

**ИЗ АРХИВА**

---



С. Н. Дурылин

## МОНАСТЫРЬ СТАРЦА ЗОСИМЫ

(К вопросу о творческой истории I, II и VI книг  
«Братьев Карамазовых» Достоевского)\*

### I

В 1870 г. Достоевский задумал новый роман — «Житие великого грешника». Посвящая своего друга, А. Н. Майкова в план этого романа, Достоевский писал ему (25 марта 1870 г.): «Вам одному исповедуюсь, Аполлон Николаевич: хочу выставить во второй повести главной фигурой Тихона Задонского, конечно, под другим именем, но тоже архиерей будет проживать в монастыре на покое». В монастыре, по плану Достоевского, отводилось место и другим духовным лицам, уже современникам Достоевского: должны были быть выведены инок Павел Прусский, перешедший в Православие из раскола, Голубов, старообрядец, под влиянием первого присоединившийся к церкви, и инок Парфений, автор известного «Сказания», восхищавшего самого Достоевского, Аполлона Григорьева, Гилярова-Платонова, К. Леонтьева. Но — «главное Тихон», которому в самом действии романа должно было быть отведено важное место. В Тихоне должна была осуществиться заветная мечта Достоевского: «Авось, выведу величавую, положительную, святую фигуру. Это уже не Костанжогло-с и не немец

---

© МБУК Музейное объединение «Музеи наукограда Королев» (отдел «Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина»)

\* [Рукопись (машинопись с авторской правкой) не была подготовлена С. Н. Дурылиным (1886–1954) к печати. Воспроизводится как архивный документ с сохранением всех авторских особенностей оформления. Подробнее см. послесловие и примечания Анны Резниченко. — Ред.]

(забыл фамилию) в <,>Обломове<>, не Лопуховы, не Рахметовы». «Почем знать, может быть, Тихон-то и составляет наш русский положительный тип, которого ищет наша литература». Итак, в глазах Достоевского, создать Тихона, — а при этом он оговаривается: «Правда, я ничего не создам, а только выставлю действительного Тихона», — создать Тихона — это значит — создать искомый всей русской литературой, и не давшийся ни Гоголю, ни Гончарову — «наш русский положительный тип». Этот тип литературный будет только «выставлением действительного Тихона», «но, — восклицает Достоевский, — я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом», — до того, очевидно, важным, что, сообщая об этом Майкову, Достоевский делает из своего плана, из своего «сокровища», полную тайну для всех, кроме Майкова: «ради Бога, не передавайте никому содержания этой 2 части», — той, где Тихону отведено центральное место.

Роман «Житие великого грешника» не был написан, но из плана этого романа Тихон был перенесен и в план, и в самый текст следующего романа «Бесы». И 1-ая глава II части романа носит заглавие «У Тихона». Правда, Тихон не занимает в этом романе центрального места, как в плане «Жития», но он занимает то же место «нашего русского положительного типа», которое должен был занимать в «Житии», и если в «плане» Тихону противопоставляется развратный мальчик, герой романа, то в главе «У Тихона» Тихону противопоставляется «развратный» Ставрогин, и именно в одной из центральных для него сцен. Там и тут был применяем один и тот же метод контрастного противопоставления — тех, кто, говоря словами Димитрия Карамазова, особенно возлюбил «идеал Содомский», с теми, в ком особенно ярок противоположный идеал — «Мадонны» (сопоставления самого прямого и намеренно-контрастного). В силу цензурных соображений, 1-ая глава «У Тихона», как известно, была исключена из печатного текста романа. Но Достоевский не исключил из своего творчества взыскуемый им и так сильно им завладевший «наш русский положительный тип». Он — отразив его несколько иначе по форме, но не по существу, в лице странника Макара Долгорукова в следующем романе «Подросток», — перенес искомый образ в новый роман свой «Братья Карамазовы»: «положительный тип» явился там в образе «старца Зосимы». Не подлежит сомнению, что в образе «старца Зосимы» перенесено Достоевским очень многое из образа Тихона «Жития» и «Бесов» и что самое положение Зосимы в романе, его соотношение с другими действующими лицами, его «тема» в романе (говоря языком музыки) —

очень близки с тем, что намечалось для Тихона «Жития» и что, отчасти, было осуществлено с Тихоном «Бесов».

Монастырь Тихона «на краю города», монастырь Зосимы — «пригородный». В обоих случаях, это — не просто монастырь, это монастырь — где живут старцы, а «старец, — по Достоевскому, — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю» (старец — это некий избранник народной веры и упования). Живущий на покое архиерей Тихон и иеросхимонах Зосима — оба старцы, к которым все ходят за духовным советом: к «Тихону приходят и из самого простого народа, и из знатнейших особ» (4), к Зосиме «стекались и простолюдины, и самые знатные люди» (34). При такой любви народной и широкой известности, в самом монастыре, однако, не все одинаково признавали старцев. Смирение и незлобие Тихона не понималось большинством монастырской братии: «монастырская братия как будто относилась к больному святителю не то чтоб очень небрежно, а, так сказать, фамильярно» (5), Тихона осуждали за будто бы несогласные с монастырской жизнью, «вольности» в обстановке и убранстве его комнаты, в составе его библиотеки и т. п. (5); архимандрит монастыря, где жил Тихон, на покое, <<осуждал его в небрежном житии и чуть ли не в ереси» (5). Все это, только в смягченном виде, повторяется в отношении к ст. Зосиме: его обвиняют, подобно Тихону, в разных вольностях — в «небрежном житии», в слабости поста, и также склонны видеть «ересь» в учении ст. Зосимы об аде, в его отрицании, будто бы, «материальных мук» и т. п. «Из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его» (35).

Эти нарекания на Зосиму приводят к своего рода посмертному протесту против него не только мирян, но и значительную часть самой братии, — протесту, резко проявившемуся после его смерти, при обнаружении «тлетворного духа» от его тела.

Во внешнем облике Тихона и Зосимы много сходства. Обоим им Достоевский дал черты крайней немощности, изможденности и болезненности, причем черта болезненности у них общая: у Тихона была «закоренелая ревматическая болезнь в ногах» (5), Зосима же был «сгорбленный человек с очень слабыми ногами» (48). Тихон был «сухощав», у Зосимы было «лицо очень сухонькое»; отличительною чертою лица Тихона была «неопределенная улыбка», у Зосимы были «губы, часто усмехавшиеся». Во внешнем облике Тихона Достоевский несомненно следовал действительному прототипу его — св. Тихону Воронежскому, и наметил его лишь двумя-тремя чертами; рисуя

Зосиму, он был свободнее, но также восходил, как увидим, к определенному историческому лицу.

Духовный облик Зосимы также близок к Тихону. Чему верил, что любил и чему учил Зосима, мы узнаем из пространных отрывков из его «Жития», написанных Алёшей. Основная черта учения Зосимы — это любовь милующая и всепрощающая. Даже рассуждая о мучениях адских, Зосима определяет их — как великую муку от «невозможности любить». В трех главах «Бесов», где действует Тихон, нет изложения его учения, но учение Тихона отчасти может быть понято из плана «Жития великого грешника». Оно так же есть учение любви по преимуществу. Существо того, что усваивается там Тихону, обнимается словом любовь, и это — так же, как у Зосимы — любовь милующая и всепрощающая. В листе 70-ом плана мы находим заметки к «Тихону»; заметки не только — по содержанию внутреннему — совпадают с узнаваемым нами о Зосиме из его «Жития» и рассуждений, но должны были принять ту же форму рассказов о своем детстве и семье, которую имеют и рассказы Зосимы. «Монастырь. Дай Бог доброй ночи нам и всем зверям. О букашках и о вселенской радости живой жизни вдохновенные рассказы Тихона». — Этим заметкам вполне есть точные параллели в рассуждениях и рассказах Зосимы: «и разговорились мы о красе мира сего Божьего и о великой тайне его. Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчела золотая, все-то до изумления знают путь свой не имея ума, тайну Божию свидетельствуют». Заметка плана: «О том что такое сатана?<>», очевидно, в «Карамазовых» осуществляется в форме рассуждения «О аде и адском огне», начинающегося параллельными словами: «Отцы и учителя, мысля: что есть ад?» Намеченные в плане «Ясные рассказы Тихона о жизни и земной радости, о семье, отце, матери, братьях», — очевидно, параллельны осуществленным «ясным» рассказам Зосимы его детстве (матери и брате), которые сам Зосима называет «тихими, кроткими, умиленными воспоминаниями» (347); включенные в план романа «чрезвычайно наивные, а потому трогательные, рассказы Тихона о своих прегрешениях против домашних, относительно гордости, тщеславия, насмешек», очевидно, рассказы покаянные — («так бы всё переделал это теперь», говорит Тихон) — конечно, параллельны покаянному же отрывку из жизнеописания Зосимы: «Воспоминание о юности и молодости старца Зосимы еще в миру. Поединок».

Единственная сцена, в которой появляется Тихон в «Бесах», есть сцена его беседы со Ставрогиним. Ставрогин является к Тихону

в келью — на суд: он избрал Тихона судьей над собой, — и отдает на суд Тихону свою страшную повесть и свою судьбу: «идеал содомский» отдается на суд «идеалу Мадонны». Параллельная же сцена, только гораздо более усложненная и иначе обставленная, но совершенно схожая по существу, находится и в «Карамазовых»: ст. Зосима — носитель «идеала Мадонны» — призывается к разбору враждующих, но объединенных «идеалом содомским» Федора Павловича и Дмитрия Карамазовых, и местом этого суда является его келья. В построении романа эти обе сцены имеют, так сказать, ту же аллегорическую формулу при различной числовой значимости. Глубокое сходство этих сцен, при внешней инсценировке, особенно ясным становится из того, что обе сцены заключаются совершенно одинаковым концом.

«Но вся эта дошедшая до безобразия сцена, — читаем в «Карамазовых», — прекратилась самым неожиданным образом... Вдруг поднялся с места старец. Алеша успел поддержать его за руку... Старец шагнул по направлению к Дмитрию Федоровичу и, дойдя до него вплоть, опустился пред ним на колени... Алеша подумал было, что он упал от бессилия, но это было не то. Став на колени, старец поклонился Дмитрию Федоровичу в ноги полным, отчетливым, сознательным поклоном... Слабая улыбка чуть-чуть блеснула на его губах.

— Простите! Простите все! — проговорил он...» (90).

После этого Дмитрий Федорович «вдруг воскликнул: „О, Боже!“ и, закрыв лицо руками, бросился вон из комнаты».

Этот свой внезапный поклон сам старец так объяснил впоследствии Алеше, пораженному и потрясенному этим поклоном: «Я вчера великому будущему страданию его поклонился... Показалось мне вчера нечто страшное... словно всю судьбу его выразил вчера его взгляд. Был такой у него взгляд... так что ужаснулся я в сердце моем мгновенно тому, что уготовляет этот человек для себя» (338).

Прочтя исповедь Ставрогина, Тихон вел беседу с ним и указал ему на необходимость принять тайное послушание.

«— Оставьте, отец Тихон, брезгливо прервал Ставрогин и поднялся со стула. Тихон тоже.

— Что с вами? — вскричал он вдруг, почти в испуге всматриваясь в Тихона. Тот стоял перед ним, сложив перед собою вперед ладонями руки, и болезненная судорога, казалось, как бы от величайшего испуга, прошла мгновенно по лицу его.

— Что с вами? Что с вами? — повторял Ставрогин, бросаясь к нему, чтоб его поддержать. Ему показалось, что тот упадет.

— Я вижу... я вижу, как наяву, — воскликнул Тихон проникающим в душу голосом и с выражением сильнейшей горести, — что никогда вы, бедный, погибший юноша, не стояли так близко к новому и еще сильнейшему преступлению, как в сию минуту.

— Успокойтесь! — упрасивал решительно встревоженный за него Ставрогин. — Я, может быть, еще отложу... Вы правы...

— Нет, не после обнародования, а еще до того, за день, за час, может быть, до великого шага, броситесь в новое преступление, как в исход, и совершите его единственно, чтобы только избежать сего обнародования листов.

Ставрогин даже задрожал от гнева и почти от испуга.

— Проклятый психолог! — оборвал он вдруг в бешенстве и, не оглядываясь, вышел из кельи» (39–40).

Центральное место, некий трагический удар, предвещающий, что еще немного — и <incipit tragoedia> в обеих сценах один и тот же: это прозрение Зосимой и Тихоном — за смятущейся зыбью слов и мыслей — страшной судьбы, ожидающей стоящих пред ними Дмитрия Федоровича и Ставрогина: «показалось мне нечто страшное!» — объяснил Зосима Алеше, — «Ужаснулся я в сердце моем мгновенно тому, что уготовляет этот человек для себя». — «Я вижу, я вижу, как наяву, — воскликнул Тихон, — что никогда вы... не стояли так близко к новому и еще сильнейшему преступлению, как в сию минуту». Это, конечно, две парافразы на одну и ту же динамическую тему, разрешающую трагическим взрывом пестрое течение в одном случае общей беседы и «содомского» диалога отца и сына Карамазовых, в другом — тоже беседы и «содомского» же монолога Ставрогина. Даже финал, заключающий сцену, один и тот же: стремительный уход Дмитрия Карамазова («закрыв лицо руками, бросился из комнаты») параллелен уходу Ставрогина: «в бешенстве... не оглядываясь, вышел из комнаты».

Такова, в общих чертах, бесспорная и глубокая близость образов Тихона и Зосимы, преемственно воплощавших чаяние Достоевского создать «наш русский положительный тип»: в образе Зосимы Достоевский перенес, как мы видели, очень многое и внешнее, и внутреннее, и психологическое, и идеологическое, и просто композиционное из того, что было усвоено Тихону «Жития великого грешника» и Тихону «Бесов».

Но «Тихон» — только один из источников «Зосимы», и при создании последнего у Достоевского были такие источники, которых у него еще не было, когда он создавал и писал Тихона. Источник Тихона



и плана, и романа прямо указан самим Достоевским: это — св. Тихон Задонский, издавна близкий Достоевскому, как образ православного подвижника. Несомненно, что Достоевский знал и писания Тихона Задонского, в особенности «Сокровище духовное, от мира собираемое», следы от знакомства с которым ясны в мыслях «Тихона» и Зосимы о твари и природе. Целые страницы этой книги, исполненные живой поэзии и представляющие опыт богословствования по книге видимого мира природы и ее красоты, — отражены в мыслях Тихона и особенно Зосимы. Говоря о монастыре, Достоевский замечает: <<«>в этом мире я знаток, и монастырь русский знаю с детства». Мы не можем пока установить подлинный объем и значение этого признания, не отвергая, конечно, его силы и значительности. У нас нет никаких данных, свидетельствующих о посещении Достоевским, и тем более об изучении им, монастырей и монашества в живой русской действительности. Собственно в «Бесах», в главе с Тихоном, монастырь и монашество не изображаются вовсе — дан один образ «архиерея на покое». Наоборот, в «Карамазовых», кроме старца Зосимы, выведен целый ряд других монахов, иногда принимающих значительное участие в ходе действия, каков Ферапонт, и представляющих сложные и различные образы русского монашества. В «Карамазовых» есть и монастырь, как некий особый мир, подлежащий творческому воплощению.

При всей значительности образа Тихона, он не полон, лишен жизни в самом себе: это, так сказать, светлый, благоуханный реактив на Ставрогина, от которого образ Ставрогина еще более сложнеет, темнеет и обнажает «глубины сатанинские». Наоборот, Зосима книги «Русский инок», — без всякого касательства к Карамазовым, — самодовлеющее лицо, обладающее жизнью в себе самом, жизнью, раскрываемую в его «житии», хотя, с другой стороны, он же служит и светлым реактивом на Карамазовых. Чувствуется, что рука Достоевского крепче, увереннее и щедрее на рисунок и краски в изображении Зосимы, чем в изображении Тихона, — и от этого это изображение полнее и внутренне-независимее: так эта независимость и полнота изображения потребовали, чтобы Зосиме была уделена целая книга романа, где нет места Карамазовым, а все место занято самим Зосимою. Чувствуется, что после создания Тихона «Бесов» и перед созданием «Зосимы» Достоевский узнал что-то новое о монастыре, чего еще не сохранилось в его прежнем признании: «я в этом мире знаток». Что же узнал Достоевский и какие новые материалы, каких у него не было при создании Тихона, он употребил при создании старца Зосимы?

## II

Эти материалы дало Достоевскому посещение им вместе с Вл.С.Соловьевым Козельской Введенской Оптиной Пустыни в Калужской губернии. Событие это принадлежит к числу наименее освещенных в биографии Достоевского, а между тем оно оставило крупный след в творчестве писателя и было глубоко пережито им.

Достоевский был в Оптиной Пустыни один раз, в июне 1878 года. Дата эта точно устанавливается неизданным письмом А.Г.Достоевской от 14/1 1912 г. к В.Е.Троицкому (автору рукописного сочинения «Влияние Оптиной Пустыни на русскую интеллигенцию и литературу»<sup>1</sup>), и одним из писем оптинского старца Анатолия, современника посещения Достоевским Оптиной Пустыни («Душеполезное чтение», 1911 г., сентябрь, стр. 8)<sup>1</sup>.

По словам А.Г.Достоевской в названном ее письме, — которое является важнейшим источником для истории пребывания Достоевского в Оптиной, — Достоевский, и до особых обстоятельств 1878 г., — «давно мечтал съездить в Оптину Пустынь». Откуда мог знать Достоевский об Оптиной Пустыни до своего посещения — вопрос представляется простым. В любимом Достоевским и хорошо ему известном «Сказании» инока Парфения он читал очень характерный рассказ о посещении Парфением Оптиной Пустыни и ее старца Леонида, — рассказ этот, как увидим, прямо отражен Достоевским в некоторых местах «Братьев Карамазовых», что свидетельствует о впечатлении, произведенном им на писателя. Достоевский, по свидетельству А.Г.Достоевской в указанном письме, не только «имел у себя эти книги», брал их с собою за границу, но и «перечитывал их». Но и без знакомства с Оптиной через Парфения Достоевский до своей поездки, конечно, хорошо знал о ней.

К концу <18>70-ых гг. известность Оптиной Пустыни и ее старца иеросхимонаха Амвросия была очень велика не только в простом народе, но и среди образованного общества. Еще в <18>40 и <18>50-ых гг., наряду с толпами простого народа, у предшественников ст. Амвросия, старцев Леонида и Льва в Оптиной Пустыни бывали и жили А.Н.Муравьев, Н.В.Гоголь, И.В. и П.В. Киреевские,

---

<sup>1</sup> Таким образом, оказываются неверными даты посещения, приводимые Н.Н.Страховым — 1879 г. (Биография и письма Достоевского). СПб. 1883 г., Воспоминания Страхова, стр. 301) — (также: «Русский Вестник». 1895. IV. стр. 251). В.В.Розанов. — 1880 — (Фельетон «Нового Времени» 1902 г. № 9935), — и 1877 г. в «Душеполезном чтении» 1898 г., стр. 162, январь.

гр. А. К. Толстой, А. Н. Апухтин, Б. Н. Алмазов, И. С. Аксаков и многие другие представители русской литературы. До посещения Достоевским и Соловьевым в 1878 г. в Оптиной Пустыни, у старца Амвросия, перебивали из писателей М. П. Погодин, профессор философии П. Д. Юркевич, и уже завязал самые прочные отношения с Оптиной и старцем Амвросием К. Н. Леонтьев. Ровно раньше чем за год до посещения Достоевского, в 1877 г. (22 июля) в Оптиной Пустыни у старца Амвросия в первый раз был Л. Н. Толстой вместе с приятелем Достоевского, Н. Н. Страховым. Таким образом, у Оптиной Пустыни были уже давние и глубокие связи с русской литературой, в лице самых крупных ее представителей, и Достоевский, в течение нескольких лет работавший над образом «старца», — каким был Тихон, каким должен был быть Зосима, — был хорошо осведомлен литературно и жизненно о том монастыре, который был классическим монастырем русского старчества и ничем другим и не был известен, — тем более что это жизненное осведомление шло через такого близкого к Достоевскому человека, как недавний посетитель Оптиной — Н. Н. Страхов.

1878 год был годом работы над «Карамазовыми», в плане которых монастырь и старец занимали столь видное место, и одна из причин, почему, по словам А. Г. Достоевской, Ф. М. Достоевский «давно мечтал съездить» туда, была в том, что Достоевский хотел ближе узнать не просто православный монастырь, а монастырь особый, со старцем и старчеством, — тот самый, которому было определено место в романе. У нас на это есть прямое свидетельство. Участник поездки Достоевского и близкий к нему человек в эти годы, Вл. С. Соловьев передавал Е. Поселянину, что «когда Достоевский писал „Карамазовых“, и по плану романа, требовалось изобразить монастырского „старца“, он поехал в Оптину и беседовал с о. Амвросием»<sup>2</sup>.

Но у Достоевского были и более глубокие, внутренние, личные причины поехать в Оптину Пустынь к старцу именно в июне 1878 года. В мае этого года он перенес тяжкую потерю — смерть любимого сына Алексея. Какое значение имел этот ребенок в жизни Достоевского, видно из рассказа Л. Ф. Достоевской.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Церковные Ведомости 1905 г., № 7, прибавление, стр. 290. Об особой любви Достоевского к Соловьеву в эти годы см. замечание А. Г. Достоевской на слова ст. Зосимы о любви его к Алеше. Соловьев был как бы «Алешей» для Достоевского. — Л. Гросман. «Семинарий по Достоевскому», стр. 68.

<sup>3</sup> Достоевский в изображении его дочери, стр. 78.

...«Когда Алексей подрос, он стал любимцем Достоевского. Моему старшему брату и мне было запрещено входить без приглашения в комнату отца, но маленькому Алексею это разрешалось отцом. Стоило няне только отвернуться, как он тотчас убежал из детской, бежал к своему отцу и кричал: „папа, зизи!“ — так называл он на детском языке часы. Достоевский оставлял свою работу, брал ребенка на колени, вынимал часы и подносил их к уху мальчика. Ребенок в восторге слушал тиканье часов и хлопал в ладоши. Алеша был очень умен и прелестен; вся семья горько оплакивала его, когда он внезапно умер двух с половиной лет. Это случилось в Петербурге, в мае; вдруг с Алешей сделались судороги. Врач успокаивал мою мать и говорил, что это часто бывает у детей его возраста. Алеша провел ночь хорошо, проснулся бодрый и свежий, попросил свои игрушки в кроватку, поиграл минуту и вдруг снова упал в судорогах. Через час он был мертв» (Л. Достоевская. «Достоевский в изображении его дочери», гл. XV. Маленький Алексей, стр. 78).

Это тяжелое событие личной жизни Достоевского А.Г. Достоевская, в упомянутом неизданном письме своем к В.Е. Троицкому, ставит в прямую связь с поездкой Достоевского в Оптину Пустынь — и, как увидим, смерть любимого сына Алеши, работа над «Карамазовыми» и посещение Оптиной Пустыни сплетаются в одно целое в жизни и творчестве писателя.

«Считаю нужным сообщить, — пишет А.Г. Достоевская в неизданном письме, — что летом 1878 г. Феодор Михайлович находился в чрезмерно грустном и подавленном настроении: 16 мая этого года скончался наш трехлетний сын Алеша (в честь его назван Алешей младший Карамазов). Смерть от внезапно проявившейся в нем эпилепсии (очевидно, унаследованной им от отца) чрезвычайно поразила и огорчила Феодора Михайловича. Ведь он был замечательный семьянин и горячо любил своих детей, и потерять доселе здорового сына, да еще в таких страданиях, было для него мучительно. Возможно, что это тяжелое настроение и навело Феодора Михайловича на мысль поехать именно в это лето в Оптину, куда он давно „мечтал съездить“».

Если считать, что Достоевский был в Оптиной в середине июня (точный день, к сожалению, не удалось установить), то между смертью любимого сына — 16 мая — и посещением Оптиной протек всего месяц; во всяком случае расстояние между смертью Алеши и посещением не может быть больше 1 ½ месяцев, а может быть — и меньше месяца (если Достоевский был в Оптиной в начале июня). Эти простые

соображения еще увеличивают психологическую цену сообщения А.Г.Достоевской: при этой краткости времени, протекшего между смертью сына и поездкой в Оптину, представляется несомненным, что эта поездка и явилась выходом из того «чрезмерно грустного и подавленного настроения», в которое повергла Достоевского смерть сына.

В какой же форме произошло трехдневное общение?

Достоевский пробыл в Оптиной 3 дня — обычный срок пребывания богомольцев в православных монастырях. «Мой муж, — пишет А.Г. в указанном письме, — бывал у старца Амвросия несколько раз: заходил в общий прием, стоял в толпе, ожидающей старца, слышал беседы старца с богомольцами. Два раза Федор Михайлович удостоился отдельной и продолжительной беседы со старцем, с глазу на глаз... Федор Михайлович не говел в Пустыне, но со старцем говорил как бы на духу, открывая ему свою душу как на исповеди и высказывая старцу все сомнения, его обуревавшие».

Эти сведения, при их краткости, изложены А<нной> Г<ригорьев>ной, очевидно, так точно и полно в своей ответственности, так достоверно, что они все — в части, касающейся личного, душевного дела Достоевского в Оптиной, соответствуют совершенно оптинской памяти о пребывании Достоевского и укладываются в тот однословный отзыв о Достоевском, который дал старец Амвросий после общения с ним. В редкой оптинской брошюре без имени автора «Н.В.Гоголь, И.В.Киреевский, Ф.М.Достоевский и К.Леонтьев пред „старцами“ Оптиной пустыни» (Шамардино, 1911 г.), написанной, кажется, старцем иеросх. Иосифом, келейником от Амвросия<,> находим следующее воспоминание о пребывании Достоевского в Оптиной пустыни: «Среди старожиллов нашей обители сохраняется воспоминание о посещении <...> писателем Ф.М.Достоевским. Подолгу длились его беседы со старцем о. Амвросием о многих насущных вопросах духовной жизни и спасении души» (стр. 8). «Это — кающийся»<sup>4</sup> — отозвался он на любопытствующие распросы окружающих и близких. Общение со старцем — есть тайна общающегося и старца, никому другому недоступная: потому отзыв о. Амвросия столь краток, но вместе с тем он многозначителен: он с жгучею силою указывает на тот характер, который имело общение Достоевского с ст. Амвросием. Достоевский в своем общении с ним был не наблюдателем и изучателем старчества в живом старце, не простым, хотя

<sup>4</sup> (Агапит, арх.). «Жизнеописание Амвросия». М., 1900 г., 1, 94.

и глубоким, собеседником, — он был человеком, прибегающим к общению со старцем для очищения, возрождения и укрепления своей духовной личности, был человеком, нуждающимся в старце для обновления своей души высокими началами духа, которыми наделен старец, как подвижник духовной жизни. Это было общение глубиной души, мысли и совести, что и выражено А.Г.Достоевской в словах: «со старцем говорил как бы на духу, открывая ему свою душу как бы на исповеди и высказывая старцу все сомнения, его обуревавшие». И, конечно, только о таком образе общения старец Амвросий мог отозваться о Достоевском: «Это — кающийся».

Достоевский делился со старцем своим тяжким горем: он «передал старцу, — пишет А<нна> Г<ригорьевна> в письме, — и о моей скорби по умершем нашем мальчике и мои жалобы. Старец благословил Феодора Михайловича, обещал помолиться за меня и велел передать мне те слова, которые говорил старец Зосима страннице: «Вот, что, мать, однажды древний великий святой и пр.». Об отражении этой части беседы Ф.М. с Амвросием, касающейся смерти сына и горя матери, в «Карамазовых»<,> я буду говорить подробнее ниже.

Свое «личное душевное дело» — выражение Гоголя — дело победы над своей скорбью, дело некоторого духовного «покаяния» и обновления — Достоевский решил в Оптиной Пустыни так же, как решали его в ней Гоголь, Киреевский и К. Леонтьев. Об этом дважды в своем письме говорит А.Г.Достоевская: «Феодор Михайлович вернулся из Пустыни значительно успокоенный и как бы просветленный духом и много рассказывал мне про свои беседы со старцем», — и в другом, заключающем письмо месте: «Я должна признать, что Феодор Михайлович вынес из общения со старцем умиленное и возвышающее душу впечатление».

Это же впечатление легло в основу работы Достоевского над образом старца Зосимы, и осветило другое дело, за которым Достоевский приезжал в Оптину — дело создания столь долго вынашиваемого им образа старца, — давно искомой его творчеством «величавой, положительной, святой фигуры».

Для создания искомой «величавой, положительной, святой фигуры» Достоевский из Оптиной, из личного, очень тесного общения со старцем Амвросием, почерпнул огромный ценнейший и достовернейший материал, которого ему не хватало при создании образа Тихона. Вот свидетельство известного исследователя религиозной философии Гоголя — И.А.Матвеева, лично знакомого Достоевского: «Достоев-

ский сам мне говорил, что многому научился в монастыре, — (разумеется Оптиная пустынь), и что старец Зосима и обычай старчества в романе „Братья Карамазовы“ взяты из Оптиной.

— Когда я писал Зосиму, — прибавил он, — то имел в виду Амвросия<sup>5</sup>.

Оптинская брошюра «Гоголь... Достоевский... пред старцами Оптиной пустыни» также ставит некоторые главы «Карамазовых» в прямую связь с посещением Достоевским оптинской пустыни. «Вскоре затем — после долгих бесед — появились в печати „Братья Карамазовы“, написанные отчасти под впечатлением посещения его Оптиной пустыни и бесед с о. Амвросием» (стр. 8).

В сообщении А.Г.Достоевской об общении Достоевского со старцем можно отметить, что Достоевский не только предположительно и неоднократно беседовал наедине со старцем, но еще и «стоял в толпе, ожидавшей старца, слышал беседы старца с богомольцами». Конечно, это ожидание старца с народом было нужно не столько для лично-душевного, сколько для писательского дела Достоевского; конечно, отсюда извлек писатель материал для главы «Верующие бабы».

### III

«Внешняя сторона описания монастыря, где жил старец Зосима, — сообщает А.Г.Достоевская, — несомненно взята из Оптиной пустыни».

Географическое соотношение между монастырем старца Зосимы и городом, где живут Карамазовы, с одной стороны, и Оптиной пустыней и г. Козельском — одно и то же: монастырь Зосимы, как и Оптина, «подгородный» (33 стр.). В 500 шагах от монастыря находился скит, где жил старец Зосима: скит Зосимы от монастыря отделял лес; «вековые сосны» стояли «по обеим сторонам лесной дорожки»; «переход был не длинен, шагов в пятьсот, не более» (стр. 94). И расстояние от монастыря, и описание дороги в скит в точности соответствуют дороге из монастыря в скит Оптиной Пустыни. Внутри скита старца Зосимы находилось «множество редких и прекрасных осенних цветов везде, где только можно было их насадить. Лелеяла их видимо опытная рука. Цветники устроены были в оградах церквей и между могил. Домик, в котором находилась келья старца, деревянный, одноэтажный, с галлереей перед входом, был тоже обсажен цветами» (45 стр.).

---

<sup>5</sup> Павел (А.) Матвеев. Л.Н.Толстой и Н.Н.Страхов в Оптиной пустыни. «Исторический Вестник», IV, 156.

Достаточно привести несколько строк описания скитского цветника из «Сказания о жизни опт. старца Макария» (2 изд., 1881 г.), чтобы увидеть, как полно и точно было воспринято Достоевским это прекрасное богатство цветов в скиту, действительно, составлявшее одну из отличных черт внешнего вида скита. «Сначала стрец увеличил небольшой цветник под окнами своей кельи, — читаем в „Сказании“<sup>6</sup>. — Но достаточно было любимому старцу обнаружить эту невинную склонность, чтобы найти подражателей. Спустя несколько лет у окон каждой кельи появились небольшие цветники, а усердием одного из ближних учеников старца, все скитские дорожки покрылись шпалерою цветов, начиная с низко-растущей, но благоухающей резеды, до разно-колерных, красивых, но зато не имеющих никакого запаха георгин. Любителям цветоводства было чем полюбоваться, подойдя к келии старца, так сказать, осыпанной цветами...» (стр. 68). Любопытна точность впечатления Достоевского: он отмечает, что среди цветов было «множество редких». То же впечатление, — соответствующее, как видно из приведенного отрывка, действительности, — вынес другой посетитель скита, поэт А.Н.Апухтин: «такой массы и таких чудных цветов, как в Оптинском скиту, я уже потом во всю жизнь мою не знал, — рассказывает он М.И.Чайковскому. — Мне теперь кажется, что я видел там голубую георгину даже»<sup>6</sup>. Это впечатление Апухтин, подобно Достоевскому, перенес в свое творчество. В поэме его «Год в монастыре» изображен сад оптинского скита:

Меж кельями разбросанными — сад,  
Где множество цветов и редкие растенья  
(Цветами монастырь наш славился давно<)>,  
Весной в нем рай земной.

Обилие прекрасных цветов в скиту, куда запрещен вход женщинам, вызывает у Федора Павловича Карамазова вопрос:

«— А было ль это при предыдущем старце, Варсонофии? Тот изящности-то, говорят, не любил, вскакивал и бил палкой даже дамский пол.

Сопровождающий их монах, ничего не отвечая на вопрос о цветах, отзывается:

— Старец Варсонофий действительно казался иногда как бы юродивым, но много рассказывают и глупостей» (стр. 46).

---

<sup>6</sup> Сочинения Апухтина, I, IV.



«Варсонофий» — это, несомненно, оптинский старец Леонид, с жизнеописанием которого, как будет видно из дальнейшего, Достоевский был хорошо знаком, из коего много извлек для «Карамазовых», — но в вопросе Федора Павловича слышится еще намек на другое: предшественник отца Амвросия, старец Макарий («предыдущий старец») — по сказу «Сказания о нем» — «любил цветы; но отсекая и сию невинную склонность, когда сделался начальником скита, не хотел даже заниматься цветниками...»<sup>7</sup>. Это именно обстоятельство и отражено в словах Федора Павловича. Представляется несомненным, — как видно будет и из дальнейшего, — что Достоевский знал очень многое из печатной и устной истории Оптиной Пустыни — почерпая свое знание не только из оптинских изданий, бывших у него, но и из устных рассказов оптинцев, как мне удалось доказать в одном случае с несомненностью.

За садом, в скиту Зосимы, была скитская пасека; то же самое было и в Оптинском скиту (Ср. «Сказание о Макарии», стр. 68).

Как и в Оптинский скит, женщинам вход в скит старца Зосимы воспрещен, — и это соблюдается строго, что не отрицает сам Федор Павлович Карамазов; крестясь «перед святыми, написанными над вратами и сбоку врат» скита (45 стр.) совершенно так, как на вратах Оптинского скита. Федор Павлович Карамазов, стоя перед воротами скита, рассуждает: «Ограда и врата запертые... Всех здесь в скиту двадцать пять святых спасаются, друг на друга смотрят и капусту едят. И ни одной-то женщины в эти врата не войдет, вот что особенно замечательно. И это ведь действительно так» (45 стр.). Все это: строгость устава, запрещение входа женщинам, малочисленность братии — отзвук знакомства Достоевского с историей Оптинского скита.

Для приема народа старец Зосима выходил из своей кельи за стену скита, где, около деревянной галлерейки, его ждали «верующие бабы» простонародья (стр. 45, 55). То же самое бывало в Оптиной пустыни при старце Макарии и Амвросии: из их келий, находившихся в стене скита, был выход прямо наружу; «старец летом, при большом стечении народа, имел обыкновение выходить наружу благословлять народ; для этого отгорожено было жердями довольно просторное место», где ожидал старца народ.<sup>8</sup> «От Амвросий, — подобно ст. Зосиме, — благословлял всех по ряду, и вместе занимался или отвечал

<sup>7</sup> «Сказание», 67.

<sup>8</sup> Агапит, II, 44.

на вопросы посетителей»<sup>9</sup>. Дальнейшее описание пристройки для приема старцем женщин прямо есть описание Оптиной пустыни.

«Для высших дамских лиц, — рассказывает монашек, ведущий Карамазовых к ст. Зосиме в скит, — пристроены здесь же на галлерее, но вне ограды, две комнатки, вот эти самые окна, и старец выходит к ним внутренним ходом, когда здоров, т. е. все же за ограду» (45). Это описание есть весьма точное описание знаменитой оптинской «хибарки» — отдельного «теплого помещения», устроенного, по указанию ст. Амвросия, «для приема женского пола»<sup>10</sup>. Хибарка представляла отдельную, независимую от кельи старца пристройку, соединенную с ним особым «внутренним ходом» (корридором); в нее входили только женщины через особую дверь, прямо выходящую за ограду скита, наружу.<sup>11</sup> В описание Достоевского нужно внести только одну поправку, что «хибарка» была устроена не для одних «высших дамских лиц», но для всех без исключения женщин, приходивших к старцу.

Монашек и мужчины миряне («Карамазовы») дожидались отца Зосиму в отдельной небольшой келье, назначенной для приема приходящих (стр. 46–47), куда и выходил старец. Это — также точное воспроизведение Достоевским оптинской «небольшой приемной кельи» ст. Амвросия.<sup>12</sup> Описание этой приемной кельи у Достоевского (стр. 47–48) очень схоже с действительной келиею, только оно более разработано в подробностях: у обеих келий та же мебель — старинные диван и стулья, обитые черною кожей, то же множество икон в углу с теплящею лампадою, портреты духовных особ по стенам, «дешевые маленькие стенные часы» со «скорым боем»; подмечена даже Достоевским та особенность, что наряду с простыми и дешевыми литографиями святых и старцев на стенах кельи были несколько и «заграничных дорогих с великих итальянских художников прошлых столетий» (48): если не несколько, то одна-две таких гравюр встречались, помнится, в оптинской келье.

При столь значительном сходстве подробностей внешнего устройства скита старца Зосимы и оптинского скита, еще больше сходства замечается в их внутреннем устройстве.

Монастырь старца Зосимы — до введения в нем старчества — «ничем особенно не был знаменит: в нем не было ни мощей святых

---

<sup>9</sup> *Ib.*, I, 83.

<sup>10</sup> Агапит, I, 61.

<sup>11</sup> Четвериков, стр. 178.

<sup>12</sup> Агапит, I, 74; Четвериков, 174.

угодников, ни явленных чудотворных икон, не было даже славных преданий, связанных с нашей историей, не числилось за ним исторических подвигов и заслуг отечеству. Процвел он и прославился на всю Россию именно из-за старцев, чтоб видеть и послушать которых стекались к нам богомольцы толпами со всей России из-за тысяч верст» (33). Эти слова «от автора» — есть краткое изложение истории Козельской Введенской Оптиной пустыни за все ее существование, и чтобы в этом убедиться, нужно просто прочесть историю последней.<sup>13</sup> Я приведу лишь заключительные строки этой истории: «Этот порядок иноческой жизни — „старчество“ — (о. Леонидом) и учеником его старцем иеро-схимонахом Макарием в 30-ых гг. насажден в Оптиной пустыни. С того времени и число братства, и стечение мирских посетителей в обители постепенно стало увеличиваться, так как очень многие желали пользоваться назиданием и утешением духовных старцев; и вообще с введением старчества упрочено как внутреннее благоустройство, так и внешнее благосостояние Оптиной пустыни»<sup>14</sup>.

В главе «Старцы» Достоевский весьма подробно изъясняет монашеское учреждение старчества. Изложение Достоевского ведется всецело по оптинским источникам. Говоря о старчестве, он прямо называет Оптину пустынь, как основную обитель русского старчества: «В особенности процвело оно (старчество) у нас на Руси в одной знаменитой пустыне Козельской Оптиной». В следующей затем фразе он переходит непосредственно к описываемому им монастырю старца Зосимы: «Когда и кем насадилось оно (старчество) и в нашем подгородном монастыре — не могу сказать, но в нем уже считалось третье преемство старцев, и старец Зосима был из них последним, но и он уже почти помирал от слабости и болезней, а заменить его даже и не знали кем» (23 стр.). Положение оптинского старчества в 1878 г., когда с ним познакомился Достоевский, было совершенно таково: здравствовавший старец Амвросий был третий старец в Оптиной, преемник двух предшествовавших старцев Леонида и Макария («третье преемство»), ему было уже 66 лет, он, действительно, «помирал от слабости и болезней», — ведомые же преемники ему еще не намечались.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ср. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Изд. 3, дополн. М. 1876. — Именно этим изданием пользовался Достоевский.

<sup>14</sup> *ib.* 119.

<sup>15</sup> В сущности, одного старца преемника о. Амвросию так и не было: после его смерти, старчествовали оо. Анатолий (Зерцалов) и Иосиф; после смерти Анатолия (1894) старчествовал еще о. Варсонофий; затем оо. Анатолий, Нектарий, Феодосий.

Достоевский так излагает историю старчества в отрывке, начинающемся словами: «Люди специальные и компетентные утверждают, что старцы и старчество появились у нас, по нашим русским монастырям, весьма лишь недавно, даже нет и ста лет, тогда как на всем православном Востоке, особенно на Синае и на Афоне, существуют далеко уже за тысячу лет. Утверждают, что существовало старчество и у нас на Руси во времена древнейшие, или непременно должно было существовать, но вследствие бедствий России, татарщины, смут, перерыва прежних сношений с Востоком после покорения Константинополя, установление это забылось у нас и старцы пресеклись. Возрождено же оно у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его...» (32).

Этот отрывок краткой истории старчества есть переложение страницы о старчестве, которую Достоевский прочел в «Историческом описании Козельской Оптиной пустыни. Издание 3-ье, дополненное. Москва. 1876» стр. 118, и в «Жизнеописании Оптинского старца иеромонаха Леонида в схиме Льва. М. 1876 г.» стр. 25 — в обоих сочинениях страница эта повторяется слово в слово.

«Путь старческого окормления во все века христианства признан всеми великими пустынножителями, отцами и учителями Церкви самым надежным и удобнейшим из всех, какие были известны в христовой церкви. Старчество процветало в древних египетских и палестинских киновиях, впоследствии насаждено на Афоне, а с востока перенесено в Россию. Но в последние века, при всеобщем упадке веры и подвижничества, оно понемногу стало приходить в забвение, так что многие даже начали отвергать его. Уже во времена Нила Сорского старческий путь многим был ненавистен, а в конце прошлого столетия и почти совсем стал неизвестен. К восстановлению в России этого, основанного на учении св. отцов образа монашеского жития много содействовал знаменитый и великий старец архимандрит молдавских монастырей Паисий Величковский. Он с великим трудом собрал на Афоне и перевел с греческого языка на славянский творения аскетических писателей, в которых содержится учение о монашеском житии вообще, и в особенности о духовном отношении к старцам. Вместе с тем в Нямецком и других подчиненных ему молдавских монастырях он показал и применение этого учения к делу. Одним из учеников архимандрита Паисия схимонахом Феодором, жившим в Молдавии около 20-ти лет, этот порядок иноческой жизни передан иеросхимонаху

Леониду, а им и учеником его старцем иеросхимонахом Макарием насажден в Оптиной пустыни».

Обе указанные книги были в библиотеке Достоевского<sup>16</sup> и являются источником многих его сведений об Оптиной пустыни. Здесь кстати указать, что в библиотеке Достоевского были и другие издания Оптиной Пустыни. В каталоге библиотеки Достоевского, составленном Гроссманом (стр. 42–43) они не обозначены как оптинские издания, но они несомненно таковы. Это: 1) «Царский путь Креста Христова», 2) Творения Исаака Сирина, 3) Слова Симеона Нового Богослова. Из них одна «Царский путь Креста Христова, вводящий в жизнь вечную. В русском переводе. Москва 1878 г.» — известна вообще только в издании Оптиной пустыни и вышла в свет впервые в год приезда туда Достоевского. «Слова подвижнические аввы Исаака Сирина», года и места издания которых А. Г. Достоевская не указывает, Гроссман считает изданием 1859 г. Московской Духовной Академии; но это издание было гораздо менее распространено и известно, чем знаменитое издание Оптиной пустыни, редактированное И. Киреевским и Ф. <А. Голубинским>. «Св. отца нашего Исаака Сирина, епископа Ниневейского, слова духовноподвижнические, переведены с греческого старцем Паисием Величковским», вышедшее в 1854 году. Я не сомневаюсь, что именно оно было у Достоевского. А. Г. Достоевская называет в библиотеке своего мужа «Симеона Нового Богослова». Гроссман перечисляет три возможных издания, подходящих под это заглавие. Два из них — «Двенадцать слов в русском переводе с еллиногреческого. М. 1869 г.» и «Три слова. М. 1852 г.» — известные оптинские издания; именно эти два издания, преимущественно первое, и разумеются всегда под простым названием «Симеон Новый Богослов», а не третье, также указываемое Гроссманом: «Слова на разные торжественные и праздничные дни. М. 1860 г.». В виду того, что оптинские издания не продавались нигде в обычных «светских» книжных магазинах и очень редко встречались в редких магазинах, торгующих специально духовными книгами, я считаю несомненным, что все эти оптинские издания Достоевский вывез из Оптиной пустыни. Допустимо даже предположение, что, по крайней мере некоторые из них, он получил в дар от самого старца Амвросия, который, как и все оптинские старцы, его предшественники и преемники, имел обычай оделять своих посетителей оптинскими изданиями, при чем посетителям

<sup>16</sup> Л. Гроссман. Семинарий по Достоевскому. стр. 43.

образованным предлагались, конечно, более обширные и трудные сочинения, к числу коих и принадлежат все оптинские издания, бывшие у Достоевского.

Еще более близко, — почти дословно, — передано Достоевским сказание о силе старческого слова, приводимое в «Описании Оптинской Пустыни» (стр. 116–117) и в «Жизнеописании старца Леонида» (стр. 23–24).

Вот что читается у Достоевского (стр. 33):

«Рассказывают, что однажды, в древнейшие времена христианства, один таковой послушник (старца. — *С.Д.*), не исполнив некоего послушания, возложенного на него его старцем, ушел от него из монастыря и пришел в другую страну, из Сирии в Египет. Там, после долгих и великих подвигов сподобился, наконец, претерпеть истязания и мученическую смерть за веру. Когда же церковь хоронила тело его, уже чтя его как святого, то вдруг при возгласе диакона: „Оглашенные, изыдите!“ — гроб с лежащим в нём телом мученика сорвался с места и был извергнут из храма, и так до трех раз. И наконец лишь узнали, что этот святой страстотерпец нарушил послушание и ушел от своего старца, а потому без разрешения старца не мог быть и прощен, даже несмотря на свои великие подвиги. Но когда призванный старец разрешил его от послушания, тогда лишь могло совершиться и погребение его».

В указанных двух оптинских книгах этот рассказ передается так (в обеих книгах слово в слово):

«В прологе 15-го октября повествуется: В ските жил монах, который в продолжении многих лет был послушлив своему отцу; наконец по зависти бесовской отпал от послушания, и без всякой благословной причины, ушел от старца, презрев и запрещение: ибо он имел от старца запрещение за непослушание. Пришедши в Александрию, он был схвачен и принуждаем тамошним князем отречься от Христа, но остался непоколебим в твердом исповедании веры и за это был мучен и предан смерти. Христиане этого города взяли тело нового мученика, положили в раку и поставили оную в святом храме. Но в каждую литургию, когда диакон возглашал: елице оглашеннии изыдите, рака с телом мученика, к удивлению всех, невидимою силою выносилась на паперть, а по окончании литургии сама собою поставлялась опять в храм. Один Александрийский вельможа молился о разрешении этого недоумения, и ему открыто было в видении, что замученный монах был ученик такого-то старца и за непослушание был связан от него

<епитимией>; как мученик он получил венец мученический, а как связанный запрещением старца, не может оставаться при совершении божественной службы, пока связавший не разрешит его. Тогда же отыскан был старец, который пришел в Александрию и разрешил связанного от запрещения. С того времени рака уже никогда не трогалась с своего места».

За эту «древнюю легенду» о старчестве Достоевский приводит «недавнюю быль», схожую по смыслу. Быль эта, — как отмечено уже было А.Г. Достоевской, в ее кратких замечаниях на отдельные места «Карамазовых», есть не что иное, как краткое изложение центрального эпизода в «сказании» инока Парфения, — эпизода о том, как старец послал его с Афона в Россию. Целый же ряд мест этой и другой глав «Братьев Карамазовых», в которых говорится о том, что многие из духовенства и мирян относились к старчеству с предубеждением и враждой, что установление открытия помыслов пред старцем смешивали с таинством исповеди, что сторонников старчества заподозревали в ереси, что простой народ, наоборот, принял и полюбил старчество и т. п. — опять опирается у Достоевского на соответствующие места «Жизнеописания старца Льва».

Введение старчества, сообщает Достоевский, «подвергалось иногда почти гонениям, как неслыханное в России новшество» (32 стр.). «Старчество одарено властью в известных случаях беспредельною и непостижимою. Вот почему во многих монастырях старчество у нас сначала встречено было почти гонением. Между тем старцев тотчас же стали высоко уважать в народе. К старцам стекались, например, и простолюдины, и самые знатные люди с тем, чтобы, повергаясь пред ними, исповедовать им свои сомнения, свои грехи, свои страдания и испросить совета и наставления. Видя это, противники старцев кричали, вместе с прочими обвинениями, что здесь самовластно и легкомысленно унижается таинство исповеди, — хотя непрерывное исповедание своей души старцу послушником его или светским производится совсем не как таинство» (стр. 31). В применении же к монастырю старца Зосимы Достоевским сообщается: «Были когда-то сплетни, достигшие даже до архиерея, что будто слишком уважаются старцы в ущерб даже сану игуменскому, и что между прочим будто бы старцы злоупотребляют таинством исповеди и проч., и проч.» (стр. 107).

Каждому из приведенных мест можно привести точные параллели из «Жизнеописания старца Льва». «Келия старца от раннего утра до поздней ночи была наполнена приходившими к нему за духовною

помощью. Старец в белой одежде, в короткой мантии, был виден из-за круга учеников своих, которые стояли перед ним на коленях, и лица их были одушевлены разными выражениями чувств» (стр. 27). «Ради духовных советов, начали приходиться к дверям его келии из городов и селений разного рода люди: дворяне, купцы, мещане и простой народ обоего пола» (стр. 28). Все «раскрывали перед ним свои душевные недуги» (ib.).

«В числе прежних оптинских братий были благоговейные добрые иноки; но каждый из них жил по своим понятиям, подвизался, как сам умел, и главное внимание их обращалось на внешние труды и на деятельные добродетели. Когда же поселился в обители старец о. Леонид со своими учениками, когда заговорили о старчестве и духовном окормлении, об очищении совести и откровении помыслов, об отсечении своих хотений и разумений, о внутреннем делании, и все это многим показалось каким-то непонятным учением, которое некоторые даже прямо называли новой ересью. Прежние братья, особенно те из них, которым по летам их трудно было изменить понятия, в коих провели большую часть своей жизни, явно восстали против этих нововведений и на учеников о. Леониды смотрели недоверчиво и неприязненно. В то время и в народе рассеивались несправедливые слухи об о. Леониде, большею частью такими людьми, кои сами его вовсе не знали и не видели, или такими, которые, слыша восторженные отзывы о старце от людей, получивших от него духовную пользу, и не имея их веры, приходили уже с предубеждениями и пытливостью, говоря с презорством: „пойдем посмотрим, что там за святой такой?“ Весьма естественно, такие вместо назидания соблазнялись и разносили <на старца> укоризны в том, чем другие пользовались. Наконец, были и такие лица, которые смешивали таинство исповеди с духовным окормлением, и потому с негодованием смотрели на то, что народ стекается к старцу-иноку за духовными советами. Это было тогда в Калужской епархии, а может быть, почти и в целой России, еще новостью. А того, что в древности было в церкви Христовой, многие не знали, т. е. что во все времена христианства, преуспевшие в духовной жизни иноки-старцы не отказывались быть духовными руководителями прибегающих к ним с верою. Люди, которые забыли это, а вернее не знали этого, и вообще многие не понимавшие духовной деятельности старца, всюду рассеивали невыгодные мнения о нем» (см. «Сказание о старце Леониде», стр. 37, 40).



Упоминание Достоевским архиерея, до которого доходили сплетни о старчестве скита Зосимы, относится к калужскому епископу Николаю, к которому поступали доносы на старца Леонида и который сам был на стороне сомневающихся в законности установления «старчества» (стр. 41).

Из приведенных сопоставлений видно, что все сообщения Достоевского об отношении к старчеству народа и гонениях на него основаны на конкретном материале — «Житие старца Леонида». Из изложенного должно сделать вывод, что все, что сообщает Достоевский в «Братьях Карамазовых» о старчестве, как особом монашеском установлении, взято им, — за одним лишь исключением, — из двух источников: «Исторического описания Оптиной Пустыни» и «Жизнеописания старца Леонида», которым Достоевский следует иногда почти буквально. Но скит старца Зосимы, не только по своему внешнему устройству и основам внутреннего устройства, но и по живой жизни, в нем текущей, по живым его насельникам, оказывается, в значительной степени, Оптинским Предтеченским скитом.

#### IV

«Когда я писал о Зосиму, я имел в виду Амвросия», — говорил сам Достоевский П. А. Матвееву.<sup>17</sup> Отзыв А. Г. Достоевской звучит осторожнее: «Не знаю, что ответить на ваш вопрос, был ли старец Амвросий тем лицом, образ которого воплощен в старце Зосиме. Отчасти, может быть, да, хотя образ „величавой, положительной, святой фигуры“ занимал мысли моего мужа еще задолго до посещения им Оптиной»<sup>18</sup>. Есть две группы мнений этого рода, исходящих от светских писателей и идущих из Оптиной пустыни. В каждой из этих групп колебания мнений очень широки: от утверждения тождества старца Зосимы с отцом Амвросием до почти полного отрицания какого бы то ни было сходства между ними. Зосима «списан» с Амвросия — говорит так много писавший о Достоевском, оставивший целую статью об Оптиной пустыни и старце Амвросии В. В. Розанов<sup>19</sup>: это наиболее решительное из утвердительных мнений светской группы; наиболее решительное из отрицательных мнений принадлежит писателю, также писавшему о Достоевском, специально о старце Зосиме и его учении, и близко, в течение долгих годов знавшему отца Амвросия и много

<sup>17</sup> Историч<еский> В<естник>, IV, 156.

<sup>18</sup> Письмо к В. Е. Троицкому.

<sup>19</sup> Фельетон «Нов<ого> Врем<ени>» 1902 г. № 9535; статья «Оптина пустынь» в книге «Около церковных стен», т. II, СПб. 1906 г., стр. 95–131.

лет жившему в Оптиной Пустыни — принадлежит К.Н.Леонтьеву. Он высказывал его много раз и по разным поводам, но, кажется, ярче всего выразил в своем некрологе старца Амвросия, написанном всего за месяц до смерти самого Леонтьева: «Зосима только наружным физическим видом несколько напоминает от. Амвросия; но ни по общим взглядам своим — (например, на перерождение государства в Церковь!), ни по методу руководства, ни даже по манере говорить — мечтательный старец Достоевского на действительного оптинского подвижника не похож»<sup>20</sup>. Между этими крайними мнениями находится множество отзывов различных писателей, авторов воспоминаний, наконец, случайных замечаний, рассеянных там и тут, по разным поводам, которые все, с большей или меньшей твердостью утверждают, что Зосима и от. Амвросий — одно лицо. Отзывы, исходящие из Оптиной Пустыни и лиц, близких к ней, также колеблются между мнениями Розанова и Леонтьева. Приведу два отзыва одного и того же лица, свящ. С.Четверикова, автора объемистого жизнеописания ст. Амвросия, изданного Оптиной пустынью. До издания этой книги, в своей брошюре, также оптинского издания, он утверждал, что Достоевский «писал своего Зосиму с оптинских старцев Макария и Амвросия»<sup>21</sup>. — Но в монографии своей об Амвросии, явившейся плодом внимательного изучения личности и деятельности старца, он делает иное заключение: «Говорят, что Достоевский писал своего старца Зосиму с о. Амвросия, но если это и так, должно сказать, что изображение оказалось гораздо ниже своего подлинника, и Достоевский далеко не исчерпал всей полноты и величия духа старца Амвросия, не показал в надлежащей мере ни его самоотверженной любви к людям, ни, тем более, одушевлявшей его любви к Богу. Только действительная правда жизни дает нам настоящий духовный облик старца»<sup>22</sup>.

Очень характерно мнение Е.Поселянина, лично знавшего и много раз писавшего об от. Амвросии: «Зосима кажется бледною рассудочною отвлеченностью для тех, кто видел о. Амвросия»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> «Гражданин» 1891 г., № 313; ряд подобных же отзывов Леонтьева содержится в письмах его к И.И.Фуделю (1886–1891 гг.) и особенно к В.В.Розанову (1890–1891 гг.).

<sup>21</sup> С.Четвериков. На службе Богу — на службе ближним. 4-ое изд. Опт<иной> Пуст<ыни>, стр. 27–28.

<sup>22</sup> Прот. С.Четвериков. Описание жизни блаж<енной> пам<яти> Оптинс<кого> ст<арца> иеросх<имонаха> Амвросия. Изд<ание> Опт<иной> п<устыни>. Шамардино. 1912 г. стр. 194.

<sup>23</sup> «Церк<овные> В<едомости>, 1905 г., № 7, прибавл<ение>, 290 стр.

Приведенное выше оптинское мнение, что «Карамазовы» написаны отчасти под впечатлением посещения Достоевским «Оптиной пустыни и бесед с от. Амвросием» — будет наиболее осторожным, средним мнением, исходящим из самой Оптиной Пустыни.

Из всех приведенных, как типические и основные, мнений о творческом соотношении образа ст. Зосимы к ст. Амвросию, наиболее методологически правильно, — оставляя в стороне его содержание, — мнение К. Н. Леонтьева.

В образе ст. Зосимы, как и в реальном лице ст. Амвросия, он различает, говоря его словами: 1) «наружный физический вид», 2) «общие взгляды» его, 3) «метод руководства» старческого и 4) «манеру говорить», — и, признавая некоторое сходство между ст. Зосимой и Амвросием по первому признаку, утверждает, что по всем трем остальным признакам между ними нет не только сходства, а есть сильное несходство. Признаки Леонтьева очень близки к действительности. В самом деле. «Общие взгляды» ст. Зосимы не только выделены у Достоевского в особую главу «Из бесед и поучений старца Зосимы», но — и в других местах, — как бы выделяются в особый монолог с точно очерченным и законченно разработанным содержанием. «Метод руководства» Зосимы, как старца, — опять имеет в романе точно определенное место: ему посвящена глава «Верующие бабы» и «МалOVERная дама» и две сцены: одна с Карамазовыми, другая — предсмертная — с монахами. В этих словах и сценах в противоположность двум главам, посвященным его «Житию» и «Учению», Зосима действует, как старец, руководитель людей. «Манера говорить» — то самое, что французы понимают в известном афоризме *c'est l'âme*, этот звуковой, словесный, текучий, портрет ума и характера, обнаруживается у Зосимы одинаково и в этих сценах действия старческого, и в тех сценах созерцания и мышления. Наконец, «наружному физическому виду» старца Зосимы Достоевский посвящает отдельно полстраницы и возвращается к нему во многих местах рассказа, причем особенностью композиции Достоевского является, что в романе очень важное — динамическое — значение имеет «посмертный физический вид» старца, т. е. рано разложившееся тело. Сюда же надо отнести и внешнюю обстановку, и уклады жизни ст. Зосимы и Амвросия. Эти признаки, в которые легко укладывается творческий образ Зосимы, очень удобны для параллельного рассмотрения живого лица ст. Амвросия. Каждое его жизнеописание выделяет в особые главы и даже части книги и его «общие взгляды», и его «методы руковод-

ства», и внешний вид, и «манеру говорить». Все, писавшие о сходстве или несходстве старца Зосимы и ст. Амвросия, за исключением самого Достоевского и его жены, не знали ничего о другом, уже давно существовавшем прототипе ст. Зосимы, — о «Тихоне» Достоевского, — и прежде чем переходить к параллельному изучению образа Зосимы и действительного лица Амвросия, нам необходимо произвести большое вычитание: вычесть из образа Зосимы то, что прямо и непосредственно относится не к старцу Амвросию, а к «архиерею на спокое Тихону». Этого вычитания не мог сделать, например, Леонтьев, решительнее всех настаивавший на несходстве Зосимы с Амвросием: мы видели, что в образ ст. Зосимы Достоевским перенесено немало внешних и внутренних черт Тихона; этот издавна выношенный образ в значительной степени предопределил то, что Достоевский должен был искать и находить в ст. Амвросии, и то, что должен был привнести в Зосиму от себя. Таким образом, мы уже не можем, подобно В.В.Розанову, утверждать, что Зосима «списан» с от. Амвросия; нам предстоит определить, что именно взял Достоевский для ст. Зосимы от Амвросия, перенеся предварительно в него очень многое, что им было творчески найдено для Тихона.

Сходство от. Зосимы с от. Амвросием «по наружному физическому виду» не отрицает и К.Леонтьев: «Он несколько напоминает о. Амвросия». В другом месте, — в письме к В.В.Розанову, переживавшему тогда период горячей работы над Достоевским, — он выражается еще определеннее: «Достоевский описал только его наружность»<sup>24</sup>. Свидетельство Леонтьева нам очень важно: по причинам религиозно-философского характера, он относился отрицательно к религиозной философии Достоевского последних лет, и в особенности отрицательно к «христианству Достоевского», как оно отражено в «Карамазовых» («розовое»); все отзывы его о Зосиме и его монастыре имеют явный уклон в сторону несходства их с Оптиной, — а между тем, он признает, что Достоевский «описал наружность» Амвросия в Зосиме. Отзыв этот чрезвычайно ценен и с другой стороны: Леонтьев отлично знал о. Амвросия из многолетнего общения, и был замечательный художник и тонкий наблюдатель. Суждение его поэтому представляется мне решающим. Оно всецело подтверждается параллельным изучением внешнего образа ст. Зосимы и действительного лица о. Амвросия.

---

<sup>24</sup> В.В.Розанов. Из переписки К.Н.Леонтьева. «Русский Вестник», 1903 г., IV, 651.

«Старец Зосима был лет шестидесяти пяти» (34 стр.). От Амвросий родился 23 ноября 1812 г.<sup>25</sup> Значит, во время посещения его Достоевским, в июне 1878 г., ему было 65 лет и 7 месяцев. Зосима «уже почти помирал от слабости и болезней» (33); «в последнее время от припадков болезни он становился иногда так слаб, что едва бывал в силах выйти из келии, и богомольцы ждали иногда в монастыре его выхода по нескольку дней» (36); Зосима — «больной старец, в последнее время почти совсем уже не покидавший келью и отказывавший, по болезни, даже обыкновенным посетителям» (39); «в последние времена столь расслабел, что и к народу едва появляется» (45). Черта болезненности была передана Достоевским и Тихону, но Зосима — смертельно и неизлечимо болен, он изнемогает от слабости и болезни; Тихон моложе его на десять лет и только «как будто несколько болен».

«Болезненность» и «слабость» ст. Зосимы, к которым Достоевский возвращается несколько раз, — это плод прямых наблюдений над ст. Амвросием. Амвросий всю жизнь, с 36 лет, был неизлечимо болен. Официальное медицинское свидетельство называет у него не одну, а несколько болезней, никогда его не покидавших<sup>26</sup>, по болезненному состоянию и слабости он не служил никогда в церкви. Все, писавшие о нем, неизменно пользуются эпитетом «болезненный» к слову «старец». В <18>70-ые годы он сам говорил про себя: «Слабость и болезненность усиливаются; жара и холода равно не выношу. В меру только один 17 градус тепла, а выше и ниже дурно влияет»<sup>27</sup>. От слабости ему приходилось принимать посетителей лежа и полулежа. К народу, наружу, старец мог выходить только летом, в теплые дни; беседовал «через силу» и «не только утомлялся, но и переутомлялся». Благодаря крайней болезненности и слабости, близкой к состоянию умирания, иногда Амвросий не мог принимать посетителей даже и лежа — и тогда им приходилось дожидаться приема по несколько дней.<sup>28</sup>

Зосима в указанных чертах прямо повторяет Амвросия.

«Это был невысокий сгорбленный человек с очень слабыми ногами, всего только шестидесяти пяти лет, — описывает Достоевский ст. Зосиму, — но казавшийся от болезни гораздо старше, по крайней

<sup>25</sup> Агапит, I, 34.

<sup>26</sup> Агапит, I, 44.

<sup>27</sup> *Иб.*, 78, 83; также 66, 73 и мн. друг.

<sup>28</sup> Агапит, I, 177 и 182.

мере, лет на десять. Все лицо его, впрочем, сухонькое, было усеяно мелкими морщинками, особенно много было их около глаз. Глаза же были небольшие, из светлых, быстрые и блестящие вроде как бы две блестящие точки. Седенькие волосики сохранились лишь на висках, борода была крошечная и реденькая, клином, а губы, часто усмехавшиеся — тоненькие, как две бичевочки. Нос не то чтоб длинный, а востренький, точно у птички» (48).

Ст. Амвросий — от слабости — двигался с трудом, из-за болезни ног больше полулежал и даже, присутствуя за келейными всенощными, принужден был из-за слабости ног, не только садиться, но и полулежать; был от старости сутуловат, сгорблен, что отчетливо передают и все портреты; росту был немного выше среднего<sup>29</sup>, но при среднем росте, при сутуловатости, казался маленьким; «маленький старичок», отзываются об Амвросии; имел «лысину», от волос сохранились только «несколько прядей»; борода у него «небольшая, клинообразная», но, в отличие от Зосимы, несколько раздвоенная; «глаза светлокарие, живые, пронизательные», «горящие»; его «нельзя было представить без участливой улыбки». Сходство черт лица Зосимы и Амвросия бесспорно. Простое сопоставление черт обоих дает право говорить, что Леонтьев был прав, что Зосиму Достоевский «описал» по наружному виду с от. Амвросия. Но лицо — не есть собрание черт, и сходство лица с лицом — не сходство отдельных черт только, а сходство целого, — сходство того, что сквозит и тайно светит, — или, наоборот, не «светит», а «темнит», за видимым наличием черт лица. И тут надо признать несомненное сходство двух образов — и встанет только вопрос о том, удалось ли Достоевскому передать вполне это «сквозящее и тайное светило» в лице Амвросия?

Старца Амвросия, — пишет о нем близкий и долгие годы знавший его человек, — «нельзя себе представить без участливой улыбки, от которой вдруг становилось как-то весело и тепло, без заботливого взора, который говорил, что вот-вот он сейчас для вас придумает и скажет что-нибудь очень полезное, и без того оживления во всем, в движениях и горящих глазах, с которым он вас выслушивает, и по которому вы хорошо понимаете, что в эту минуту он весь вами живет, и что вы ему ближе, чем сами себе».

<<>От живости батюшки, выражение лица его постоянно менялось. То он с лаской глядел на вас, то смеялся с вами одушевленным

---

<sup>29</sup> Агапит, I, 177 и 182.

молодым смехом, то радостно сочувствовал, если вы были довольны, то склонял голову, если вы рассказывали что-нибудь печальное... Иногда на лице Батюшки являлось беспокойное выражение. Ему хотелось вам что-то сказать, но он не желал обнаружить, что знает это, и он старался, чтобы вы сами спросили у него... Во время беседы на вас зорко глядят выразительные глаза Батюшки. Вы чувствуете, что эти глаза видят все, что в вас есть дурного и хорошего, и вас радует, что это так и что в вас не может быть для него тайны. Иногда же это доброе, ласковое, приятное лицо старца Амвросия как-то особенно преобразуется, озаряется благодатным светом»<sup>30</sup>.

Подобное же впечатление светлого взора в лице, глядящего в глубины человеческой души и вносящего туда радость, — получали, по роману Достоевского, — от лица и облика старца Зосимы Алеша и простой народ, приходивший к старцу.

Алеша замечал, что «входившие» к старцу с мраком и горем в душе «выходили от него почти всегда светлыми и радостными, и самое мрачное лицо обращалось в счастливое». «Для Алеши не составляло никакого вопроса, за что они (простонародье) его любят, за что они повергаются пред ним и плачут от умиления, завидев лишь лицо его» (35–36).

Но это ли впечатление, — согласное с тем впечатлением, которое выносили от о. Амвросия не только «верующие бабы», но и мало или вовсе не верующий Достоевский, — это ли впечатление выносит читатель романа от ст. Зосимы? Удалось ли Достоевскому передать в своем старце то личное свое впечатление, которое он получил от оптинского старца? На это как будто ответила читающая Россия, восприняв Зосиму именно с этим впечатлением. Но возможны и другие мнения — и среди них особенно важны мнения К. Леонтьева и Е. Поселянина, что Зосима — «кажется бледною рассудочностью, отвлеченностью для тех, кто видел о. Амвросия». В этих мыслях есть зерно правды.

«Алешу необыкновенно поражало и то, — пишет Достоевский, — что старец был вовсе не строг; напротив, был всегда почти весел в общении. Монахи про него говорили, что он именно привязывается душой «к тому, кто грешнее, и кто всех более грешен, того он всех более и возлюбит» (35); Зосима говорит «с улыбкою» (53); с «веселым лицом» (55), предсмертно беседует «с измождённым от слабости, но бодрым и веселым лицом» (335).

<sup>30</sup> Агапит, I, 182–183.

Все эти черты особой любви к наиболее грешным, эта постоянная веселость духа, эта улыбка, не сходящая с лица, эта веселость в обхождении, несомненно, и весьма точно взяты Достоевским с отца Амвросия. «Он веселенький» — это был «общий отзыв» об Амвросии.<sup>31</sup> «Он всегда был весел и покоен. Лежа на одре болезни, он временем по обычаю своему шутил с окружавшими его монахами»<sup>32</sup>. «А уж милостив был Батюшка к кающимся грешникам!»<sup>33</sup> — повторяют об Амвросии то самое, что монахи говорили о Зосиме. Амвросий — и в годы большого здоровья, «не изнурял себя многодневным постом», соблюдая, конечно, «строгую умеренность»<sup>34</sup>; Зосиму, как известно, обвиняли в том, что он «к посту был не строг»: «сладости себе разрешал, варенье вишневое ел с чаем, очень любил» (395). «Иду однажды по скиту, рассказывал сам о. Амвросий, вдруг мне навстречу батюшка (Макарий), где-то он взял крошечную баночку варенья — и, подавая мне ее, говорит: на-ко, на-ко тебе для услаждения гортани от горести, ею же сопротивных напои»<sup>35</sup>.

Можно бы привести еще много таких черт, иногда мельчайших, сходства двух старцев. Сходство это — внешнее, а оттого бесспорно. Достоевский внимательно вгляделся в образ Амвросия, представляется несомненным, что он узнавал многое не только от личных впечатлений, но многое и слышал об Амвросии от насельников и богомольцев Оптиной пустыни, так как в конце <18>70-ых годов никаких книг об Амвросии, конечно, не было.

«Про старца Зосиму говорили многие... что под конец приобрел прозорливость уже столь тонкую, что с первого взгляда на лицо незнакомого, приходившего к нему, мог угадывать: с чем тот пришел, чего тому нужно, и даже какого рода мучение грызет его совесть, и удивлял, смущал и почти пугал иногда пришедшего таким знанием тайны его, прежде чем тот молвил слово» (35). Рассказы о прозорливости Амвросия приводятся в большом числе всеми его жизнеописаниями. В.В.Розанов пишет в своей статье «Оптина пустынь»: «<>Старец Амвросий в городах Орловской губ., где я жил десять лет, назывался „прозорливым“, и мне известен один поразительный случай этой

---

<sup>31</sup> Агапит, I, 123.

<sup>32</sup> *Ib.* 122.

<sup>33</sup> Агапит, II, 44–45.

<sup>34</sup> *Ib.* I, 35.

<sup>35</sup> *Ib.*, 53.



прозорливости, вместе очень трогательный». Случай этот он далее пространно рассказывает<sup>36</sup>.

V

В Оптиной пустыни Достоевский «заходил в общую приемную» старца, «стоял в толпе, ожидавшей старца, слышал беседы старца с богомольцами» (Письмо А. Г. Достоевской), <...> — вот таким образом первоисточник главы «Верующие бабы» с продолжающей ее главой «МалOVERная дама». В главе «Верующие бабы» Достоевским чрезвычайно удачно и правдиво разработан оптинский материал — то, что он там видел, и то, что он сам непосредственно слышал от ст. Амвросия. Во всем изображении старца Зосимы в его личности и деле нет большего сходства с Оптинским скитом и его старцем, чем в этой главе, — причем сходство это не только формальное сходство факта и материала, которое здесь очень велико, но и сходство жизненное, несравненно более глубокое сходство. Старца Зосиму<, > его «мистические рассуждения» и его «житие» Достоевский мог написать без пережитого им в 1878 г. и без Оптиной пустыни и Амвросия, но старца Зосиму, беседующего с народом, он не мог бы создать без Амвросия и Оптиной пустыни. Несомненно, что когда он писал эту сцену Зосимы с народом, Достоевский больше всего, — по его собственным словам, — «имел в виду о. Амвросия». В оптинскую форму здесь Достоевский вылил свою давнюю любовь к народу и свою личную скорбь с ее оптинским же разрешением.

Вся композиция сцены — общения старца с народом, его благословений и утешений, его советов и ответов, посылаемых им народу, теснящемуся к нему, ловящему каждое его слово, касающемуся, как к святыне, к краю его одежды, — все это прямо и непосредственно зарисовано с оптинских впечатлений и не имеет параллелей в практике ни одного русского монастыря, кроме Оптиной пустыни при о. Амвросии. В «жизнеописаниях» ст. Амвросия можно найти много параллельных сцен общения старца и народа, каждую из которых легко считать прототипом изображенной Достоевским. Их-то и наблюдал Достоевский лично.

«Летом в теплые дни выходил он (старец) благословлять на воздух; и появление его было истинною радостью для всех, томившихся ожиданием. От самого крыльца хибарки устроены были на

<sup>36</sup> В. Розанов. Около церковных стен, т. II, стр. 100–104.

столбиках жерди, по одну сторону которых стоял народ, а по другую сторону согбенный старец шел, преподавая всем по ряду благословения и, временем останавливаясь, давал по вопросам ответы... Преподав чрез силу благословение, старец направлялся к себе, для отдохновения. Народ по обычаю толпился около него; подымался шум и суматоха; некоторые хватались за край его одежды, чтобы сказать „словечко“. Старец едва выбирался из толпы, нередко оставляя в руках народа и верхнюю свою меховую ряску...»<sup>37</sup>.

Этот отрывок, взятый из жизнеописания Амвросия, — как бы остов главы «Верующие бабы»: «старец прошел сначала прямо к народу... Толпа затеснилась к крылечку... Многие из теснившихся к нему женщин заливались слезами умиления и восторга; другие рвались облобызать хоть край одежды его, иные что-то причитали. Он благословлял всех, а с иными разговаривал».

Этот кусок Достоевского можно было бы вставить вместо приведенного в «жизнеописании Амвросия», и никто не заметил бы перемены. Все составляющие главу отдельные эпизоды общения Зосимы с народом: а) исцеление кликуши, б) разговор и утешение женщины, потерявшей младенца-сына, в) разговор со старушонкой о ее пропавшем сыне, г) краткая беседа с женщиной, имеющей на сердце страшное горе и д) встреча с молодой бабой, пришедшей благодарить старца, — все эти эпизоды, с разных сторон рисующие и старца, и народ, притекающий к нему, — все имеют свои параллели в жизнеописании Амвросия, — параллели не по голому факту, но по внутренней природе факта.

«Он привстал и весело поглядел на одну здоровую бабу с грудным ребенком в руках».

Она отвечает старцу Зосиме:

«— Сказали у нас, что ты хворый, думаю, что ж я пойду его сама повидать... вот и вижу тебя, да какой же ты хворый? Еще двадцать лет проживешь, право, Бог с тобою! Да и мало ли за тебя молебщиков, тебе ль хворать? — Спасибо тебе за все, милая. — Кстати будет просьбица моя не великая: вот тут 60 к., отдай ты их, милый, такой, какая меня бедней...» (63).

«Вот старец ходит по скиту, опираясь на свою палку, — читаем в жизнеописании Амвросия... Несколько крестьян из дальней губернии поджидают его. „Мы к тебе с поклоном, говорят они. Прослышша-

---

<sup>37</sup> Агапит, I, 83.

ли, что у тебя ножки болят; вот тебе мягкие сапожки сделали, — носи их на здоровье<sup>38</sup>. Старец берет их сапоги и говорит с каждым»<sup>38</sup>.

Эти два эпизода поражают единством внутренней природы факта, единством тона: то же тепло, та же бескорыстная ласка, и опять можно было обменяться эпизодами: бабу Достоевского вставить в жизнеописание Амвросия, а «крестьян» «жизнеописания» вставить в главу Достоевского, — и никакой перемены не произошло бы.

В последнем эпизоде главы ст. Зосима утешает женщину, совершившую великий грех, речью о Божьем милосердии: «нет такого греха, какого бы не простил Господь» (62). Полную параллель этому месту (занимающему полстраницы текста) у Достоевского представляет место в одном из писем ст. Амвросия, излагающее, конечно, обычное его учение, множество раз передававшееся им изустно: «Во всяком грехе человек может покаяться, имея твердое намерение вперед <к нему> не возвращаться и таким образом получить прощение и милость от Господа»<sup>39</sup>.

Подобные параллели нетрудно было бы представить для любого эпизода «Верующих баб».

Один из них заслуживает особого внимания.

Это первый эпизод — утешение матери, потерявшей трехлетнего сына, — самый близкий из всех, центральный в главе: из 8 страниц главы ему отведена половина: 4 страницы. Эпизод этот — оптинский по преимуществу: в разговоре старца с простолюдинкой-матерью, потерявшей трехлетнего сына, Достоевский изобразил свою собственную беседу со старцем Амвросием, утешавшим его в потере любимого сына Алеши. Тут сходство всяческого рода: самого Достоевского, как эту женщину, потеря сына привлекла к старцу Амвросию.

«— А младенчика твоего помяну за упокой, как звали-то? — спрашивает Зосима у бабы.

— Алексеем, батюшка.

— Имя-то милое. На Алексея, Человека Божия?

— Божия, батюшка, Божия, Алексея, человека Божия. Святой-то какой!»

Этому усопшему «младенчику» Достоевский дает «милое имя» его умершего сына, Алексея, и этим же «милым» его сердцу именем

<sup>38</sup> Четвериков, 259.

<sup>39</sup> Собрание писем иерос. Амвросия к мирским особам. Ч. I. С<ергиев> Пос<ад>. 1908 г., стр. 106.

называет любимого героя своего завершительного произведения, первую часть которого являются «Братья Карамазовы» — Алешу Карамазова.

На вопрос старца Зосимы:

«— О чем плачешь-то? — женщина отвечает:

— Сыночка жаль, батюшка, трехлеточек был, без трех только месяцев и три бы годика ему. По сыночку мучусь, по сыночку» (58).

«В главе „Верующие бабы“, — пишет А.Г.Достоевская В.Е.Троицкому, — в беседе старца с бабами Ф.М. поместил мои обычные слова о нашем мальчике, применяясь к разговору странницы: „Сыночка жаль, трехлеточек был...“ и пр.<>»<sup>40</sup>.

Зосима утешает мать рассказом про древнего святого, открывшего осиротелой матери тайну дерзновенья пред богом усопших младенцев. Этот рассказ есть подлинный рассказ, слышанный Достоевским от ст. Амвросия. «Старец благословил Ф.М-ча, — пишет А.Г.Достоевская Троицкому, — обещал помолиться за меня и велел передать мне те слова, которые говорил старец Зосима страннице: „Вот, что, мать, однажды древний великий святой...<> — и пр.» В ответ на «вдруг брызнувшие ручьями слезы» матери, Зосима говорит ей:

«— А это древняя Рахиль плачет о детях своих и не может утешиться, потому что их нет, и таковой вам, матерям, предел на земде положен». К этому месту А.Г.Достоевская делает примечание: «Слова старца Амвросия в беседе с Федором Михайловичем»<sup>41</sup>.

Спросив об имени усопшего младенца, ст. Зосима говорит матери:

«— Помяну, мать, помяну, и печаль твою на молитве вспомяну, и супруга твоего за здоровье помяну». А.Г.Достоевская делает такое замечание на эти слова:

Стр. 55. «„Помяну, мать, помяну, и печаль твою на молитве вспомяну и супруга твоего за здоровье помяну...“ Эти слова передал мне Федор Михайлович, возвратившись в 1878 году из Оптиной Пустыни; там он беседовал со старцем Амвросием и рассказал ему о том, как мы горюем и плачем по недавно умершему нашему мальчику.

---

<sup>40</sup> В замечаниях на «Карамазовых» А.Г. пишет: (Стр. 53. — «Сыночка жаль, батюшка, трехлеточек был без трех только месяцев и три бы годика»). «Отражение впечатления Федора Михайловича после смерти нашего сына Алеши, умершего в 1878 году. Было ему без трех месяцев три года. В этом же году был начат роман Братья Карамазовы» (Гроссман, стр. 67).

<sup>41</sup> Гроссман, стр. 55.

Старец Амвросий обещал Федору Михайловичу „помянуть на молитве“ Алешу и „печаль мою“, а также „помянуть нас и детей наших за здравие“. Федор Михайлович был глубоко тронут беседой со старцем и его обещанием за нас помолиться».

Это же «обещание помолиться» А.Г. вспоминает и в указанном письме к Троицкому.

Беседа старца с матерью кончается ее утешением и успокоением. «Сердце ты мое разобрал», говорит она ему. Этим же кончилась, как мы уже знаем, и подлинная беседа Достоевского со старцем Амвросием: он, по словам его жены, «вернулся значительно успокоенный и как бы просветленный духом» (Письмо к Троицкому)<sup>42</sup>.

Можно сделать только одно замечание по поводу этой замечательной главы, представляющей, в художественном отношении, одну из вершин творчества Достоевского. Зосима говорит у Достоевского с народом слишком пространно; реальный Амвросий говорил сжатее и чрез то сильнее, — и в речи Зосимы — в ее форме, в некоторых местах, не чувствуется, или недостаточно чувствуется, что он говорит с народом, отвечает на народную речь. Речь Амвросия была крепче, афористичнее, она приближалась по своему складу, духу, форме, к ходяче-твердому, выпуклому слову «половицы», к меткой и легко запоминаемой сочной точности «поговорки». Зосима почти всегда рассуждает с народом. Амвросий никогда не рассуждал, а всегда отвечал на вопрос и если поучал, то не рассуждением, а кратким рассказом, анекдотом, половицей, стихом из басни Крылова, — иногда одним, метким, полновесно-ярким словом. Этой яркости, точности и вместе живописной силы народного слова, которыми был так богат Амвросий, нет вовсе в речи Зосимы. Замечательно, что в тех местах главы, где, как мною выяснено, Достоевский в основу кладет подлинные — хотя, конечно, в своей художественно-субъективной передаче, — речи Амвросия, у Зосимы рассуждения сменяются иным: рассказом про древнего святого и мать, припоминанием библейского образа Рахили, и, наоборот, там, где у Достоевского не было конкретного материала,

<sup>42</sup> К следующему затем эпизоду со старушкой, у которой пропал сын, А.Г. Достоевская сделала такое примечание: (Стр. 56–58–61. — «Сыночек у ней Васинька. Где-то в комиссариате служил, да в Сибирь поехал, в Иркутск»). «Случай с нянькой наших детей, Прохоровной, у которой был сын Васинька, уехавший или вернее сосланный в Сибирь. Не получая целый год писем, она спрашивала Федора Михайловича совета, не помянуть <ли> ей сына за упокой. Ф.М. разубедил и уверил, что Васинька скоро пришлет ей письмо. И действительно, письмо пришло через неделю или две».

полученного от Амвросия, там идут у Зосимы рассуждения, иногда близкие ему по духу, но чуждые ему по форме. Приведу один лишь пример в пояснение сказанного. В рассмотренном эпизоде Зосима говорит пространно о любви божьей, покрывающей, при покаянии, всякий грех человеческий. Мысль эта, несомненно, разделялась о. Амвросием и выражена им в одном из писем. Но вряд ли бы он, как Зосима, выразил ее женщине вломившейся непростительным, по ее мнению, грехом, в форме поучения. Он выразил бы ее, вероятно, в случае Достоевского так, как и в действительности выразил однажды, — в форме живого рассказа. «Один все грешил и каялся, и так всю жизнь. Наконец, покался. Злой дух пришел за его душой и говорит: он мой. Господь же говорит: нет, он каялся. — Да ведь, хоть каялся, и опять согрешал, — продолжал диавол. Тогда Господь ему сказал: если ты, будучи зол, принимал его опять к себе после того, как он Мне каялся: то как же Мне не принять его после того, как он, согрешив, опять обращался ко Мне с покаянием? Ты забываешь, что ты зол, а Я благ»<sup>43</sup>.

Для монаха, напитанного чтением пролога, патериков и житий, с их яркими сказаниями и живописными рассказами, с отточенной четкостью афористического языка библии, — для человека, в течение долгих лет непрерывно общающегося с народом, в устах коего живет и цветет афористическое, крепкое слово пословиц, поговорок, прибауток, сказок, — конечно, более правдивой является речь Амвросия, преисполненная всем этим, чем несколько отвлеченная, недостаточно афористическая, не переливающаяся самоцветами народного словотворчества, речь Зосимы, выдержанная в одном, несколько утомительном, тоне умиления.

В следующей, непосредственно связанной, главе «МалOVERная дама», старец ведет у Достоевского долгий серьезный разговор с чувствительною светскою дамой Хохлаковой, указывая ей путь деятельной любви к ближнему и отучая ее от лжи самолюбующегося покаянного самобичевания. Многие места его ответов даме имеют аналогии в письмах и разговорах Амвросия (ср., напр., стр. 67–69 у Достоевского со стр. 101 у арх. Агапита), но я сомневаюсь, чтобы он стал вести с дамой столь продолжительный разговор, в неизменном тоне умиления, как вел Зосима. Вероятно, он поступил бы иначе. Одна дама с самобичеванием каялась ему в грехах, подобно Хохлаковой, из ее слов, — на которые она, очевидно, была щедра не менее Хохлаковой, — выходило,

---

<sup>43</sup> Агапит, I, 103.

что она грешна всеми грехами, какие только есть на свете; Амвросий в упор посмотрел на нее и спросил серьезно:

— А лошадей крада? — Ах, нет, — заохала дама. — Ну, вот видишь, значит, и не всем грешна. Своим вопросом он возвратил ее с высот самобичевания к истинной мере ее личности и жизни. На подобное нет и намека у Зосимы. Он долго и всерьез говорит с Хохлаковой, и с Федором Павловичем и со всеми. Амвросий же сказал бы Хохлаковой нечто вроде приведенного. Не допустил бы он у себя в келье и отвратительного и, главное, слишком долгого, разглагольствования Федора Павловича.

В этой же сцене — единственный раз в романе — старец Зосима шутит:

«— А ее и любить не стоит», — говорит он на Lise. — Я видел, как она все время шалила, шутливо произнес старец. — «Вы зачем все время смеялись над Алексеем?» (70).

Достоевский несколько раз в романе упоминает, что старец был «всегда весел в обхождении». «Если же я вам кажусь столь веселым, — говорит он г-же Хохлаковой, то ничем и никогда не могли вы меня столь обрадовать, как сделал такое замечание» (66).

Но веселья этого, в сущности, Достоевский нигде не показал. В сцене с бабами Зосима не весел, а радостно умилен; шутка с Lise не кажется ни шутливой, ни даже веселой; с Хохлоковой он только рассуждает; с Карамазовыми он также рассуждает и вразумляет, наставляя; перед Алешей он умилен. Мы должны верить, что Зосима «в обращении всегда почти веселый».

В этом отношении Зосима, — не в намерении автора, а в воплощении, — противоположен Амвросию. Тот был, действительно, по меткому народному определению, «веселенький». В его жизнеописаниях не только часты упоминания вроде «по обычаю своему шутил с окружающими монахами» (Агапит, I, 122), или вроде: он «смеялся с вами одушевленный молодым смехом» (ib., 182), — но приводятся десятки его анекдотов, шуток, смешных историй. Невозможно представить себе, что старец Зосима, выйдя к ожидающим его поучения, раскроет Басни Крылова и прикажет читать вслух одну, другую басню, а Амвросий любил и находил полезным это делать. Невозможно представить себе, чтобы ст. Зосима сменил свои умильные речи на легкую, рифмованную прибаутку и поучал бы о ленности, например, и унынии так, как в действительности поучал о. Амвросий: «<>Скука — унынию внука, а лени дочь» (Агапит, I, 103). Нельзя в речах Зосимы найти

такое определение греха, какое давал Амвросий: «Грехи — как грецкие орехи — скорлупу расколешь, а зерно выковырять трудно» (ib.), или такое определение основной задачи земной жизни: «мы должны жить на земле так, как колесо вертится — чуть только одной гайкой касается земли, а остальные непременно стремятся вверх; а мы как заляжем на землю, так и встать не можем» (ib., 97).

«Советы и наставления свои, которыми старец Амвросий пользовал души приходивших к нему с верою, преподавал он в форме самой простой, отрывочной и нередко шутливой. Вообще, нужно заметить, что шутливый тон назидательной речи старца был его характерной чертой» (Агапит, 1, 97) — вот свидетельство его биографа. Совершенно несомненно, что Леонтьев прав, утверждая, что по «манере говорить» Зосима не похож на о. Амвросия. Особенно, конечно, это относится к речам Зосимы о церкви и государстве в беседе с Иваном Карамазовым и — больше всего — к рассказам его о своем детстве и юности и к его поучениям. Все это — по манере изложения, — очень далеко от о. Амвросия и православного монаха. Тон речи Зосимы о суде и каре, налагаемых церковью и государством, — так же, как и самые даже мысли, им излагаемые, это — мысли и тон самого Достоевского: они кажутся страницами из «Дневника писателя», вставленными в роман. Речи эти есть отзвук, расширенный и углубленный, речей о церковном суде и его реформе, раздававшихся с большою страстностью в конце <18>60-ых и в течение почти всех <18>70-ых гг. в духовной и общей печати. Вопрос сводился к тому, нужно ли огосударствление церковного суда, или, наоборот, нужно всячески отстоять и еще усилить его церковно-духовный характер, подчеркнуть инаковость церкви, как общественного организма, в сравнении ее с организмом государства. В библиотеке Достоевского был II том «Сборника Государств<енных> знаний» (СПб. 1875 г.) со статьей одного из важнейших участников этого спора, проф. прот. Горчакова «Научная постановка церковно-судного права». Нет сомнения, что Достоевский, с его живым интересом к вопросам политическим и общественным заинтересовался и горячо тогда обсуждавшимся вопросом о суде церкви; отзвук этого интереса до нас дошел в спорах о суде церкви и суде государства, происходивших по поводу статьи о том Ив. Карамазова в келье ст. Зосимы. Разговор на темы вроде происходящего в келье ст. Зосимы, говоря вообще, мог быть и в Оптинском скиту, где ученым монахам Достоевского могли быть найдены аналогии в лице магистра филологии Климента Зедергольма, Ювеналия Половцева и



др<угих> образованных монахов. Но воззрения, развиваемые участниками спора и самим Зосимой, ни по существу, ни по форме их изложения, книжной и одинаковой для всех говорящих, конечно, невозможны в устах оптинцев, — и в сущности, невозможны и вообще в устах православных монахов.

Леонтьев, конечно, прав, когда подчеркивает, что Амвросий особенно не похож на Зосиму «по общим взглядам своим, напр. на перерождение государства в церковь»<sup>44</sup>. И.И. Фуделю тот же Леонтьев писал: «Когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в „Братьях Карамазовых“, то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг друга: „Уж не вы ли, отец такой-то, так думаете?“»<sup>45</sup>.

Наибольшее расхождение между реальным лицом старца Амвросия Оптинского и образом ст. Зосимы выявляется, однако, не там, где Зосима действует, а там, где он излагает свою жизнь и поучает, в двух главах о «житии» и «учении старца». Именно тут Достоевский пишет вполне свое, а не оптинское, — тут проявляется то, что им самим было припасено, за долгие годы, для дорогого ему положительного образа «праведника», что перешло в него от Тихона, в его двояком воплощении. Главам этим придана форма отдельных страниц «Жития в Бозе преставившегося Иеросхимонаха старца Зосимы, составлено с собственных слов его А.Ф.Карамазовым». Страницы распадаются на «сведения биографические» и на отдел «из бесед и поучений старца Зосимы».

Несомненно, самая мысль так построить главы, взята Достоевским от действительных житий оптинских, с которыми ему пришлось познакомиться. Вот, для сравнения, заглавие жития предшественника о. Амвросия, старца Макария: «Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптинской пустыни Иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыни I. Л.». Заглавие это очень близко к приводимому Достоевским. Обычно в изданиях подобного рода разделенные книги на житие собственно — и на отдел бесед старца. Такое разделение находим в «Житии ст. Леонида», с которым Достоевский хорошо был знаком; оно распадается на 9 глав собственно жития и 2 главы приложения и «ответов старца». В стиле «жития» и «бесед» у Достоевского заметно желание подражать стило подобных житий, многие из которых (как, напр., жития Макария и Леонида) писаны

<sup>44</sup> Гражданин, 1891 г., № 313.

<sup>45</sup> «К. Леонтьев о Влад. Соловьеве и эстетике жизни», М. 1912 г., стр. 29.

людьми, наделенными литературными дарованиями и тонкими знаками стиля и слога подобных произведений. Но содержание бесед Зосимы и материал повествовательный его жития резко отличаются не только от житий и бесед оптинских старцев, но и вообще от житий и бесед православных подвижников.

Моя задача здесь только указать на это и не идти дальше в рассмотрении источников собственно учения ст. Зосимы, что должно составить предмет особого исследования.

На один такой возможный источник учения ст. Зосимы о любви указал Л.Гроссман, — в своем каталоге библиотеки Достоевского: это — Сведенборг, которым Достоевский интересовался в <18>70-ых гг.: в библиотеке Достоевского было 3 книги такого рода. Другой источник учения старца Зосимы о любви для меня несомненен: это «Слова подвижнические» Исаака Сирина, также бывшие, в оптинском издании, в библиотеке Достоевского, — и именно его знаменитое, бесчисленное число раз цитированное «Слово» о «сердце милующем», горящем любовию не только к ангелам, людям, зверям, птицам, ко всей твари, но даже к демонам. Мне представляется, что это слово о любви, будучи выделено обособлено от других слов и подчеркнуто, — и дало основной пафос, основную идею, основной <фон> для всего образа старца Зосимы у Достоевского, и в особенности для его учения. В такой форме, в таком абсолютном аспекте, учение о любви, развиваемое старцем Зосимою, не может быть согласовано с тем учением любви, которому служил Амвросий.

«Преобладающею чертою его (ст. Амвросия) отношения к ближним была глубокая сострадательная любовь», говорит биограф его. «Любить ближнего так, чтобы желать ему всякого счастья, благословляемого Богом, и стараться доставить ему это счастье — было его жизнью и дыханием», — говорит лично знавший отца Амвросия человек. И в этом потоке любви, который оливал всякого, приходившего к о. Амвросию, была такая сила, что чувствовалась без слов, без действий»<sup>46</sup>. Эта любовь в Амвросии была делом его жизни, но не предметом его постоянного слова и речи, как у Зосимы. Как в книге Исаака Сирина, «любви милующей» посвящена лишь одна глава в множестве остальных глав, посвященных памяти смерти, страху божию, борьбе со страстями и другим аскетическим темам, — совершенно так и в жизни, и учении Амвросия, в его беседах и наставлениях, — место «любви» было в ряду других чаемых достижений духовного пути и труда,

---

<sup>46</sup> Четвериков, 195.

и глава, ей посвященная, не закрывала для о. Амвросия других глав, не менее для него важных. О. Амвросий сложнее, многограннее, глубже Зосимы, — настолько же сложнее, насколько и вся книга Исаака Сирина сложнее отдельной главы о любви.

Леонтьев был прав, когда писал Розанову: «о. Амвросий по натуре и по уму склада более практического, чем созерцательного. „Практического“, разумеется, не в каком-нибудь мелком смысле, а в самом высоком и широком. В том смысле, например, — в каком и Евангельское учение можно назвать в высшей степени практическим. И любовь, и жестокие угрозы, и высокие идеалы отречения и снисхождения к кающимся грешникам. Прибавлю еще: он скорее весел и шутив, чем угрюм и серьезен, — весьма тверд и строг иногда, но чрезвычайно благотворителен, жалостлив и добр» (Р<усский> В<естник>. VI, 423).

Достоевский, по Леонтьеву, «говорить Зосиму заставил совершенно не то, что говорит Амвросий, и не в том стиле, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия прежде всего строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы (устаами которого говорит сам Фед<ор>Мих<айлович>) — прежде всего мораль, „любовь“, „любовь“ и т. д., ну, а мистика очень слаба».

Зосима однотоннее, беднее оттенками Амвросия. Зосима весь выдержан в тональности умиления и любви милующей. Он нигде и никогда не говорит о страшном, темном и злом в бытии и о путях преодоления этого зла. Он не учит Иисусовой молитве, как пути к этому преодолению. Его взор, слово, мысль — вложены всецело в Любовь. Для Зосимы нет Апокалипсиса и его ужаса. Он весь — в одноголосой, сладкой, даже сладчайшей, теме любви, но эта тема — одноголоса, а одноголосие беднее многоголосия и не может обнять мирового многоголосия. И там, где у Зосимы мелодия в один голос, у Амвросия сложная контрапунктическая тема. Именно потому, что в Зосиме все время слышится одна только мелодия — в один голос — он от этого, с своей мелодией представляется многим ошибкою, отвлечением, надуманностью. Про него нельзя повторить того, что Поселянин сказал про Амвросия: «Он представляет замечательное совпадение сурового подвижничества с постоянною веселостью нрава, остроумные речи, меткое замечание, рифмы, художественные выражения так и лились у него одно за другим. В шутивном слове он часто высказывал глубокие мысли»<sup>47</sup>. Великий знаток всякой сложности, К. Н. Леонтьев особенно

<sup>47</sup> «Нива», 1892, № 8.

подчеркивает жизненную сложность ст. Амвросия, — с упрямым указанием, что Амвросий — не мыслитель и созерцатель, а человек деятельной жизни в ее величайшем смысле и значении.

«Одноголосие» образа старца Зосимы увеличивается еще потому, что Достоевский, в значительной его части, как бы изъясил этот образ из романа. «Житие» и «Учение», в которых полнее всего обрисовывается Зосима, где, по автору, дан центр его личности и мышления, особенно ярко подчеркнули и выявили это одноголосие. Они не связаны с романом непосредственно и тесно; это самостоятельные его области; в них одноголосая мелодия Зосимы не переплетается вовсе с пестрым и шумным, контрапунктическим ведением, многоголосием романа, и потому звучит еще отдельно, независимее и беднее, еще полнее выявляя несколько однообразную природу своего одноголосия. Они столь значительны — составляя вместе с примыкающей к ним маленькой главой «Старец Зосима и его гости» целую книгу романа, — что подавляют те немногие главы, где Зосима действует и где его одноголосие вплетено в многоголосый роман. Благодаря этому образ Зосимы ускользает из действия романа и остается несколько в стороне, что еще более подчеркивает однообразие его мелодии — тональность умиления и его одноголосая, отдельная тема любви и умиления недостаточно богата и сложна сравнительно с контрапунктически проведенными темами Ивана, Димитрия, Грушеньки и других. Поэтому прав В.В.Розанов, говоря: «Положительный образ старца, которого Достоевский хотел вывести в своем романе, не мог стать в нем центральным лицом, как он первоначально думал это сделать — установившийся и неподвижный, этот образ мог быть очерчен, но его нельзя было ввести в движение передаваемых событий». Мы можем теперь установить, что дали Достоевскому для образа Зосимы его оптинские, жизненные и литературные источники.

Те главы, посвященные Зосиме, где полнее всего проявлено его одноголосие — «житие», «учение», разговор о церкви и государстве, почти не опираются на оптинские источники. Их источниками служат первоначальные домыслы и построения Достоевским положительного образа, выразившиеся в работе над Тихоном, — его религиозно- и историко-философские идеи, выраженные им в «Дневнике писателя» и полнее всего в Пушкинской речи, и, быть может, некоторые другие, не выясненные вовсе влияния, вроде предположительного влияния Сведенборга. Наоборот, те главы и эпизоды романа, в которых одноголосие Зосимы вплетено в многоголосие романа, в которых

Зосима является лицом действующим, а не повествующим или размышляющим, все основаны на жизненном и литературном материале, почерпнутом из Оптиной пустыни, — и, частично, из «Сказаний» инока Парфения. Но так как с этими именно эпизодами связано действительно динамическое место Зосимы в романе и внешнее оформление его образа, то необходимо признать, что оптинские источники имеют важное значение в ряду других, послуживших к созданию образа Зосимы: на них именно, на материале, ими данным, покоится жизненность образа Зосимы. Первой причиной этой жизненности является непосредственное, внешнее и внутреннее, жизненное знакомство Достоевского с Оптиной и Амвросием. В живом глубоком опыте этого знакомства, вызванном личным потрясением, Достоевский почерпнул все жизненное и живое, что придало единство и дало возможность жить столь сложному и пестрому, по своим источникам, образу, как образ Зосимы. Амвросий не влез в Зосиму Достоевского, как представлялось многим, но Амвросий многими чертами своей личности, дела и быта — дал жизнь Зосиме.

Достоевский был совершенно прав и точен, делая признание: «когда я писал Зосиму, я имел в виду Амвросия», — не писал Амвросия, а «имел в виду Амвросия». К этому можно добавить: только там, где писатель не упускал из виду Амвросия, только там Зосима вполне жизнен и реален.

Соединительным звеном между двумя контрастными фигурами старца Зосимы и монаха Ферапонта служит у Достоевского мельком очерченная, но характерная, четко заостренная фигурка юркого «обдорского инока», который принимает видное участие в смуте, возникшей после смерти старца. Два эпизода, связанные с «обдорским иноком», Достоевский основал на странице из рассказа инока Парфения о пребывании его в Оптиной пустыни. Страницы эти Достоевский мог возобновить в своей памяти по «Жизнеописанию старца Леонида», где они напечатаны на стр. 140 и 141:

«— Как же вы дерзаете делать такие дела? спросил вдруг монах, внушительно и тожественно указывая на Lise. Он намекал на ее „исцеление“». — «Об этом, конечно, говорить еще рано... Но если что и было, то ничьей силой, кроме как Божьим изволением» (66).

Вопрос обдорского инока Зосиме и ответ Зосимы — вариация подлинного вопроса инока Парфения и ответ ст. Леонида: «На другой

день я паки пришел к нему, и он паки принял меня с любовью и много со мной беседовал; потом пришли вчерашние женщины, и больная была с ними, но уже не больная, а совершенно здоровая: они пришли благодарить старца. Видевши сие, я удивился, и сказал старцу: „Отче святыи, как вы дерзаете творить такие дела? Вы славою человеческою можете погубить все свои труды и подвиги“. Он же в ответ сказал мне: „отец афонский! Я сие сотворил не своею властью, но это сделалось по вере приходящих, и действовала благодать Святого Духа, данная мне при рукоположении, а сам я человек грешный“. Слышавши сие, я весьма воспользовался его благим рассуждением, верою и смирением».

«Когда мы беседовали, привели к нему три женщины, одну больную, ума и рассудка лишившуюся, и все три плакали и просили старца о больной помолиться. Он же надел на себя епитрахиль, положил на главу болящей конец епитрахили и свои руки, и прочитавши молитву, трижды главу больной перекрестил и приказал отвести ее в гостиницу. Сие делал он сидя, а потому он сидел, что уже не мог встать, был болен и доживал последние свои дни».

Другой эпизод относится к посещению монаха Ферапонта обдорским иноком:

«Отец Ферапонт... у дверей келийки на низенькой скамеечке». «Обдорский монашек повергся ниц перед Блаженным и попросил благословения.

— Хочешь, чтоб и я перед тобой, монах, ниц упал? — проговорил отец Ферапонт. — Восстань!» (197).

Эпизод этот случился с самим иноком Парфением и старцем Леонидом:

«Старец же сидит на кровати, и плетет пояс: это было его рукоделие — плести пояски и давать посетителям в благословение. Потом старец возгласил: „А ты, афонский отец, почто пал на колена? или ты хочешь, чтобы и я стал на колена?“ Я устрасился от того, что никогда он меня не видал и не знал, в одежде же я был простой, а назвал меня отцом афонским» (стр. 138).

Позволителен, кажется, домысел: не является ли этот «обдорский инок», «из простого звания, с коротеньким, нерушимым мировоззрением, но верующий и в своем роде упорный» (66), проводящий всю жизнь в странствиях по монастырям, выискивающий там «знамени<й> и чудес», подвигов и подвижников, — не является ли преломленным отражением личности и фигуры самого инока Парфения,

странствователя по монастырям России, Молдавии, Афона и Палестины? Как будто, кроме прямого заимствования указанных двух сцен между «обдорским иноком» и иноком Парфением есть еще общая черта духовного непоседства, некоего религиозного люботпытства, неимения прочного религиозного места. Достоевский, как знаем, не только читал, но и «перечитывал» «Странствия Парфения»; вероятно, знал и дальнейшую судьбу их автора, о чем можно заключить по знакомству его с такими близкими соседними фигурами, как инок Павел Прусский и Голубов; наконец, Достоевский выражал прямое намерение вывести самого инока Парфения в числе действующих лиц «Жизния великого грешника».

Образ монаха Ферапонта контрастен образу Зосимы. Зосима — всегда окружен людьми, а старец Ферапонт — живёт в уединении, он затворник; Зосима — «учитель» (этим словом называют его монахи и он их, что совершенно не соответствует обычной монашеской фразеологии), он поучает день и ночь; Ферапонт — молчальник; Зосима — «не строг к посту», Ферапонт — великий постник; Зосима не придает особого значения телесным подвигам; Ферапонт придает им чрезвычайное значение; Зосима никогда не юродствует, Ферапонт — юродствует часто, почти всегда; Зосима говорит о любви божьей, Ферапонт — о страхе божием; Зосима — учит о молитве, как радости и веселии, Ферапонт — как о труде и подвиге; Зосима — благодетельный подвижник духа, Ферапонт — подвижник внешних дел, не имеющий внутренней свободы, невольник подвига. По внешнему виду Зосима — благообразен, хотя немощен, болезнен и мал ростом; наоборот, Ферапонт был «старик сильный, высокий, держащий себя прямо, с лицом свежим... Несомненно тоже сохранилась в нем еще и значительная сила. Сложения же он был атлетического. Несмотря на столь великие лета его, был он даже и не вполне сед, с весьма еще густыми волосами на голове и бороде. Глаза его были серые, большие, светящиеся, но чрезвычайно вылупившиеся, что даже поражало» (198).

В основу этого портрета положен Достоевским внешний облик оптинского старца Леонида: с внутренним его обликом Ферапонт не имеет ни малейшего сходства. «Старец, — читаем мы в „Жизнеописании ст. Леонида“, — был одарен от природы сложением крепким, силою необычайною: он мог поднимать до 12 пудов. Лицо его... осенялось густыми длинными волосами; под старость они... спускались

гораздо ниже плеч. Глаза небольшие, сероватые, смотрели прямо... Рост его был выше среднего... Он легко носил свое 70-летнее довольно тяжелое тело; никакой сутуловатости и согбенности старческой не видно было...»<sup>48</sup>. Черты юродствования, отличающие Ферапонта, также были свойственны, в известной степени, Леониду. Подобно старцу Леониду, Ферапонт жил в скиту отдельно: Леонид на пасеке, Ферапонт — <<за скитской пасекой», в особой, отдельной келье (196); Жит<ие> стр. 39.

Обдорский инок спрашивает затворника Ферапонта:

«— Правда ли, про вас великая слава идет; даже до отдаленных земель, будто со святым Духом бесперывное общение имеете?»

— Слетает. Бывает.

— Как же слетает? В каком же виде?

— Птицею.

— Святой Дух в виде голубином?

— То Святой Дух, а то Святодух. Святодух иное, тот может и другую птицею снизойти... ино ласточкой, ино щеглом, а ино и синуцею.

— Как же вы узнаете его от синицы?

— Говорит.

— Как же говорит, каким языком?

— Человечьим» (200).

Этот эпизод есть переложение одного места из «Жития старца Леонида»: «В конце двадцатых или тридцатых годов о. Леонид посетил Сафрониеву пустынь. В то время там жил в затворе (в саду) Иеросхимонах Феодосий (которого многие почитали духовным мужем и прозорливцем, так как он предсказал и войну 12-го года, и некоторые другие события. О. Леониду его устройство показалось сомнительным. Побеседовав с затворником, старец спросил его, как он узнает и предсказывает будущее. Затворник отвечал, что Святой Дух ему возвещает будущее, и на вопрос старца, — каким образом возвещает, объяснил, что Дух Святой является ему в виде какого-то голубя и говорит с ним человеческим голосом. О. Леонид, видя, что это явная прелесть вражия, начал предостерегать затворника, что подобным вещам не следует доверять. Но тот оскорбился и с негодованием возразил старцу: „я думал, что ты подобно другим хочешь от меня попользоваться, а ты пришел меня учить!“ О. Леонид удалился, и уезжая из

---

<sup>48</sup> Житие старца Леонида, 83.



обители, сказал настоятелю: „берегите вашего святого затворника, как бы с ним чего не случилось“. Едва о. Леонид доехал до Орла, как узнал там, что Феодосий удавился. Из сего можно заключить, что хотя этот затворник находился в оболещении враждем, но милость божия сперва не совсем от него отступала. Когда же он отвергнул благожелательное предостережение мудрого и опытного старца, то за сие Господь оставил его, и он погиб такою несчастною смертью. (стр. 56).

Основным прототипом Ферапонта, — как представителя сурового монашества внешних дел и как непримиримого противника старчества вообще и старца Зосимы в частности, послужил Достоевскому, несомненно, оптинский скитский схимник Вассиан, живший при первом оптинском старце Леониде. Гонения, которые терпит Зосима за старчество, имели место в действительности при старце Леониде, главою противников которого был Вассиан. К этим гонениям, к обвинению старца за нарушение таинства исповеди, за широкое общение с народом и в особенности с «бабами», за введение новшеств в монастыре в древний строй — Достоевский возвращается в разных местах романа, мы останавливались на них не раз, и больше касаться их не будем. В Оптиной пустыни, во времена Амвросия, известного Достоевскому лично, ничего похожего не было: строй старчества был непоколебим. Всеми этими тревожениями была, наоборот, преисполнена жизнь в Оптиной пустыни старца Леонида. Достоевский именно из этой эпохи Оптиной (<18>30-е годы) перенес все это в монастырь старца Зосимы. Но как он мог это сделать? «Житие старца Леонида» дало ему основной факт таких гонений — борьбы монашества внешнего, законнического, так сказать, с монашеством внутренним, благодатно-свободным. Целых две главы этих «Жизнеописаний» посвящены гонениям на старчество (стр. 37–53 и 114–137). Это «жизнеописание» дало Достоевскому и указание на центральную фигуру в стане врагов старчества.

«Некоторые из недовольных братьев выходили из обители, новых учеников старца все прибывало, и влияние его в Оптиной пустыни более и более укреплялось. — Но все еще оставалась часть иноков, которые таили в себе недовольство против старца и не могли смотреть на дела о. Леонида спокойными глазами. И вот началось для старца новое искушение.

Скитский инок о. В<ассиа>н подвигнулся мнимую ревностью против о. Леонида за то, что много народа ходило к нему, и неоднократно писал к преосвященному доношения, представляя это много-

людное стечение зазорным и нарушающим скитское безмолвие, хотя посетители приходили не прямо в скит, а на пасеку, где была келья о. Леонида, куда и вход был совершенно отдельный, и следовательно, никому от сего помехи не было. Должно впрочем заметить, что этот инок, восставший против о. Леонида, действовал так по наущению нерасположенных к настоятелю и старцу братий, которые, пользуясь его простотою, употребляли его, как орудие для своих тайных целей. Все почти эти братия впоследствии не могли найти покоя в Оптиной пустыни, и разбрелись по разным монастырям, а некоторые из них имели тяжкую кончину» (стр. 39).

Нужно считать несомненным, что в руках Достоевского был и другой источник создания Ферапонта — «Историческое описание Оптинского скита», составленное И. Л., и отсюда Достоевский извлек такие сведения о Вассиане — безотносительно к его участи, — которые прямо положил в основу образа своего Ферапонта. В связи со сведениями отсюда и выше приведенным отрывком из жизнеописания Леонида стоит место у Достоевского, где впервые говорится о Ферапонте: «Из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца — (как это было и с Леонидом), — ненавистники и завистники его, но их становилось уже мало, и они молчали, хотя было в их числе несколько весьма знаменитых и важных в монастыре лиц, как, например, один из древнейших иноков, великий молчальник и необычайный постник» (35). «Престарелый монах и великий постник и молчальник» — отзыв этот у Достоевского всюду сопутствует Ферапону и о постничестве его он говорит подробно (полстраницы 197-й). «Было ему лет 75, если не более» (196). При ст. Леониде схимнику Вассиану было 70–80 лет (Пимен, Воспоминания, 55). В келье Ферапонта «за скитской пасекой» была «просто изба», но «заключала в себе чрезвычайно много образов» (197). В келии схимника Вассиана, на пасеке, не было ничего, кроме окон (Описание Оптинского скита, 83). Роста Вассиан был высокого и крепкого телосложения. Такова же была наружность Ферапонта. Вассиан был характера строптивного и в обхождении был груб (Пимен, 55). Вассиан «носил на теле своем вериги, пищу всегда употреблял постную», а в некоторые дни совсем оставался без пищи; келейным правилом занимался почти непрерывно, прочитывая ежедневно псалтырь и акафисты, со многими поклонами (И. Л. Описание скита, 83). Эти черты крайнего внешнего подвижничества Вассиана Достоевский усвоил Ферапону.

Например, приведенное место о непрерывном занятии келейным правилом прямо параллельно месту у Достоевского: «он простаивал иногда весь день на молитве, не вставая с колен и не озираясь» (197).

Но печатные источники, очевидно, не покрывают все то, что Достоевский говорит о Ферапонте и его участии в гонении на старчество. Достоевский несомненно знал больше о личности Вассиана и о ходе борьбы против старчества, шедшей в Оптиной Пустыни в <18>30-ых годах. Оптинские и другие печатные источники, бывшие в наличии в <18>70-ых гг., отзываются об этой борьбе с большою осторожностью и краткостью. У Достоевского же сведения подробны и детальны.

Ферапонт, высокого роста и атлетического сложения, — читаем мы, — «со всеми был краток и отрывист, странен и всегда почти груб» (197). Об этой характерной для образа Ферапонта черте мы могли бы предположить, что она придана ему просто для контраста с Зосимой. Но нет, Вассиан, действительно, «был уже преклонных лет, характера строптивого и в обхождении очень суров, роста был высокого и крепкого телосложения»; он имел многие «странности»<sup>49</sup>. Это пишет о нем архимандрит Пимен в своих «Воспоминаниях» (стр. 55), Достоевский знал эту черту Вассиана, о которой не говорят его печатные оптинские источники.

Вот что мы читаем о Вассиане в книге «Первый великий оптинский старец Леонид»: «Но все еще оставалась в монастыре часть монахов, которые таили в сердцах своих недовольство против старца и не могли смотреть на дело его спокойными глазами. Один из таких недовольных был скитский схимник о. Вассиан. По происхождению он был из крепостных крестьян некоей помещицы, по фамилии Филатьевой, в имении которой был старостою, но по времени вдовым отпущен с дочерью на волю; а затем монах и схимонах, скитский старожил. Был он человек малограмотный, читать псалтырь мог, а писать не умел. В отношении же жизни духовной его иначе нельзя обрисовать, как назвав, по монастырскому выражению, монахом внешним. В скиту он проводил самую суровую жизнь. В пищу употреблял (может быть, не всегда) пареную траву — снить, которая, простоявши у него несколько дней в горшке, протухала, обратившись в совер-

---

<sup>49</sup> Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше. Изд<ание> Общ<ества> Ист<ории> и Древн<остей> Россий<ских>. М., 1877 г., стр. 55–56.

щенный навоз. Вспоминал о сем один монастырский монах, современник о. Вассиана, хлебник о. Иван: „Приду, бывало, навестить о. Вассиана, а он и начнет угощать меня протухлой сниткой. Вынет из горшка травинку и скажет: „ну-ка, рабе Божий, на-ка покушай“. — Я возьму в рот, пожую, пожую, но проглотить никак не могу, так и выплону. — „Плох же ты, рабе Божий“, — заметил о. Вассиан. Сам же он, бывало, свободно ее кушает. Кроме сего ежегодно он первую и последнюю седмицу великого поста проводил совсем без пищи. А два раза в жизни — поревновал провести без пищи по 40 дней. Спал, где придется, иногда на голой земле. Конечно, все это хорошо, но только должно заметить, что подвиги эти — внешние; а есть еще внутренние, несравненно более важные иноческие подвиги, именно: заботливость об очищении сердца от страстей бесчестия, скрытой гордости, тонкого тщеславия, гнева, памятозlobия, осуждения ближних и проч. Насколько о. Вассиан преуспевал в них, мы судить не можем. По крайней мере известно, что старец Леонид не одобрял его подвижничества. Так, он в 1836 г. писал о нем своим духовным детям: „А об В<ас-сиа>не пусть думают, как кому угодно, и ублажают его высокое жительство; но мы к оному веры не имамы и не желаем, дабы кто следовал таковой его высоте, не приносящей плода. От плод бо их, сказано, познаете их. А плод духовный есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание и прочее. Сожалая о нем, желаем придти в познание истины“.

Что о. Вассиан полагал дело спасения более во внешности, могут подтверждать еще такие случаи. Придавал он своей схиме, или, верное сказать, схимническому облачению, такое важное значение, что, обращаясь к какому-либо из близко знакомых монахов и указывая на свою схиму, имел обыкновение так говорить: „трепещут схимы бесы, трепещут рабе Божий“. Вместе с тем он занят был мыслью, что будто он основал скит, так как он, по летам и по поступлению в обитель был старше других, полагавших начало скиту, и вместе с ними много трудился при очистке места для скита от вековых деревьев, вырезая их и вырывая корни собственными руками» (стр. 190).

Страница эта представляет совершенную аналогию — до мелочей, до деталей, — изображению Ферапонта, какое дано Достоевским, а отзыв о Вассиане старца Леонида заключает в себе все, что мог бы старец Зосима сказать против подвижничества Ферапонта. Страница эта представляется самым прямым источником Достоевского, а между тем — именно как страница печатной книги — она

не могла быть таким источником: она взята мною из оптинского издания 1917 года, первого издания обширной биографии ст. Леонида, составленной арх. Агапитом. Совершенно несомненно, что Достоевский знал все, что заключено в этой странице, но не с печатного ее текста, а из изустной передачи того, что в ней заключается, теми самыми лицами, от которых почерпнул свои сведения и арх. Агапит.

Всем, конечно, памятна сцена, когда, по смерти старца Зосимы и при обнаружившемся «тлетворном духе» от его тела, Ферапонт появляется внезапно в келье, где стоит гроб, с прахом ст. Зосимы, и начинает изгонять бесов. Для Ферапонта старец Зосима и его ученики, вводители новшеств, — разаводчики чертовщины: «притек здешних ваших гостей изгонять, чертей поганых. Смотрю, много ль их без меня накопили... Покойник-то ваш чертей отвергал... Вот они и развелись у вас, как пауки по углам» (397).

Припомним и еще два-три места соседних в речи и мысли Ферапонта:

«Ученые вы!.. От большого разума вознеслись над моим ничтожеством! Притек я сюда малограмотен, а здесь что и знал, забыл... Над ним завтра „Помощника и Покровителя“ станут петь — канон преславный, а надо мной, когда подохну, всего-то лишь „Как житейская сладость“ — стихирчик малый, — проговорил он слезно и сожалеательно» (398).

Полная внутренняя, а частично, и внешняя параллель этому месту имеется в книге архим. Агапита, вышедшей в 1917 г.: <<>О. Вассиану, как было известно, очень не нравилось, что к старцу о. Леониду приходило много народа не только из монашествующих обоего пола, но и из мирских лиц также обоего пола. Прибытие старца с учениками в скит представлялось о. Вассиану наплывом нечистой силы, а старца Леонида и его учеников он не иначе называл, как по имени „Лянидовщина“. В сильном расстройстве он так иногда жаловался окружавшим его: „Я-вот и скит заводил, а меня-то и знать никто не хочет, а у него-то ишь сколько народу-то! Да вишь это... колдовство. Я эту арын<sup>50</sup> „Лянидовщину“ разгоню“. — Так, думается, говорил о. Вассиан, надеясь в сем деле более на помощь киевского митрополита Филарета. Притихшие было на время нерасположенные к старцу, а вместе и к о. настоятелю Моисею, братья воспользовались этою

<sup>50</sup> Корень сего слова, как и слова арясина, есть арь. Для соображения см. примечание в VIII главе <Прим. Архим. Агапита.>

слабую стороною и простоватостью о. Вассиана и решились иметь его в своих руках, как орудие для выполнения своих тайных замыслов. В числе этих нерасположенных был и вышеупомянутый г. Брюзгин и некоторые подначальные священнослужители, присылавшиеся консисторией в Оптину Пустынь для исправления» (стр. 193).

И эта параллель была возможна для Достоевского не со страниц книги, а из устного сказания, которое он мог слышать в Оптиной пустыни. Нужно отметить, что самый язык, которым говорит в этом отрывке Вассиан, есть язык Ферапонта: грубый, отрывистый, корявый и вместе совершенно простонародный, и отлично выдержанный по отношению к лицу и среде.

Среди врагов и противников старца Леонида и влиятельных гонителей старчества выделялся козельский миллионер Д.В.Брюзгин. Он был жертвователем и благотворителем Оптиной пустыни, и поэтому пользовался «большим почтением» начальствующих лиц монастыря. Но по личной причине Брюзгин перешел на сторону гонителей старца Леонида, стал противником старчества, присоединившись к тем, кто утверждали, что старчество разрушает таинство исповеди и есть опасное новшество.<sup>51</sup> Он участвовал в доносах архиерею на ст. Леонида. Этот образ гонителя из благотворителей и мирских особ, о котором Достоевский мог узнать только лишь из изустных сообщений оптинцев, изображен в «Братьях Карамазовых» в сцене у игумена, когда Федор Павлович Карамазов обличает старчество, как нововведение и нарушение исповеди. Ф.П.Карамазов, подобно Брюзгину, — жертвователь: он внес 1000 р. в монастырь, при поселении в нем Алеши. Как лицо, благотворившее монастырю, он и был с особым почетом принят старцем и был приглашен на праздничный обед к игумену.

«Отцы святые, я вами возмущен, — обличает Ф.П. игумена и монахов. — Исповедь есть великое таинство, перед которым и я благоговею и готов повергнуться ниц, а тут вдруг там в келье все на коленках и исповедуются вслух. Разве вслух позволено исповедываться? Святыми отцами установлено исповедание на ухо, тогда только исповедь ваша будет таинством, и это издревле... Нет, отцы, с вами тут, пожалуй, в хлыстовщину втянешься. Я при первом же случае напишу в синод...»

К этой речи Достоевский дает пояснение: «Были злые сплетни, достигшие даже до архиерея, что будто слишком уважаются старцы,

---

<sup>51</sup> Агапит, стр. 100–101, 194.

в ущерб даже сану игуменскому, и что между прочим будто бы старцы злоупотребляют Таинством исповеди и пр. и пр.» (106–107).

Ф. П. грозит монастырю: «Ни тысячи, ни ста рублей, ни ста копеек, ничего от меня не получите!»

По местному козельскому преданию, прототипом Ф. П. Карамазова вообще послужил Брюзгин; так это или нет, но несомненно, что прототипом Ф. П. Карамазова в этом эпизоде является, действительно, Брюзгин. Участие Брюзгина в гонении на старцев могло быть известно Достоевскому также только из изустных рассказов, слышанных им в Оптиной.

Рассмотренный материал с несомненностью показывает, что у Достоевского были не только печатные, но и изустные оптинские источники. Из Оптинской пустыни, как видно, Достоевский получил не только впечатления, лично им вынесенные из общения его с о. Амвросием, которое было <...>, как душевное его дело, но запаса материала и для изображения самого скита Зосимы и его насельников, специально для того собранным. И нужно сказать, что материалы были так яркие, что их оказалось достаточно для построения такого совершенного в художественном отношении, такого внутренне и внешне законченного и жизненно-правдивого образа, каков образ Ферапонта. Русская критика мало или почти совсем не останавливалась на нем, но в истории художественного воссоздания русского монастыря этот образ займет одно из первых мест по удаче исполнения и верности изображения. Недаром такой знаток русского монастыря и вместе такой тонкий критик, как К. Н. Леонтьев, не усомнился признать действительную жизненную и художественную правду этого лица. И, думается, мы можем указать одну из причин этого: в основу изображения Ферапонта Достоевским положено действительное наблюдение и изучение, и весь образ создан в пределах материала, даваемого этим наблюдением и изучением. Он по существу целен и самодовлеющ, чего нельзя сказать об образе Зосимы. В изображении лица, столь далекого от сердца и мысли Достоевского, писателя, — как это часто бывает в искусстве, — ждала гораздо большая художественная удача, чем в изображении лица, столь давно и пламенно сочувственного и близкого мысли и сердцу Достоевского.

*Подготовка текста  
А. И. Резниченко*

Анна Резниченко

## «МОНАСТЫРЬ СТАРЦА ЗОСИМЫ» СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА

**К вопросу о творческой истории,  
или Дурылин, ГАХН и Оптиная пустынь:  
портрет на фоне пейзажа**

На первый взгляд кажется, что Достоевский — совершенно не герой Дурылина. Официальная библиография последнего (первая ее редакция, составленная Верой Дмитриевной Кузьминой, увидела свет в 1955 г. в сокращенном виде, а вторая, подготовленная Ольгой Николаевной Сетницкой к 1975 г., так и не увидела света)<sup>1</sup>, насчитывает только одну позицию, где имя выдающегося русского мыслителя и романиста упоминается напрямую: это статья «Об одном символе у Достоевского», вышедшая в известном не только достоевистам ГАХНовском сборнике «Достоевский» 1928 г<sup>2</sup>. Не лучше дело обстоит и с современными дурылиноведческими исследованиями. Так, в только что вышедшей и в целом превосходной монографии о Дурылине

---

© А.И.Резниченко, 2020

<sup>1</sup> См.: *Кузьмина В.Д.* С.Н.Дурылин: Краткий очерк научной деятельности // Сообщения Института истории искусств. М., 1955. Сб. 6. (Театр). С. 105–109. Библиогр. — С. 110–118; *Дурылин С.Н., Кузьмина В.Д.* Список работ С.Н.Дурылина с 1906 по 1954 год. — Машинопись с рукописной правкой автора, И.А.Комиссаровой, А.А.Виноградовой, В.Д.Кузьминой и неустановленного лица // Музейное объединение «Музеи наукограда Королёв», отдел «Мемориальный Дом-музей С.Н.Дурылина». Коллекция «Мемориальный архив» (далее — МА МДМД МОК). Фонд С.Н.Дурылина. КП–614/10. — 76 лл.; *Сетницкая О.Н.* С.Н.Дурылин: Библиография // МА МДМД МОК. Фонд С.Н.Дурылина. КП–614/11. — 135 лл.

<sup>2</sup> *Дурылин С.Н.* Об одном символе у Достоевского: Опыт тематического обзора // Достоевский: Труды Гос. акад. худож. наук. Лит. секция. М., 1928. Вып. 3. С. 163–198 (в конце текста подпись: *Сергей Дурылин*) [Републикация: Дурылин С.Н. Об одном символе у Достоевского: Опыт тематического обзора // *Дурылин С.Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост., вступит. статья и коммент. А.И.Резниченко и Т.Н.Резвых. СПб., 2014. С. 776–803]. Материалы и наброски к докладу. — РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 2. Ед. хр. 201.



И. В. Мотеюнайте замечает: «Интересы Дурылина в области истории литературы включали в себя классику XIX в. и, в силу связей молодости, поэзию Серебряного века. Среди объектов его исследований А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь, А. Н. Островский, Н. С. Лесков, Ф. И. Тютчев, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. М. Гаршин, М. А. Волошин, Б. Л. Пастернак и др. Наиболее устойчивым было его внимание к Лермонтову и Лескову»<sup>3</sup>. И это перечисление среди других, через запятую только подчеркивает, казалось бы, внешне-проходной характер Достоевского для Дурылина (хотя И. В. Мотеюнайте справедливо пишет о влиянии Достоевского на дурылинскую прозу).<sup>4</sup>

Однако, если обратить внимание не на «внешнего», а на «внутреннего» Дурылина, картина будет иной: когда мы открываем, к примеру, именную указатель к сборнику «В своем углу»<sup>5</sup>, становится понятно, что, по крайней мере в 1920-е гг., Достоевский для Дурылина — одна из наиболее часто упоминаемых фигур, наряду с Тютчевым, Пушкиным, Гоголем, Лесковым; по частотности употребления его опережают только имена Лермонтова, Леонтьева и Розанова. С Достоевским связана ключевая метафора Дурылина в этот период — метафора заката, косых заходящих лучей солнца, которая трактуется то как закат культуры, то как закат Европы (не забудем интерес к Шпенглеру в послереволюционной Москве; экземпляр первого тома «Заката Европы», вышедшего в 1923 г. с предисловием А. Деборина, с многочисленными карандашными пометами и владельческим автографом Дурылина сохранился в его личной библиотеке), то как онтологический и антропологический символ. Итак, Достоевский важен для Дурылина.

<sup>3</sup> Мотеюнайте И. В. Сергей Николаевич Дурылин — исследователь русской литературы. М., 2020. С. 10. Заметим, что именно Лескову и Лермонтову у Дурылина (но не Достоевскому!) посвящены серьезные исследования, появившиеся в последнее время: Телегина С. М. С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199; Непомнящих Н. А. 1) Фигура Лескова в рефлексии Дурылина: «писатель-воспоминатель» // Сюжетология и сюжетография. 2020. № 1. С. 104–116; 2) «Повесть русской веры»: лесковская традиция в прозе С. Н. Дурылина // Русско-византийский вестник. 2021. № 1 (4).

<sup>4</sup> Мотеюнайте И. В. Сергей Николаевич Дурылин — исследователь русской литературы. С. 168.

<sup>5</sup> См.: Дурылин С. Н. В своем углу / Сост. и прим. В. Н. Тороповой, предисл. Г. Е. Померанцевой. М., 2006. С. 863–878.

Этот парадокс несовпадения «внутреннего» и «внешнего» заставляет нас пристальнее посмотреть на работы Дурылина, посвященные Достоевскому. По времени написания они совпадают с кратким периодом работы Дурылина в Государственной академии художественных наук и, в частности, в Комиссии по изучению творчества Достоевского Литературной секции ГАХН, в подавляющем большинстве представляя собой тексты докладов на заседаниях Комиссии. И хронологически, и идейно с комплексом ГАХНовских докладов о Достоевском связана небольшая монография «Монастырь старца Зосимы: (К вопросу о творческой истории I, II и VI книг „Братьев Карамазовых“ Достоевского)», которую мы с радостью впервые представляем читателю. Так же как делаем и некоторые шаги на пути воссоздания ее творческой истории.

\*\*\*

Деятельность Государственной академии художественных наук (1921–1931, с 1921 по 1925 — РАХН) в настоящее время хорошо исследована и документирована<sup>6</sup>, как и деятельность Дурылина в рамках этой организации.<sup>7</sup> Удостоверение ГАХН, выданное Дурылину 24 ноября 1927 г., сообщало:

«Настоящим Государственная Академия Художественных Наук удостоверяет, что Сергей Николаевич Дурылин состоит научным сотрудником Академии по социологическому Отделению с 5 июня 1925 г. Работа его в Академии за время 1925–27 г. выразилась в чтении научных докладов и участии в научной работе Отделений, Секций и Комиссий Академии, собирании библиографического материала

---

<sup>6</sup> Упомяну лишь наиболее значительную публикацию последних лет: фундаментальный двухтомник «Искусство как язык — языки искусства» (Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. М., 2017. Т. 1: Исследования / Под ред. Н.С.Плотникова, Н.П.Подземской; Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. М., 2017. Т. 2: Публикации / Под ред. Н.С.Плотникова; Н.П.Подземской при участии Ю.Н.Якименко.

<sup>7</sup> Предварительная работа по прояснению участия С.Н.Дурылина в ГАХН проделана мной; см.: Резниченко А.И. 1) О смыслах имен. М., 2012. С. 363–365; 2) Работы 1920-х годов. Комментарии // Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост., вступит. статья и коммент. А.И.Резниченко и Т.Н.Резвых. СПб., 2014. С. 875–877 (разумеется, эти результаты могут и должны быть дополнены и уточнены). Также см.: Мотейунайте И.В. Сергей Николаевич Дурылин — исследователь русской литературы. С. 58–96.

для „Словаря русских художников“, организационной работе по комиссии, изучающей новое русское искусство при Социологическом отделении, устройстве выставок и пр.

Академией была издана работа С.Н. Дурылина „Репин и Гаршин“, в настоящее время находится в печати его же работа „Из семейной хроники Гоголя“ и ряд статей (о Достоевском, художниках живого слова на сцене, русском символизме и пр.). Главнейшими из прочитанных С.Н. Дурылиным в Академии докладов являются: в Социологическом отделении: 2/ХІІ — 26 г. „Художник деревни Максимов“; 27/І — 27 г. „Исторический жанр у передвижников“; 15/ІV — 27 г. „Молодой Гоголь в социальном окружении“; в Литературной секции: 19/Х — 26 г. „Художник живого слова на сцене“; 22/Х — 26 г. „Александр Добролюбов и Вал. Брюсов“; 27/ Х — 26 г. „Пейзаж в романах Достоевского“; 17/ХІІ — 26 г. „К. Леонтьев, как романист и критик“; 24/ІІ — 27 г.: „Гоголь — художник живого слова“; в Физико-Психологическом отделении; 29/ХІ — 26 г. „Природа у Достоевского“; в Философском отделении: 24/ІІ — 27 г. „Эстетическое мировоззрение К. Леонтьева“; в Театральной секции: 15/ІІІ — 27 г. „Артем и Артемьев — артист и художник“<sup>8</sup>.

В целом, за период с февраля 1925 по апрель 1927 г. Дурылин сделал в различных отделениях и секциях ГАХН двадцать один доклад, из них три — в Комиссии по изучению творчества Достоевского: «К. Леонтьев и Лесков о Достоевском» (2 декабря 1925 г.), «Об одном символе у Достоевского» (7 апреля 1926 г.), и, наконец, «Пейзаж у Достоевского» (27 октября 1926 г.)<sup>9</sup>. Как видим, «Зосима...» в этот перечень не входит хронологически. Задача настоящей статьи — показать, в том числе, насколько эта работа продолжает идеи, проработанные на заседаниях Комиссии ГАХН.

<sup>8</sup> Цит. по: *Резниченко А. И.* Работы 1920-х годов. Комментарии. С. 875–876.

<sup>9</sup> Текст доклада под заголовком «Пейзаж в произведениях Достоевского» опубликован А.Б. Галкиным на страницах альманаха «Достоевский и мировая культура»; см.: *Дурылин С.* Пейзаж в произведениях Достоевского // *Достоевский и мировая культура: альманах* / Гл. ред. К.А. Степанян. № 25. М., 2009. С. 473–508, — однако в автографе этого текста стоит другая дата, к сожалению, не отраженная в публикации, месяцем позже: «23–28.11. 1926», и, карандашом, «24. XI среда» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 27. Л. 1). Допустимо предположить, что доклад имел несколько версий (что объясняет доклад от 29 ноября 1926 г. «Природа у Достоевского», упомянутый в процитированном выше Удостоверении, прочитанный в ГАХН, но не в Комиссии по изучению Достоевского).

Сохранившиеся протоколы заседания Комиссии по изучению Достоевского позволяют утверждать, что, начиная с самого первого доклада в Комиссии, Дурылин берется за развитие важнейшей для себя темы, которая будет продолжена и развита в «Зосиме...» — темы Оптиной пустыни, ее насельников и ее посетителей. С 1910-х гг. Оптина для Дурылина — средоточие «Руси», подлинной России «бытия» в противоположность изменчивой, «феноменальной» России «бывания». С 1911 г. Дурылин увлечен Оптиной, о мистическом значении которой, по собственному свидетельству, впервые узнает от члена редакции, а с осени 1913 г. — секретаря книгоиздательства «Мусагет», известного московского библиофила, будущего «эmissара» Оптиной Николая Петровича Киселева. «От души вспоминаю Вас здесь, — писал Дурылин Киселеву, — ведь, *собств<енно>* говоря, Вам обязан я первыми сведениями об Оптиной настоящими. Здесь такая тишина, такая тихость людская и природная, так явно живы Макарий и Амвросий, что всё ласкает, как вернувшегося ребенка, всё встречает, чтобы никогда никому не вернуть»<sup>10</sup>. Оптиной пустыни посвящено одно из лучших дореволюционных эссе Дурылина — «Начальник Тишины» (1916) и «Оптинский дневник» (1918); переписка и личное общение с одним из последних Оптинских старцев о. Анатолием (Потаповым) — источник одного из важнейших духовных влияний на Дурылина. Значение Оптиной как культурно-мистического центра разделяли многие люди дурылинского круга; так, в знаменитом письме «Отстоять Оптину...» от 26 апреля — 9 мая 1919 г. свящ. Павел Флоренский писал упомянутому выше Н.П. Киселеву: «...считаю не только вправе, но и долгом своим высказать пред Вами о деле, которому мы все, уверен, не исключая и Вас, придаем величайшую важность. Сохранение Оптиной пустыни от разгрома нельзя рассматривать, как сохранение одного, хоть и очень хорошего, монастыря <...>. Между тем Оптина есть именно завязь новой культуры. Она есть узел не проектируемый только, а живущий вот уже сотню лет, который на самом деле осуществил ту среду, где воспитывается духовная дисциплина <...>. ...совершенно бесспорно, что духовная культура во всем ее объеме должна идти не мимо Оптиной, а сквозь нее, питаясь от нее, влетая в свое предание и эту нить, непременно и эту, потому что это единственная

---

<sup>10</sup> Письмо-открытка от 22 мая 1913 г. с видом могил о. Макария, о. Амвросия и о. Иосифа Оптинских — ОР РГБ. Ф. 128/III (Н.П.Киселева). К. 18. Ед. хр. 9. Л. 17. С темы Оптиной пустыни начинается переписка Дурылина и Киселева (письмо от 23 декабря 1911 г.).

нить, которая, действительно не прерываясь в плане историческом, низводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духовного преемства»<sup>11</sup>. Увы: нить прервалась. С января 1918 г. по 1927/1928 г. происходит постепенная ликвидация Оптиной, сперва преобразованной в музей «Оптина пустынь»<sup>12</sup>, а затем и вовсе закрытой. В этом контексте понятно обращение Дурьлина к живым свидетелям утрачиваемой святыни, сумевшим сохранить ее образы в образах культуры. Именно поэтому в 1920-е гг. и для «внутреннего», и для «внешнего» Дурьлина так актуальны С. Т. Аксаков, Н. В. Гоголь, славянофильский круг, В. В. Розанов, К. Н. Леонтьев, сохранившие в своем творчестве образ Оптиной. Таким «хранителем образа», его «памятователем» и интерпретатором является для Дурьлина и Достоевский.

Поэтому мы не будем удивлены тому, что на первом же заседании Комиссии по изучению творчества Достоевского Литературной секции ГАХН, где Дурьлин присутствует в качестве докладчика, возникают тема Оптиной пустыни как прообраза монастыря в «Братьях Карамазовых» и тема старца Зосимы (и, соответственно, вопрос о его прототипе). Протокол № 3 заседания Комиссии по изучению Достоевского при литературной секции ГАХН от 2 декабря 1925 года, по счастью, сохранился; ввиду важности этого документа мы приводим его целиком.<sup>13</sup>

«Протокол № 3.

Присутствовали: Г. И. Чулков, С. Н. Дурьлин, Г. Рачинский, П. Перцов, М. А. Петровский, Ф. Ф. Бережков, А. И. Кондратьев и др., всего с приглашенными ... человек.

<sup>11</sup> Отстоять Оптину... Письмо о. Павла Флоренского к Н. П. Киселеву (26.IV — 9.V. 1919. Сергиев Посад) // Вестник РХД. 1981. № 135. С. 94–95.

<sup>12</sup> Об истории музея «Оптина пустынь» см.: Юхименко Е. М. История музея «Оптина пустынь» (1919–1928) и обзор его архива // Письменные источники в собрании Государственного Исторического музея: Материалы по истории культуры и науки в России. М., 1993. С. 75–87. В рамках осуществления музейной деятельности в 1925–1927 гг. была проведена разборка мемориальной библиотеки Оптиной, а также был открыт объект показа «Хибарка старцев», где хранились вещи, книги и документы — свидетели пребывания в Оптиной Гоголя и Достоевского.

<sup>13</sup> РГАЛИ. ф. 941. Оп. 6. Ед. хр. 42. Литературная секция. Подлинные протоколы заседаний комиссии по изучению творчества Достоевского. 26.X. <19>25 — 22.IX. <19>26. Л. 13–15. Авторизованная машинопись. Публикуется впервые. (Л. 10 этой же единицы хранения — «Явочный лист» с подписями присутствующих, — свидетельствует о том, что, помимо филологов-достоевистов и членов Комиссии, на докладе присутствовали люди близкого дурьлинского круга, такие как Е. П. Нестерова и П. П. Перцов).

<Повестка дня: ><sup>14</sup>

1. ЗАСЛУШАН и утвержден протокол заседания от 28-го октября.

2. Заслушан доклад С.Н.Дурылина „К.Леонтьев и Лесков о Достоевском“ (тезисы прилагаются).

3. Прения по докладу Дурылина.

Г.А.РАЧИНСКИЙ<sup>15</sup> отметил богатство материала, даваемое докладом, и интересную его обработку. Особенно интересна попытка по-новому исследовать отношения между писателями. Обычно интересуются отзывами одного большого писателя о другом, надеясь в таком отзыве найти более глубокое проникновение в чужое творчество, чем то, которое доступно толпе.

Однако огромное количество отзывов писатель [так! — А.Р.] о своих коллегах показывает курьезное непонимание чужих произведений и интересно лишь для авторов отзывов. В докладе интересно именно не то, что новое узнаем мы о Достоевском, а то, как выявили себя Леонтьев и Лесков в борьбе с ним.

После знакомства с материалом, использованным в докладе, изменяется точка зрения на статьи Леонтьева о Достоевском. Видно, что Достоевский был близок Леонтьеву, который любил его, „сблизнялся“ им, но старался бороться с ним этим воздействием. После

---

<sup>14</sup> Здесь и далее ломаными скобками (< >) обозначены границы необходимых по смыслу публикаторских вставок.

<sup>15</sup> Григорий Алексеевич Рачинский (1859–1939) — философ, переводчик, религиозный публицист; председатель Московского религиозного общества памяти Вл. Соловьева, редактор книгоиздательства «Путь»; входил в круг авторов книгоиздательства «Мусажет», в 1920-е гг. — сотрудник ГАХН, профессор Высшего Литературно-художественного института им. В.Я. Брюсова. Друг и корреспондент Дурылина. «...Он знал Фета и был друг Вл.С. Соловьева, — вспоминал Дурылин о Г.А.Рачинском. — Был на открытии памятника Пушкину, слышал речи Тургенева и Достоевского, знал Льва Толстого, замечателен был в частной беседе, хорошо вел „прения“ в Соловьевском обществе, обладал удивительной памятью: наизусть, целыми песнями, стансами и страницами „цитовал“ Платона (по-гречески), Данте (по-итальянски), Верлэна (по-французски), Ницше (по-немецки), Мицкевича (по-польски), не говоря уже о Пушкине, Тютчеве, Фете...» (Дурылин С. Комментарий к «Антологии» / Публ., коммент. и вступ. ст. М.Ю. Гоголина и А.И. Резниченко // Книгоиздательство «Мусажет»: История. Мифы. Результаты: Исследования и материалы. М., 2014. С. 378). Библиографические сведения о нем см.: Гучков С. М., Котрелёв Н. В. Рачинский Григорий Алексеевич // Русские писатели. М., 2007. Т. 5. С. 266–269. В 1926 г. Г.А.Рачинский становится адресатом отдельного дурылинского поэтического посвящения.

Оптиной пустыни Леонтьев казнил себя, свой прежний эстетический подход к религии и так же поступал с Достоевским<,> борясь против его „розового“ христианства-грезы. Интересны колебания Леонтьева в отношении к Достоевскому: он хорошо чувствовал трагическую стихию в писателе и вместе упрекал его в „розовом“ эстетическом восприятии христианства. Новые материалы, оглашенные в докладе<,> выявили эти колебания ярче, чем напечатанные статьи Леонтьева о Достоевском. Что касается Достоевского, то Г.А.Рачинского интересует вопрос, каковы были его отношения с другими писателями, помимо Достоевского. Лесков был по характеру угрюмый<,> раздражительный человек<,> и его отношение к Достоевскому вероятнее всего вызвано внешним конфликтом, обидой, раздражением.

А.К.ГОРНОСТАЕВ<sup>16</sup> указывает на несомненную внутреннюю близость К.Леонтьева и Достоевского, но и на существенное различие между ними. В суждениях о русском народе оба высказываются очень близко, но в отзывах Достоевского заметно влияние Фурье, которое было враждебно Леонтьеву. То же в некоторых вопросах религии. Что касается Лескова, то он много мельче других упоминаемых писателей. Кажется сомнительным, что Лесков направил против Достоевского рассказ о даме, искавшей „страдания“. Для Достоевского вовсе не так характерна проповедь страдания<,> и его высказывания по этому вопросу часто совпадают с советами самого Лескова, данными той даме. Что касается вопроса о том, насколько близко сумел Достоевский изобразить в <,>Карамазовых<<> старцев Оптиной пустыни, то этот вопрос еще подлежит исследованию и проверке. О происходившей там борьбе старцев проникли отклики даже в печать, архивы же хранят вероятно богатый материал для обследования этого факта.

<sup>16</sup> Александр Константинович Горский (Горностаев; 1886–1943) — философ (последователь идей Н.Ф.Федорова), поэт, эстетик; после разгрома ГАХН и ареста эмигрировал в Харбин. Интерпретатор идей Достоевского и, в частности, романа «Братья Карамазовы» в духе учения Н.Ф.Федорова. См.: *Горностаев А.К. [Горский А.К.] Рай на земле: К идеологии творчества Ф.М.Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров. Харбин, 1929. О нем см.: Гачева А.Г. Идея литургической поэзии в эстетике и художественной практике А.К.Горского // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М., 2019. С. 448–482.*

А. И. КОНДРАТЬЕВ<sup>17</sup> возвращается к вопросу об изучении отношений между большими писателями-современниками. Часто встречающаяся между ними вражда (напр. Толстой — Тургенев, Тургенев — Достоевский) может иметь три разных основных источника. Во-первых — лично бытовая неприязнь, результат встреч и столкновений в жизни; во-вторых — различие, враждебность в мировоззрении, в-третьих — неприятие чуждого художественного творчества. В докладе не было показано, каково основание вражды трех упомянутых писателей<,> и потому основной вопрос остался недостаточно освещенным.

Ф. Ф. БЕРЕЖКОВ<sup>18</sup> останавливается на том же пункте доклада, как и предшествующий оппонент. Три выше указанные категории в объяснении вражды писателей не исчерпывают всех возможных случаев. Писатели обычно не последовательны в своих отзывах о чужом творчестве. Часто после исключительных похвал дают уничтожающие характеристики, напр. Достоевский об Анне Карениной. Наиболее существенный момент в докладе — это отношение Леонтьева к Пушкинской речи Достоевского. В этой речи только одна сторона Достоевского — тезис, антитезисом к которому служит „Сон смешного человека“. В Достоевском был заключен контраст, примирение которого трудно разглядеть в его творчестве. Отсюда нападки Леонтьева и ожесточенная вражда Лескова, хотя последний величина несоизмеримая с именами Леонтьева и Достоевского. Если „розовое“ христианство и было в Зосиме, то был и контраст ему <—> „древний огонек“, в Федоре Павловиче Карамазове и в подсознательном Ивана, в речах черта.

Сообщение С. Н. Дурылина делает ценный вклад в историю нашей общественности и в изучение творчества Достоевского.

---

<sup>17</sup> Аким Ипатович Кондратьев (1885–1953) — литературовед. С 1916 по 1919 г. прослушал литературно-философский цикл в Московском городском народном университете имени А. Л. Шанявского. Ученый секретарь РАХН (до А. А. Сидорова) и автор обширной статьи о РАХН, опубликованной в печатном органе Академии в 1923 г. (*Кондратьев А. И.* Российская академия художественных наук // *Искусство*–1. 1923. № 1. С. 407–449). Архив А. И. Кондратьева — РГАЛИ. Ф. 2232 (215 ед. хр.).

<sup>18</sup> Федор Федорович Бережков (1888–1943) — философ, психолог, литературовед, педагог. В 1917 г. был назначен на должность приват-доцента Московского университета. В 1920-е — научный сотрудник ГАХН, постоянный участник Комиссии по изучению Достоевского, идеолог создания музея Достоевского в Даровом. Личное дело Ф. Ф. Бережкова в ГАХН — РГАЛИ. Ф. 941 (ГАХН). Оп. 10. Ед. хр. 51.



Г. И. ЧУЛКОВ<sup>19</sup>, благодаря докладчика, указывает, что положительной стороной доклада являются не только превосходно обработанные в исследовательском и информационном плане новые неизданные материалы. Важно отметить то, что анализ этих материалов приводит к восприятию их в другом, новом плане — психологическом и религиозно-философском. Интересно сопоставление рядом таких двух фигур, какими были Достоевский и Леонтьев, и анализ их вражды. Оба — христиане и церковники, но каждый представляет собой особый религиозно-культурный тип — духовно-консервативный (Леонтьев) и пророческий (Достоевский). Они являются и братьями, и врагами в одно время. Достоевский ближе к Православию, от которого отошел Леонтьев, пессимист по существу. Леонтьев в своем мрачном своеобразном позитивизме не мог вполне понять Достоевского. Он грубо истолковал его Пушкинскую речь, как продолжение славянофильства. Символизм Достоевского ему был недоступен; его собственные художественные опыты изобличают его трезвый и позитивный ум.

С. Н. ДУРЫЛИН отвечает оппонентам в порядке их выступления. Г. А. Рачинскому на его вопрос о характере Лескова и его отношениях с другими писателями С. Н. Дурылин сообщает, что Лесков действительно был одинок, вследствие своего неумения общаться с людьми. Его вражда с разными писателями, напр. с Терпигоревым, постоянна. Только перед Толстым он всегда благоговел, и это потому, что он смотрел на него как на великого религиозного учителя. Его расхождение с Достоевским не по существу мировоззрения. У них

<sup>19</sup> Георгий Иванович Чулков (1879–1939) — поэт-символист, писатель, драматург, литературовед, литературный критик. В 1900-е гг. — создатель теории «мистического анархизма», в 1920-е — научный сотрудник ГАХН, председатель заседаний Комиссии по изучению Достоевского. Друг и корреспондент Дурылина. В мемориальной библиотеке Дурылина сохранился том Полного собрания стихотворений Тютчева, подготовленный Г. И. Чулковым (*Тютчев Ф. И.* Полное собрание стихотворений / Ред. и коммент. Георгия Чулкова. М.; Л.: Академия, 1934). Единственная прижизненная публикация Дурылина о Достоевском — несомненно, заслуга Чулкова, что отчасти признавал и сам Дурылин: «...В академии затевается сборник о Достоевском, и Чулков просит мою статью туда, — писал Дурылин П. П. Перцову 7 мая 1926 г., — я скоро засяду ее переделывать: сжимать, литературно-лощить и всячески портить, — с уверенностью, что, всё равно, ей не видать печати: для сборника отведено 6 листов, а статей имеется уже чуть не 10 (и в их числе Шпетта, Гроссмана и т. д.)» (МА МДМД МОК. Фонд П. П. Перцова. КП – 322/1. Л. 1). По иронии судьбы среди авторов сборника 1928 г. «Достоевский» ни Г. Шпета, ни Л. Гроссмана не было.

много общего в <18>70-х годах<.> „Розовое“ христианство Зосимы и проповедь всеобщей любви близка героям Лескова протопопу Туберозову и пр. Есть близость и в быте, и в литературной судьбе обоих писателей. Вражда либеральной критики, подозрительное отношение к этим двум литературным изгоям. И в характере много общего<.> та же мнительность, та же неумелость в житейских делах. И все же общее ожесточенное противоборство, какая-то ревность к общим темам, подозрение в плагиате.

Отвечая А. К. Горностаеву<.> С. Н. Дурылин указывает, что отношение Леонтьева к Зосиме Достоевского было близко отношению, создавшемуся в Оптиной пустыни. Леонтьеву были чужды те первоисточники, которые оказали громадное влияние на Достоевского — Фурье, Жорж Санд, Сведенборг, и позднее Федоров, писатель, который увлекались и Достоевский, и Соловьев.

С Ф. Ф. Бережковым С. Н. Дурылин соглашается в том пункте, что „Сон смешного человека“ и „Пушкинская речь“ две крайние грани мировоззрения Достоевского. Несомненно, что Леонтьев, как никто, ощущал громадное значение Достоевского, хотя и стремился отталкиваться от него. Пушкинская речь именно поразила его своей бедностью, потому что он ждал большего от автора Раскольникова и Кириллова. Он неудовлетворен и почти обижен ею.

Заканчивая свой ответ, докладчик высказывает удовлетворение тем, что намеченные в его докладе проблемы вызвали интерес и сочувственное отношение среди собравшихся.

Председатель  
Секретарь

Георгий Чулков  
В. Нечаева<sup>20</sup>».

Из приведенной выше дискуссии видно, что сам подход Дурылина — рассмотреть не историю взаимовлияний, а историю «вражды», непонимания и конфликта — был достаточно новым и вызвал вопросы не только у людей, достаточно далеких Дурылину (таких, к примеру, как А. И. Кондратьев), но и у старых друзей и единомышленников, таких, как Г. А. Рачинский. Но именно Рачинский проблематизирует тему Оптиной пустыни и оппозицию «Достоевский/Леонтьев»

---

<sup>20</sup> Вера Степановна Нечаева (1895–1979) — выдающийся достоевист. В 1916 г. окончила Высшие женские курсы. Кандидат, затем доктор филологических наук (1938, 1948). Создатель и первый заведующий Музея-квартиры Ф. М. Достоевского в Москве (1928–1940). В 1920-е гг. — бессменный секретарь Комиссии по изучению Достоевского в ГАХН и аспирантка РАНИОН (научный руководитель — П. Н. Сакулин).

как двух разных «свидетелей» Оптиной; а другой «сомыслящий соратник» — А.К.Горностаев-Горский, указывает на направление исследования, лишь, по-видимому, намеченного в докладе: проанализировать архивный источниковый комплекс «борьбы старцев» Оптиной для окончательного прояснения истории Оптиной как места действия, а оптинских старцев — как прототипов героев в «Братьях Карамазовых». И, наконец, Г.И.Чулков, продолжая мысль Рачинского и вводя различие Достоевского и Леонтьева как двух «религиозно-культурных типов» (а не просто «свидетелей»), указывает на Достоевского как символиста (а не «позитивиста», как Леонтьев; примечательно, что Дурылин, убедительно возражая своим оппонентам, ничего не отвечает на замечания Чулкова). Все эти спорные моменты доклада 1925 г., кроме, пожалуй, темы «Достоевский и символизм», которая будет отчетливо поставлена и ярко раскрыта в двух последующих ГАХНовских докладах Дурылина на заседаниях Комиссии по изучению Достоевского, получат свое дальнейшее развитие, дополнительную аргументацию и окончательное разрешение в «Монастыре старца Зосимы...».

Однако сам «Монастырь старца Зосимы» окажется уже «за бортом» ГАХН.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

Статья публикуется впервые по: *Дурылин С.* Монастырь старца Зосимы... — Музейное объединение «Музеи наукограда Королев», отдел «Мемориальный дом-музей С.Н.Дурылина», коллекция «Мемориальный архив» (МА МДМД МОК), КП-258/10. Это двусторонняя машинопись с рукописной правкой автора фиолетовыми чернилами и карандашом (машинописная рукопись, столь характерная для документов дурылинского собрания). На л. 1 рукописи вверху, шариковой ручкой, владельческая (И.А.Комиссаровой-Дурылиной и А.А.Виноградовой) надпись: «№ 20. № 1 (1). Копия» и, карандашом, авторская (С.Н.Дурылина): «2 экз<емпляр>». Шрифт машинки отличается от машинописной копии, хранящейся в РГАЛИ: *Дурылин С.* Монастырь старца Зосимы... — РГАЛИ. Ф. 2980 (С.Н.Дурылина). Оп. 1. Ед. хр. 30 (далее: РГАЛИ). Сопоставление шрифтов и правки позволяет утверждать, что документ из музейной коллекции является более ранним, прижизненным, а вариант РГАЛИ выполнен уже после смерти автора, в 1960-е гг. Публикуемая реконструкция текста осуществлялась по обеим версиям. В обеих версиях встречаются и лакуны, и забавные опечатки (напр., «садомский» вместо «содомский»). Подписи под текстом во всех трех версиях идентичны:

«†С.ДУРЫЛИН.

6–12 февраля с/с. 1928 г. Москва».

Черновая рукопись: РГАЛИ. Ф. 2980 (С.Н.Дурылина). Оп. 1. Ед. хр. 29.

В настоящей публикации сохранены все авторские подчеркивания, а также стилистика и пунктуация автора. Ломаными скобками (< >) обозначены границы необходимых публикаторских конъектур (это касается запятых, кавычек, расшрифровки некоторых имен собственных и проч.). Большая часть цитат из романов «Бесы» и «Братья Карамазовы», использованных С.Н.Дурылиным в тексте работы, приведены не вполне точно. В примечаниях к ним сделаны отсылки к аутентичным текстам по академической публикации Полного собрания сочинений Ф.М.Достоевского в 30 томах. Подстрочные примечания принадлежат С.Н.Дурылину. Затекустовые примечания выполнены публикатором (А.Р.) и носят, в силу необходимости, выборочный характер.

К сожалению, установить, каким именно изданием романов Достоевского пользовался Дурылин при написании своей ГАХНовской тетралогии о Достоевском, достоверно не удалось. В личном собрании Дурылина (коллекция «Мемориальная библиотека» Мемориального Дома-музея С.Н.Дурылина МОК) не сохранилось ни одного экземпляра «Братьев Карамазовых», принадлежавшего Дурылину; лишь разрозненные тома Полного собрания сочинений бесплатного приложения к журналу «Нива» на 1894–1895 гг. (СПб.: изд-во А.Ф.Маркса): Т. 1, ч. 1 («Повести и рассказы» с предисловием В.В.Розанова), Т. 8, ч. 1 («Подросток»), Т. 9, ч. 2 («Дневник писателя» и статьи за 1873 г.), Т. 10, ч. 1 («Дневник писателя» за 1876 г.), а также Т. 9 из Полного собрания сочинений 1906 г. («Дневник писателя» за 1873 г.) и Тт. 7 и 15 (1911 г.) Полного собрания сочинений издательства «Просвещение» («Униженные и оскорбленные» и «Подросток»). Однако присутствие в личной библиотеке Дурылина таких важных изданий, как «Ф.М.Достоевский: Статьи и материалы» под редакцией А.С.Доллинина, да и весь контекст ГАХНовских статей Дурылина о Достоевском, в частности, хорошее знакомство с историей публикации главы «У Тихона», осуществленной близким знакомым Дурылина — В.Л.Комаровичем в 1922 г. (журнал «Былое». 1922. № 18) позволяет предположить, что Дурылин мог пользоваться и авторитетным изданием второй половины 1920-х гг., учитывающим новейшие на тот момент, в том числе и названные, публикации: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. худож. произведений: В 13 т. Л.: ГИЗ, 1926–1930 (Т. 7: Бесы: Роман в 3 ч. Л., 1926; Т. 9–10: Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Т. 1, ч. 1–2; Т. 2, ч. 3–4; Эпилог. Л., 1927). В этом случае в скобках в авторском тексте Дурылиным даны ссылки на страницы одного из указанных изданий. В комментариях к публикации использовалось современное академическое издание романов Достоевского: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

- С. 173. ...*писал ему (25 марта 1870 г.): «Вам одному исповедуюсь ~ в монастыре на покое».* — Как и в случае с другими работами ГАХНовского периода о Достоевском, С.Н.Дурылин пользовался следующим изданием писем и биографических материалов Достоевского: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М.Достоевского. С портретом Ф.М.Достоевского и приложениями. СПб.: Тип. А.С.Суворина, 1883 (Письмо Достоевского к А.Н.Майкову — С. 230–235, 2-я паг.). Цитата воспроизведена не вполне точно (ср.: ПСС. 29<sub>1</sub>; 117–118).
- С. 173. ...*инок Павел Прусский ~ автор известного «Сказания».* — *Архим. Павел Прусский* (Петр Иванович Леднев, 1821–1895) — церковный писатель, архимандрит, настоятель Никольского единоверческого монастыря в Москве. *Константин Ефимович Голубов (Голубев, Чайников;*

- 1842–1889) — ученик и последователь архим. Павла (Леднева), с января 1863 г. — издатель знаменитой газеты старообрядцев-беспоповцев «Истина» (1863–1868), которая, вследствие изменения редакционной политики, стала сначала единоверческим журналом (1868–1886), а затем ежегодником (1887, 1889). С 1870 г. иерей единоверческой церкви, епархиальный миссионер и благочинный единоверческих церквей Псковской епархии. Личность и идеи Голубова сыграли определенную роль в творческой истории «Бесов». *Схиизумен Парфений (Петр Саввич Агеев (Андреев); 1806–1878)* — духовный писатель, миссионер, настоятель Николо-Берлюковской пустыни (1856–1860) и основатель миссионерского Гуслицкого Спасо-Преображенского монастыря (1858–1872). Речь идет о следующем его сочинении: *Парфений (инок)*. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле: Постриженника Святой горы Афонской инока Парфения. 2-е изд., испр.: В 4 ч. М.: Тип. Александра Семена, 1856. О рецепции их взглядов русской интеллигенцией 1840-х — 1870-х гг. см.: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: В 2 т. / Сост. Г. М. Прохорова; Общ. ред. В. В. Нехотина. М., 2006. Т. 2: Духовные движения XVII–XIX вв. Гл. II–III.
- С. 177. «*Но вся эта дошедшая до безобразия сцена ~ бросился вон из комнаты*». — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая «Неуместное собрание». <Глава> VI «Зачем живет такой человек!» Цитата воспроизведена неточно (ср.: *ПСС*. 14; 69–70).
- С. 177. «*Я вчера великому будущему страданию его поклонился ~ что уговоряет этот человек для себя*». — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть вторая. Книга шестая «Русский инок». <Глава> I «Старец Зосима и его гости». Цитата сокращена (ср.: *ПСС*. 14; 259).
- С. 177–178. «— *Оставьте, отец Тихон ~ вышел из кельи*». — *Достоевский Ф. М.* Бесы. Глава девятая «У Тихона» (глава изъята из печатного текста романа). Цитата приведена с неточностями (ср.: *ПСС*. 11; 30).
- С. 178. *...incipit tragedia...* — начинается трагедия (*лат.*). Лакуна восстановлена по машинописи РГАЛИ.
- С. 178. *...«показалось мне нечто страшное! ~ как в сию минуту*». — Соединение двух цитат из (соответственно): *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть вторая. Книга шестая «Русский инок». <Глава> I «Старец Зосима и его гости» и: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Часть третья. Глава девятая «У Тихона» (исключенная из печатного текста романа). Ср.: *ПСС*. 14; 259 и 11; 30.
- С. 179. *...«Сокровище духовное, от мира собираемое» ~ ясны в мыслях «Тихона» и Зосимы о твари и природе*. — «Сокровище духовное, от мира собираемое» — наиболее известное сочинение еп. Тихона Задонского (в миру Тимофея Соколовского; 1724–1783; обретение мощей — 1861), духовного писателя, епископа Воронежского и Елецкого. Суждения Дурьлина полезно сравнить с работами Р. В. Плетнева, увидевшими свет в 1929 и 1933 гг. в Праге, в сборниках под редакцией А. Л. Бема, посвященных Достоевскому; см.: *Плетнев Р.* 1) Земля: (Из работы «Природа в творчестве Достоевского») // О Достоевском: Сб. статей / Под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. [Вып. 1]. С. 153–162; 2) Сердцем мудрые: (О «старцах» у Достоевского) // О Достоевском: Сб. статей / Под ред. А. Л. Бема. Прага, 1933. Вып. 2. С. 73–92 (Соврем. переиздание: Вокруг Достоев-

- ского: В 2 т. М., 2007. Т. 1: О Достоевском: Сборники статей под ред. А.Л.Бема. ПРАГА 1929/1933/1936 / Сост., вступ. ст. и коммент. М.Магидовой. С. 152–158, 251–263).
- С. 179. ...«>в этом мире я знаток, и монастырь русский знаю с детства». — *Достоевский Ф. М.* Письмо к А. Н. Майкову от 25 марта / 6 апреля 1870 г. (ПСС. 29.; 118).
- С. 179. ...*жизнью, раскрываемую в его «житии»*. — «Жизнь» и «житие» — важнейшие антропологические термины С. Н. Дурылина, концептуализированные в 1920-е гг.; соответствуют онтологическому различению «бывание/бытие»: «жизнь» соответствует «быванию», «житие» — «бытию». Об этом подробнее см.: *Визгин В. П.* Дурылин как философ // С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. М., 2010. Кн. I: Исследования / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 14). С. 189–193; *Резниченко А. И.* «Об одном символе»: истоки и параллели. Статья первая. О смыслах имен. С. Н. Дурылин и Вяч. И. Иванов // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 4 (14). С. 33–50.
- С. 179. ...*Зосиме была уделена целая книга романа ~ а все место занято самим Зосимом*. — Речь, несомненно, идет о: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть вторая. Книга шестая «Русский инок». <Глава> II «Из жития в Бозе преставившегося иеросхимонаха старца Зосимы, составлено с собственных слов его Алексеем Федоровичем Карамазовым». См.: ПСС. 14; 260–283.
- С. 180. ...*письмом А. Г. Достоевской от 14/1 1912 г. к В. Е. Троицкому*... — Это письмо находится в дурылинском фонде в РГАПИ: Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1303. [Его публикацию см.: Неизвестный источник о пребывании Достоевского в Оптиной пустыни / Подгот. текстов И. С. Андриановой и Б. Н. Тихомирова; статья и примеч. Б. Н. Тихомирова // Достоевский и мировая культура: петербургский альманах. СПб., 2019. С. 249–261. Представляется труднообъяснимым, что в работе, завершенной в начале 1928 г., Дурылин неоднократно ссылается исключительно на это свидетельство А. Г. Достоевской и даже не упоминает публикацию мемуаров жены писателя, где приведен содержательно очень близкий к тексту ее письма к Троицкому рассказ о пребывании Достоевского в Оптиной пустыни (см.: *Достоевская А. Г.* Воспоминания / Под ред. Л. П. Гроссмана. М.; Л.: Гослитиздат, 1925). — *Ред.*]
- С. 180. ...*писем оптинского старца Анатолия*... — Речь идет о преп. Анатолии Оптинском Старшем (Алексее Моисеевиче Зерцалове; 1824–1894).
- С. 181. ...*ст. Амвросия, старцев ~ другие представители русской литературы*. — Преп. Амвросий Оптинский (Александр Михайлович Гренков; 1812–1891), преп. Леонид Оптинский (Лев Данилович Наголкин; 1768–1841) — оптинские старцы. О значении Оптиной пустыни для самого С. Н. Дурылина см.: *Дурылин С. Н.* Оптинский дневник / Публ. Т. Н. Резвых // Христианство и русская литература / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2016. Сб. 8. С. 305–378; также см.: *Дурылин С. Н.* Троицкие записки / Публ. Анны Резниченко и Татьяны Резвых // Наше наследие. 2016. № 116 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/11609.php> (9.09.2020). Также см.: *Резвых Т. Н.* «Бог даст ли мне Оптину?»: Оптин-

- ский дневник Сергея Дурылина // Христианство и русская литература. Сб. 8. С. 275–305.
- С. 181. ...*К. Н. Леонтьев*. — Острый и не проходящий с 1910-х гг. интерес Дурылина к писателю и мыслителю Константину Николаевичу Леонтьеву (1831–1891) выразился в том числе и в работах ГАХНовского периода; одна из них — доклад «К. Леонтьев и Лесков о Достоевском», прочитанный 2 декабря 1925 г. в Комиссии по изучению Достоевского ГАХН, — напрямую связывает Леонтьева и Достоевского (см. послесловие к настоящей публикации). О границах влияния Леонтьева на Дурылина в период ГАХН см.: *Резвых Т. Н.* Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева. *Дурылин С. Н.* Эстетическое мировоззрение К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 64–144. Также см.: *Резвых Т. Н.* «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа»: (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.
- С. 181. *Л. Гроссман*. «Семинарий по Достоевскому», стр. 68. — Речь идет о важной в достоевистике публикации 1920-х гг., признанной наряду с работами А. С. Долинина классической: *Гроссман Л. П.* Семинарий по Достоевскому: Материалы, библиография и комментарии. М.; Пг., 1922. Здесь, помимо прочего, была опубликована опись библиотеки Ф. М. Достоевского, на которую неоднократно ссылается Дурылин в настоящей статье. В музейном экземпляре чаще используется написание «Гроссман», не исправленное автором. В более поздней машинописи РГАЛИ эта устойчивая ошибка устранена.
- С. 182. ...*неизданном письме своем к В. Е. Троицкому*. — См. выше примеч. к с. 180.
- С. 183. ...*Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский ~ иеросх. Иосифом, келейником от. Амвросия...* — Речь идет о посмертной перепечатке брошюры келейника ст. Амвросия, иеросхим. Иосифа (Ивана Ефимовича Литовкина; 1837–1911): Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев пред «старцами» Оптиной пустыни / [Соч.] Нач. Оптин. скита о. Иосифа. Москва: Унив. тип., 1897.
- С. 183. ...*сохраняется воспоминание о посещении <...> писателем Ф. М. Достоевским*. — Лакуна в цитате в тексте обеих версий. Должно быть: «Среди старожилов нашей обители сохраняется воспоминание о посещении **оной** в 1877 году другим знаменитым нашим писателем Ф. М. Достоевским».
- С. 184. ...«*Вот, что, мать, однажды древний великий святой и пр.*» — Имеется в виду текст: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая «Неуместное собрание». <Глава> III «Верующие бабы» (ПСС. 14; 45–46).
- С. 185–186. ...*скит Зосимы от монастыря отделял ~ не более*. — Монтаж микроцитат из эпизода: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая «Неуместное собрание». <Глава> I «Приехали в монастырь». См.: ПСС. 14; 72.
- С. 188. «*Для высших дамских лиц ~ за ограду*». — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая «Неуместное собрание». <Глава> I «Приехали в монастырь». См.: ПСС. 14; 35.
- С. 191. ...*Ф. <А. Голубинским>*. — Лакуна восстановлена по машинописи РГАЛИ.

- С. 194. «*Были когда-то сплетни ~ и проч., и проч.*» — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая «Неуместное собрание». <Глава> VIII «Скандал». Цитата приведена с сокращением и не вполне точно (ср.: ПСС. 14; 82).
- С. 196. *...оставивший целую статью ~ В. В. Розанов.* — Василий Васильевич Розанов (1856–1919) — философ, публицист, литературный критик. Идеи, личность и стиль В. В. Розанова оказали одно из самых сильных литературных и личных влияний на Дурылина. Переписка между ними опубликована: *Резвых Т. <Н.>, Иванькович Л. <В.>*. «Вы были врач моей тайной боли...»: переписка Василия Розанова и Сергея Дурылина (1914–1918) // История. Научное обозрение OSTKRAFT № 5. М., 2018. С. 5–41. О значении Розанова в судьбе Дурылина в период работы над «Зосимой...» и, в частности, в период ареста 1927 г. см.: *Макаров В. Г.* «...Элемент политически безусловно вредный для советской власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурылина 1922 и 1927 годов). Приложение: Из следственного дела С. Н. Дурылина 1927 года. Протокол допроса от 24 июня 1927 (ЦА ФСБ России) // С. Н. Дурылин и его время. М., 2010. С. 70–74.
- С. 198. *...style c'est l'âme...* — стиль — это душа (*фр.*). Лакуна восстановлена по машинописи РГАЛИ.
- С. 203. <...> — *вот таким образом первоисточник главы «Верующие бабы» с продолжающей ее главой «МалOVERная дама».* — Лакуна в тексте в обоих экземплярах.
- С. 205. *...вперед <к нему> не возвращаться...* — В машинописи РГАЛИ лакуна в цитате предположительно (со знаком вопроса) восполнена так: «вперед <к нему?> не возвращаться». Должно быть: «...вперед **на то же** не возвращаться...»
- С. 206. «*В главе „Верующие бабы“ — пишет А. Г. Достоевская В. Е. Троицкому ~ и пр.*» — См. выше примеч. к с. 180.
- С. 209. *...говорит с Хохлоковой...* — В музейном экземпляре везде используется написание «Хохлокова», не исправленное автором. В более поздней машинописи РГАЛИ эта устойчивая ошибка устранена.
- С. 212. *...основной <фон>...* — Лакуна восстановлена по экземпляру РГАЛИ.
- С. 225. *...которое было <...>, как душевное его дело...* — Лакуна в тексте в обоих экземплярах.