержением служащего какой бы ни было мысли и делу, от которых современники большею частью отворачиваются», который «причисляется многими только к энтузиастам-мечтателям» [Бухарев 1865, с. III]. Однако ведь само христианство, под-

черкивает Бухарев, вначале казалось многим безумием, «только избранные, любящие истину до готовности жертвовать для нее собою, умели во *Христе распятом* (...) принимать вседержавную *Божью силу*» [Бухарев 1865, с. IV]. Согласно логике Бухарева, подтвержденной словами старца Зосимы, жить среди людей — более точное исполнение Христова завета, нежели замыкание себя в монастырской келье. «Выйти в мир — следовать за Христом», — писал он в своей вызвавшей столь бурную реакцию книге, ведь сидя в монастыре, «христианин тем самым подтверждает этот мир уже несправимую, отверженную областью греха» [Бухарев 1866, с. 52]. Идя из монастыря в мир, Бухарев утверждает личным примером возможность «раскрытия и применения духа и силы Христова снисхождения в мир и самопожертвования за этот грешный мир (...) должно по возможности не только словом, но и делом твердо выдерживать дух крестного самопожертвования Агнца Божия за мир, сколько бы чрез такое слово или дело ни усилился соблазн креста Христова в не хотящих знать истинной, живой силы этого креста» [Бухарев 1865, с. 344–345].

Продолжая эту мысль, Бухарев развивает идею «свободного соработничества Богу», и Алеша Карамазов своими словами и «деятельностью» органически выполняет эту задачу. Стремление практической поддержки Творения своими усилиями и добрыми делами на основе их сочетаемости с нравственным идеалом Христа находится в центре идеологии почвенничества, развиваемой Достоевским с известными соратниками в журнальной работе первой половины 1860-х гг., однако с еще большей силой сказалось в его романах 1870-х гг. — «Бесах», «Подростке» и «Братьях Карамазовых», — где сюжет о пути человека к Богу через многие мытарства, но не стесненный специальными догмами и ограничениями, раскрывается в полной силе. Бухарев подчеркивал, что новая Церковь, отказавшаяся от «фарисейства», «иудаизма» и «язычества», будет основана на «первоначальных основаниях, в своем живом духе — духе самой благодати и любви Христовой» [Бухарев 1861, с. 199]. Отвечая на упреки Асоченского, что он еретик и богоотступник, Бухарев писал: «Я своею верою стою за единую Св. Церковь (...) именно как за благодатное тело Самого Христа или как за такую Его полноту, в которой Он наполняет все во всем Самим Собою, в силе Святого Своего Духа и по благоволению Своего Отца (Ефес. I, 22, 23)» [Бухарев 1866, с. 53]. Суммируя эти идеи, Бухарев писал: «...новозаветное человечество ведет к более и более существенному уразумению и усвоению своего света, с проведением его во все среды, не только духовно-церковные, но и гражданские, семейные, и физические, условиям которой подчинялся ради нас Спаситель» [Бухарев 1865, с. 23].

Сравнивая видимую им, возникающую на его глазах новую Православную церковь в конфликте с консервативным, охранительным православием, с противостоянием Нового и Ветхого Заветов две тысячи лет назад, Бухарев подчеркивал, что религиозный опыт в парадигме Ветхого Завета был безусловно полезен для принятия нового Слова: «возбужденное в учениках Христовых духовное рассуждение только давало им понять, что спасительная истина — не в букве притчей» [Бухарев 1861, с. 80]. Работая над романом «Бесы», Достоевский воспроизвел корневую идею христологии Бухарева, формируя образ Князя, христианина нового типа, который реагирует на реплики воспринимающих наследие Христа как некое «учение»: «А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение» [Достоевский, т. 11, с. 192–193]. Новое время, и по Бухареву, и по Достоевскому, естественным образом требует обновления внешних атрибутов Церкви, так как, объясняет архимандрит Феодор, Новый Завет есть Слово Божие, адаптированное к возможностям слушателей Христа, выросших в религиозной культуре Ветхого Завета, отягощенных старой парадигмой: «Вера учеников Христовых только еще вводилась в духовную область Нового Завета (...) следовательно, сама по себе не могла еще различать духовной существенности царства Христова от его образов» [Бухарев 1861, с. 92].

В своих тяжких размышлениях на эту тему Бухарев исходит из отказа в какой-либо основательности «любым претензиям на монопольное обладание истиной, именем которой называл Себя Христос». Это касается и вопроса о различии между верой и знанием: «...насколько кто честно трудится и успевает в области знаний, настолько он работает истине — Христу, хотя бы еще и не довольно узнал Его — как следует» [Бухарев 1865, с. 347; Дмитриев, с. 171]. Близость воззрений Бухарева и Достоевского в этом вопросе отмечена в научной литературе: «Особенно пронизателен был его взгляд на творчество Достоевского, художественный мир и идейные убеждения которого, несомненно, близки мировоззренческим позициям богослова» — оба были проповедниками христианского возрождения России [Дмитриев, с. 189, 197]. Как и Достоевский, Бухарев ратовал за преодоление морально-го дуализма, когда верующий верит, только находясь в церкви, а в реальной жизни ведет себя как хищный и беспринципный обыватель; оба надеялись на построение христианской культуры, основанной на практическом применении заповедей Христа к каждой мысли и каждому поступку человека: «Ведь, в самом деле, невелика находка для христиан и, особенно, для духовенства — улучшить свой земной быт, но не поставив и этот быт сознательно под Христову благодать» [Бухарев 1866, с. 61]. Случайно ли Достоевского

так занимала картина Тициана «Динарий кесаря» (1516 г.), не вспоминали писатель при этом важнейший тезис практической христологии Бухарева: «...и в заботах о житейских потребностях, и в делах купли и продажи можно быть и действовать со Христом, нисходившим до наших естественных потребностей (...) все может быть поприщем для служения Христу, в Котором одним истина и спасение для всего» [Бухарев 1866, с. 62] — мысль, в которую он горячо верил, которая и является центром идеологии в «записках» старца Зосимы. Идеи Зосимы созвучны книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской» (1865), основная мысль которой — заполнение Духом Святым всего социально-культурного пространства человечества, начиная, разумеется, с России. Это, считал Бухарев, возможно и оправдано схождением Сына Божьего на Землю, для того чтобы сделать небесным все земное, научиться «благодатные начала» Христа применять к мирской жизни. Необходимым условием принятия Слова Христова, считал Бухарев, является духовная свобода, которой в реальности лишены верующие из-за сурового администрирования со стороны института Православной церкви. М. П. Погодин вспоминает, что подобное состояние верующих относительно Церкви Бухарев называл неприемлемым «жестким рабским направлением», вредным и для Церкви, и для страны в целом и осужденным «в самом слове Божиим, особенно чрез апостола языков Павла» [Погодин, с. 332].

Основные тезисы «завещания» старца Зосимы: лик Божий в цивилизованном человечестве грубо искажен, подчинить всего себя своей плоти — тяжелая ошибка современного человека, в мире угасает мысль о служении человечеству и идеалу братства, свобода без Бога обращается в рабство, мир Христа — любовь, ад — состояние, когда любовь невозможна, современные средства связи сами по себе не соединяют людей в братство, уединение в монастыре спасает уединившегося, в то время как задача иная — спасти ближнего своего, любви достойны все, и святые, и грешники, и животные, и растения, спасение земли Русской в иноках, связывающих в одно целое Божественный духовный мир и Божественный земной, нужна установка камня веры: «Камень, который отвергли зиждущие, стал главою угла» (Мф. 21: 42). Все эти мысли легко отыскиваются в творениях архимандрита Феодора, которые можно считать комментарием и развитием этих идей. Нельзя не заметить, что и идеологически, и по своей стилистике они чрезвычайно напоминают «записки» старца Зосимы в «Братьях Карамазовых», а также некоторые статьи «Дневника писателя». Например, «приняв закон любви, придете к Христу же. Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово (...) все это случится, или по крайней мере начнет случаться при

нас. (...) Ждать смирения, то есть победить зло красотой моей любви и строгого образа воздержания и управления собою» [Достоевский, т. 24, с. 165]. Этот и другие подобные тексты написаны в стилистике отца Феодора. В целом и «почвеннический» роман «Братья Карамазовы», вместе с предшествовавшим ему «Дневником писателя» 1876—1877 гг., и книги Бухарева, призывавшие отказаться от администрирования религиозной жизни людей, были частью единого процесса — мощного подъема религиозно-философского движения в стране, участниками которого был и Н. Ф. Федоров, искавший Христову правду в земной материи, и Вл. С. Соловьев, который, как замечено, часто говорил бухаревским языком. По мнению Серебренникова, понять учение Бухарева о «деятельной любви Достоевский мог более, чем кто-либо: не только в беседах старца Зосимы данная, а и всей жизнью Достоевского выношенная правда о Христе яко нравственном начале, о вере как высшем знании, о принципе совинности и любви друг к другу (даже к пребывающему во грехе), о необходимости всенародного единения и устройства России — все это в работах Бухарева есть» [Серебренников, с. 8].

Учение Зосимы проникнуто идеями о прочной связи, которую необходимо установить между всем, что делает и о чем думает человек, с нравственно-онтологическим идеалом Христа. Эту идею ставил в центр своей деятельности Бухарев, считая ее спасительной для страны, которую ждут тяжелые времена, если общество не откажется от существующего ныне раскола, которое, верил философ, скоро приведет русское общество к ужасу «завистливого равенства» — царству несвободы. В этом пункте старец Зосима, устами которого тут говорит Достоевский, и Бухарев полностью сходятся: монастырь как место тотального действия слова Бога распространяется на весь мир Божий, тем самым будет преодолен раскол и начнется строительство подлинной, а не отстраненной от общественной жизни христианской культуры, утверждал Бухарев. Оба мыслителя, и Достоевский в своем почвенничестве, и Бухарев в своем требовании прямой христианизации каждого движения человека в общественной жизни, исходили из тезиса о реанимации задавленного «ложным направлением» внутреннего религиозного потенциала человека. Набрасывая тезисы учения Зосимы, Достоевский записывает эту бухаревскую идею: «Самообладание, самопобеждение, труд. Мы, монастыри, — образ того» [Достоевский, т. 15, с. 243]. Однако настоящий «монастырь» обновленного христианства образуют в романе «Братья Карамазовы» не Паисий и Ферапонт, но Зосима и Алеша Карамазов: «Монашество есть соревнование ангелам, которые посылаются и движутся Христовым человеколюбием на служение спасения людей на земле; потому монах, отрекаясь собственно от похоти плоти, похоти очес и гордости

житейской — от этих стихий растленности мирской, не отрекается от дела служения спасению людей в Мире» [Бухарев 1865, с. 28].

Важно отметить, что Алеша не принадлежит монастырю всецело, в романе не указано ни одной церковной службы, в которой он принял бы участие, весь его «монастырь» — это один только старец Зосима. Эта позиция, как мы увидим далее, существенно важная, была определена с самого начала работы над романом: «Жил в келье у старца, который был очень добр к нему. Алеша мог выходить из монастыря. Жил в келье и носил подрясник, по благослов(ению), не принадлежа, однако же, вовсе монастырю» [Достоевский, т. 15, с. 200]. В каком-то смысле не полностью принадлежит монастырю и старец Зосима, и это отношение к нему отмечает повествователь «Братьев Карамазовых», указывая, что наряду со всеми безмерно уважаемым старцем, осуществлявшим живую связь между монастырем и миром, были и непримиримые противники института старчества, ретрограды, люди «с коротеньким, нерушимым мировоззрением» [Достоевский, т. 14, с. 51]. Их представлениям о православии претил дух свободных бесед старца с прихожанами о самых обыденных вещах, тревожащих их ум и души. «Вот против этих-то братских „исповедей“ и восставали противники старчества, говоря, что это профанация исповеди как таинства, почти кощунство, хотя тут было совсем иное»; не чувствуя этого «инога», ревнители веры писали доносы начальству [Там же, с. 145]. В таком «старческом» ключе — в виде свободной беседы с верующими и неверующими — проводил свои богослужения и писал свои книги архимандрит Феодор, имевший множество поклонников и еще больше ретивых врагов, которым в конечном итоге удалось свести его в могилу.

Старец Зосима благословляет Алешу на подвиг во Христе «великого послушания в миру» [Там же, с. 71], примером которого для Достоевского являлись последние восемь лет жизни опального архимандрита Феодора. Погружение в мир в обоих случаях, и в жизни Бухарева, и в судьбе героя «Братьев Карамазовых», сопровождается принятием на себя всех его условий и правил, не случайно Алеша Карамазов объявляет Лизе Хохлаковой о намерении жениться на ней, спокойно и с улыбкой отражая ее реплику, что она «урод», и предлагая катать ее в инвалидном кресле. Бухарев женился вскоре после сложения сана и обрел «жену-помощницу», «чтобы и в браке следовать пути Христову» [Карпов, с. 665]. Наставление Зосимы о выходе из монастыря Алеша пересказывает Лизе Хохлаковой: «...как только умрет старец Зосима, сейчас должен буду выйти из монастыря. Затем я буду продолжать курс и сдам экзамен, а как придет законный срок, мы и женимся. Я вас буду любить. Хоть мне и некогда было еще думать, но я подумал, что

лучше вас жены не найду, а мне старец велит жениться...» [Достоевский, т. 14, с. 167]. Это, на первый взгляд, странное требование христианского подвижника, адресованное его ученику, может восприниматься как парадокс, если не принимать во внимание, что здесь скрыта аллюзия на жизненный путь Бухарева, фигура которого маячит за спиной старца Зосимы как автора «записок», в роли источника идеологии «старчества» как примирения Церкви и мира, а также и сюжетной линии Зосимы — Алеши в романе Достоевского: решение жениться с целью максимально полного погружения в мир было принято Бухаревым немедленно после расстрижения из монашества.

Достоевский повторил этот мотив в сюжете своего романа. Потеряв единственную свою связь с Церковью, олицетворенную Зосимой, Алеша Карамазов также покидает скит. Позже В. Розанов называл поступок архимандрита великим историческим подвигом. Этот мотив встречается и у П. Я. Чаадаева, он заявлял о том, что Россия призвана «обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого (...) таков будет логический результат нашего долгого одиночества: все великое приходило из пустыни» [Чаадаев, с. 239]. Это еще один отблеск темы монаха, который выносит из монастыря в мир духовный опыт для распространения среди людей. Личность отца Феодора не могла не понравиться Достоевскому, всю жизнь с любовью искавшего «донкихотов» вокруг себя. Особенностью образа жизни этого человека была не только проповедь близких Достоевскому взглядов, но и полное соответствие того, о чем он писал в своих богословских сочинениях, с тем, как он практически выстраивал свою жизнь. Он был автором концепции «нового религиозного сознания», своего рода христианского персонализма, во многих чертах совпадавшего с почвенничеством Достоевского, оказавшего глубокое влияние на людей, окружавших писателя, в частности Вл. С. Соловьева, А. А. Григорьева.

Таким образом, выход Бухарева из монастыря, повторенный Алешей Карамазовым, вовсе не итог отхода от Церкви Христовой, но, напротив, точное исполнение Завета. В беседах старца Зосимы получила адекватное отражение христология Бухарева: «Свет Христов, светящийся и во тьме внецерковной, я признаю собственностью этой же полноты Христовой — Св. Церкви, как *свет православия, простирающийся на всевозможные среды*» [Бухарев 1866, с. 47], при этом «внешним храмом» оказывается весь мир, но не какие-то конкретные здания. «Книга моя, — пишет Бухарев, — говорит прямо о *Божием храме, находясь в котором на небеси стояти мним, по выражению церковной песни*» [Бухарев 1866, с. 48]. О христологических взглядах Бухарева существуют весьма содержательные работы [Знаменский 1891; 1896; 1902], что избавляет нас от необходимости

дальнейшего углубления в этот предмет; для наших целей важно отметить равновеликое отталкивание бухаревской теории и от лжи фарисейства, и от лжи материализма — любых идеологем, отдаляющих человеческую мысль от Нового Завета. Два основных позитивных пункта его мировоззрения — воплощение Христа и совершение Им искупления человечества, что требует не только уважения и почитания со стороны христианина, но и следования по жизни путем жертвенного дела, пример которого указан свыше. Жизнь и писания Бухарева полностью и без всяких оговорок соответствуют выдвинутым им требованиям; заметим, что примерно такова же оценка Алеши Карамазова со стороны других персонажей романа, как «ангела во плоти» [Достоевский, т. 14, с. 24, 25, 97, 100, 130–131, 176–177, 178 и др.]. Заметим, что у Бухарева в довольно большом кругу сочувствовавших ему служителей Церкви и мирян сложилась репутация «ангела, сошедшего на землю»: «укреплялась легенда, что о. Феодор, подобно Агнцу Божьему, принял мир в свои объятия и пожертвовал собою ради общего спасения» [Серебренников, с. 13]. Не оценивая это сравнение, хромающее, как и любые другие, заметим, что одно свойство ангела у отца Феодора, равно как и у главного героя «Братьев Карамазовых», было точно: безраздельная и безусловная принадлежность Христу. Этот принцип строго выдерживал в своей жизни и писаниях Бухарев, это же мы видим и в романе «Братья Карамазовы». Алеша, падая на землю в религиозном экстазе [Достоевский, т. 14, с. 327–328], переживает искреннее религиозное вдохновение, соприкасаясь с «мирами иными», повторяя тем самым действие Иисуса Христа, когда Он молился в Гефсиманском саду, «пав на землю», — любимый и многократно комментируемый Бухаревым эпизод Евангелия, которому богослов придавал важное символическое значение. Ранее мысль о важности такого мистического акта формулирует в «Братьях Карамазовых» старец Зосима [Там же, с. 285].

Как позже и главный герой романа «Братья Карамазовы», Бухарев вступил в монастырь и вышел из него, руководствуясь одним и тем же мотивом: как лучше применить свою жизнь на благо человечества и в угоду Богу. Для обоих — и для опального архимандрита, и для героя романа Достоевского — монашество само по себе не имело никакой специальной ценности, но было лишь средством обретения опыта и знаний, которые затем можно применить в миру, среди людей, в стремлении тем самым «поработать Богу» и принести пользу Провидению в осуществлении своей «деятельности», ради которой, согласно их уверенности, они рождены на свет. Этот момент в жизни Бухарева тонко подметил Г. Флоровский, который писал, что с самых первых проблесков самосознания Бухарев был «схвачен волей к действию,

у него была неодолимая потребность строить новый мир и новую жизнь»; и уход в монахи, и выход из Церкви были его подвигом во славу Христа [Флоровский, с. 438—439, 442], реализацией жертвенного Ему служения.

В поминальном богослужении Алеши у «Илюшина камня» на практическом уровне подтверждается и иллюстрируется тезис Бухарева о том, что молиться и служить Богу можно в любой точке Земли, качество молитвы и богослужения зависят исключительно от искренности веры и никак не связано с топографией: «Пред Отцом Небесным, как пред чистейшим и любвеобильнейшим Духом, благоугодно не такое богослужение и поклонение, которое основывает свою важность только на выборе внешнего места (...) но поклонение самым сердцем и умом, поклонение в духе живой веры в Божию во Христе любовь, в духе и силе Божией благодати. И наступает время, и уже наступило, когда взамен законного, мертвого уже богопоклонения откроется это новоблагодатное служение Богу духом и истиною, искреннею духовною верою, с которою будут открытым пред Отцом Небесным сердцем взирать на открытую Его благодать в Сыне Его (...) усыновления или приведения всех людей к Отцу» [Бухарев 1861, с. 61—62]. Мир проникнут Божественной волей и правдой, считал Бухарев, и эта мысль становится центральной в писаниях старца Зосимы, где также мир в целом понимается как храм Господень. Как и архимандрит Феодор, Алеша Карамазов преодолевает секуляризм изнутри его существа, погружаясь в мир и действуя в нем как «сорботник Богу» в пределах вещественного мира, который также есть мир Божий. В эту идею органически входят «деятельность» Алеши Карамазова, писания Зосимы, богословие архимандрита Феодора и его подвиг выхода в мир для полного осуществления его намерения следовать по пути Христа.

## Литература

- Антология — Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 832 с.
- Аскольдов — Аскольдов С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф. М. Достоевский, 1881 — 100 — 1981. London: Overseas Publ. Interchange, 1981. С. 31—59.
- Бердяев — Бердяев Н. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
- Битюгова — Битюгова И. А. К восприятию Достоевского на грани XIX—XX веков: (Забытый фельетон А. С. Суворина) // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2000. Т. 15. С. 175—190.
- Блинова — Блинова Е. О. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и синодальная цензура // Филология: Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2014. № 2 (2). С. 107—111.
- Булгаков — Булгаков С. Н. На пиру богов: Pro и contra: Современные диалоги // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 564—626.

- Бухарев 1860 — *Бухарев А. М.* О православии в отношении к современности, в разных статьях архимандрита Феодора. СПб.: Странник, 1860. 334 с.
- Бухарев 1861 — *Бухарев А. М.* О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа. СПб.: [б. и.], 1861. 203 с.
- Бухарев 1865 — *Бухарев А. М.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской: Собрание разных статей А. М. Бухарева. М.: Изд. книгопродавца Манухина, 1865. 634 с.
- Бухарев 1866 — *Бухарев А. М.* Моя апология: По поводу критических отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М.: Изд. книгопродавца Манухина, 1866. 78 с.
- Бухарев 1875 — *Бухарев А. М.* Мой герой: Автобиография в трех частях // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 21–32.
- Бухарев 1916 — *Бухарев А. М.* Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Изд. редакции «Богословского вестника», 1916. 649 с.
- Бухарев 1917 — *Бухарев А. М.* Письма архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) к казанским друзьям: В. В. Любимовой, А. И. Дубровиной и протоиерею В. В. Лаврскому / Изд. и пояснил примеч. свящ. Павел Флоренский. [Отт. из «Богословского вестника» за 1917 г.]. Сергиев Посад, 1917. 136 с.
- Гиляров-Платонов — *Гиляров-Платонов Н. П.* [А. М. Бухарев: Некролог] // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 311–315.
- Григорьев — *Григорьев А. А.* Оппозиция застоя: Черты из истории мракобесия // Время. 1861. № 5. С. 1–35.
- Дмитриев — *Дмитриев А. П.* А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) как литературный критик // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 1996. Т. 2. С. 160–201.
- Достоевский — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Егоров — *Егоров Б. Ф.* От Хомякова до Лотмана: История русской литературы и культуры: Учеб. пособие. 2-е изд., испр. М.: Юрайт, 2018. 273 с.
- Загоскин — *Загоскин А. Н.* О недостатках сочинения «О православии в отношении к современности». СПб.: Тип. Э. Веймара, 1860. 14 с.
- Знаменский 1891 — *Знаменский П.* История Казанской Духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891. Вып. 1. [4], X, 380, [1] с.; 1892. Вып. 2. [4], IV, 592, [1] с.; Вып. 3. [4], IV, 466, [1] с.
- Знаменский 1896 — *Знаменский П.* Печальное двадцатипятилетие. Казань, 1896. 32 с. (Православный собеседник).
- Знаменский 1902 — *Знаменский П.* Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1902. 102 с.
- Знаменский 1906 — *Знаменский П.* Вместо введения. О жизни и трудах Александра Матвеевича (архимандрита Феодора) Бухарева // Архимандрит Феодор (Бухарев А. М.). О православии в отношении к современности. 2-е изд. СПб.: Синод. тип., 1906. С. V–XXVIII.
- Карпов — *Карпов А. Ф.* А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 645–677.

- Кийко — *Кийко Е. И.* [Примечания] // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 15. С. 411–447.
- Лаврский — *Лаврский В. В.* Мои воспоминания об архимандрите Феодоре // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 139–283.
- Лебедев — Отрывок из романа «Братья Карамазовы» перед судом цензуры / Публ. В. К. Лебедева // Русская литература. 1970. № 2. С. 123–125.
- Леонтьев — *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. [19 кн.]. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9: Статьи и рецензии 1860–1890 гг. 979 с.
- Неизвестная Оптина — Неизвестная Оптина / Сост. и вступ. ст. аноним. авт. СПб.: Знамение, 1998. 557 с.
- Нечаева — *Нечаева В. С.* Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Эпоха», 1864–1865. М.: Наука, 1975. 301 с.
- Победоносцев — *Победоносцев К. П.* Духовная литература и церковная проповедь // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 522–525.
- Погодин — *Погодин М. П.* Воспоминание об Александре Матвеевиче Бухареве // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 330–338.
- Радость моя — «Радость моя...»: Книга о преподобном Серафиме, Саровском чудотворце: Житие, чудеса, духовные наставления. М.: Трифонов Печенгский монастырь; Ковчег, 2003. 655 с.
- Розанов — *Розанов В. В.* Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М.: Столица, 1991. С. 24–37.
- Серебренников — *Серебренников Н. В.* Архимандрит и отделение критики // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 7–15.
- Соловьев — *Соловьев Н. И.* Консistorский суд над А. М. Бухаревым // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 297–307.
- Тареев — *Тареев М. М.* Архим(андрит) Феодор Бухарев // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 560–578.
- Тертышников — [*Тертышников Г., архим.*] Архимандрит Антоний (Медведев), наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры: Жизнеописание. Сергиев Посад: Изд. Троице-Сергиевой лавры, 1990. 144 с.
- Фатеев — *Фатеев В. А.* Бухарев Александр Матвеевич (в монашестве Феодор) // Православная энциклопедия. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 398–401.
- Филиппов — *Филиппов Б.* Не мир, но меч // Ф. М. Достоевский, 1881 — 100 — 1981. London: Overseas Publ. Interchange, 1981. С. 9–30.
- Флоровский — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 849 с.
- Фридлендер — *Фридлендер Г. М.* [Примечания. § 1] // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 15. С. 399–401.

Чаадаев — *Чаадаев П. Я.* Философические письма, адресованные даме. М.: Рипол-Классик, 2017. 554 с.

## References

- Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra: Antologiya* (1997). Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta. 832 p.
- Askol'dov, S. (1981). 'Religiozno-ehlichesкое значение Dostoevskogo', in: *F. M. Dostoevskii. 1881 — 100 — 1981*. London: Overseas Publ. Interchange, 31–59.
- Berdyayev, N. (2008). *Russkaya ideya*. Saint Petersburg: Azbuka-klassika. 320 p.
- Bituyugova, I. A. (2000). 'K vospriyatiyu Dostoevskogo na grani XIX–XX vekov (Zabytyj fel'eton A. S. Suvorina)', in: *Dostoevskii. Materialy i issledovaniya*. Saint Petersburg: Nauka. Vol. 15, 175–190.
- Blinova, E. O. (2014). 'Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ya Karamazovy" i sinodal'naya tsenzura', *Filologiya. Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*, 2 (2), 107–111.
- Bukharev, A. M. (1916). *Issledovaniya Apokalipsisa*. Sergiev Posad: Izdanie redaktsii "Bogoslovskogo vestnika". 649 p.
- Bukharev, A. M. (1997). 'Moi geroi. Avtobiografiya v trekh chastyakh', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 21–32.
- Bukharev, A. M. (1866). *Moya apologiya. Po povodu kriticheskikh otzyvov o knige "O sovremennykh dukhovnykh potrebnostyakh mysli i zhizni, osobenno russkoi"*. Moscow: Izdanie knigoprodavtsa Manukhina. 78 p.
- Bukharev, A. M. (1861). *O Novom Zavete Gospoda nashego Iisusa Khrista*. Saint Petersburg: [s. n.]. 203 p.
- Bukharev, A. M. (1860). *O pravoslavii v otnoshenii k sovremennosti, v raznykh stat'yakh arkhimandrita Feodora*. Saint Petersburg: Strannik. 334 p.
- Bukharev, A. M. (1865). *O sovremennykh dukhovnykh potrebnostyakh mysli i zhizni, osobenno russkoi. Sobranie raznykh statei A. M. Bukhareva*. Moscow: Izdanie knigoprodavtsa Manukhina. 634 p.
- Bukharev, A. M. (1917). *Pis'ma arkhimandrita Feodora (Aleksandra Matveevicha Bukhareva) k kazanskim druz'yam: V. V. Lyubimovoi, A. I. Dubrovinoi i protoiereyu V. V. Lavrskomu*. P. Florenskii, svyashchennik, ed. Sergiev Posad: Izdanie redaktsii "Bogoslovskogo vestnika". 136 p.
- Bulgakov, S. N. (1993). 'Na piru bogov. Pro i contra. Sovremennye dialogi', in: Bulgakov, S. N. *Sochineniya*. 2 vols. Moscow: Nauka. Vol. 2, 564–626.
- Chaadaev, P. Ya. (2017). *Filosoficheskie pis'ma, adresovannye dame*. Moscow: Rapol-Klassik. 554 p.
- Dmitriev, A. P. (1996). 'A. M. Bukharev (arkhimandrit Feodor) kak literaturnyi kritik', in: *Khristianstvo i russkaya literatura*. Saint Petersburg: Nauka. Vol. 2, 160–201.
- Dostoevskii, F. M. (1972–1990). *Polnoe sobranie sochinenii*. 30 vols. Leningrad: Nauka.
- Egorov, B. F. (2018). *Ot Khomyakova do Lotmana. Istoriya russkoi literatury i kul'tury*. Moscow: Yurait. 273 p.
- Fateev, V. A. (2003). 'Bukharev Aleksandr Matveevich (v monashestve Feodor)', in: *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr "Pravoslavnaya ehntsiklopediya". Vol. 6, 398–401.

- Filippov, B. (1981). 'Ne mir, no mech', in: *F. M. Dostoevskii. 1881 — 100 — 1981*. London: Overseas Publ. Interchange, 9–30.
- Florovskii, G. (2009). *Puti russkogo bogosloviya*. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii. 849 p.
- Fridlender, G. M. (1976). '[Primechaniya. § 1]', in: Dostoevskii F. M. *Polnoe sobranie sochinenii*. 30 vols. Leningrad: Nauka. Vol. 15, 399–401.
- [Gilyarov-Platonov, N. P.] (1997) '[A. M. Bukharev. Nekrolog]', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 311–315.
- Grigor'ev, A. A. (1861). 'Oppozitsiya zastoya. Cherty iz istorii mrakobesiya', *Vremya*, 5, 1–35.
- Karpov, A. F. (1997). 'A. M. Bukharev (arkhimandrit Feodor)', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 645–677.
- Kiiko, E. I. (1976). '[Primechaniya]', in: Dostoevskii, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii*. 30 vols. Leningrad: Nauka. Vol. 15, 411–447.
- Lavrskii, V. V. (1997). 'Moi vospominaniya ob arkhimandrite Feodore', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 139–283.
- V. K. Lebedev, ed. (1970). 'Otryvok iz romana "Brat'ya Karamazovy" pered sudom tsenzury', *Russkaya literatura*, 2, 123–125.
- Leont'ev, K. N. (2014). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem*. 12 vols. Saint Petersburg: Vladimir Dal'. Vol. 9. Stat'i i retsenzii 1860–1890 godov. 976 p.
- Nechaeva, V. S. (1975). *Zhurnal M. M. i F. M. Dostoevskikh "Epokha". 1864–1865*. Moscow: Nauka. 301 p.
- Neizvestnaya Optina* (1998). Saint Petersburg: Znamenie. 557 p.
- Pobedonostsev, K. P. (1997). 'Dukhovnaya literatura i tserkovnaya propoved', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 522–525.
- Pogodin, M. P. (1997). 'Vospominanie ob Aleksandre Matveeviche Bukhareve', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 330–338.
- "Radost' moya...". *Kniga o prepodobnom Serafime, Sarovskom chudotvortse. Zhitie, chudes, dukhovnye nastavleniya* (2003). Moscow: Trifonov Pechengskii monastyr'; Kovcheg. 655 p.
- Rozanov, V. V. (1991). 'Askochenskii i arkhimandrit Feodor Bukharev', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev) o dukhovnykh potrebnostyakh zhizni*. Moscow: Stolitsa, 24–37.
- Serebrennikov, N. V. (1997). 'Arkhimandrit i otdelenie kritiki', in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 7–15.
- Solov'ev, N. I. (1997). 'Konsistoriskii sud nad A. M. Bukharevyim' in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 297–307.
- Tareev, M. M. (1997). 'Arkhim(andrit) Feodor Bukharev' in: *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev): Pro et contra. Antologiya*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 560–578.
- [Tertyshnikov, G., arkhim.] (1990). *Arkhimandrit Antonii (Medvedev), namestnik Svyato-Troitskoi Sergievoi Lavry. Zhizneopisanie*. Sergiev Posad: Izdanie Troitse-Sergievoi lavry. 144 p.

- Zagoskin, A. N. (1860). *O nedostatkakh sochineniya "O pravoslavii v otnoshenii k sovremennosti"*. Saint Petersburg: Tipografiya E. Veimara. 14 p.
- Znamenskii, P. (1902). *Bogoslovskaya polemika 1860-kh godov ob otnoshenii pravoslaviya k sovremennoi zhizni*. Kazan': Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta. 102 p.
- Znamenskii, P. (1891–1892). *Istoriya Kazanskoï Dukhovnoï akademii za pervyi (doreformennyi) period ee sushchestvovaniya (1842–1870)*. Vol. 1–3. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo universiteta.
- Znamenskii, P. (1896). *Pechal'noe dvadtsatipyatiletie*. Kazan': Pravoslavnyi sobesednik. 32 p.
- Znamenskii, P. (1906). 'Vmesto vvedeniya. O zhizni i trudakh Aleksandra Matveevicha (arkhimandrita Feodora) Bukhareva', in: Arkhimandrit Feodor (Bukharev, A. M.). *O pravoslavii v otnoshenii k sovremennosti*. 2<sup>nd</sup> ed. Saint Petersburg: Sino-dal'naya tipografiya, V–XXVIII.