

УДК 821.161.1

## «Последние времена» в публицистике русского политического консерватизма XIX века

**Георгий Сергеевич Прохоров**

Государственный социально-гуманитарный университет,  
Коломна, Россия

Доктор филологических наук, профессор

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы, филологического факультета  
Государственного социально-гуманитарного университета  
140410, г. Коломна Московской обл., ул. Зеленая, д. 30, каб. 408

Тел.: +7 (926) 121-19-87

E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.13

**Аннотация.** В центре статьи – апокалиптика русского консерватизма XIX в., прослеживаемая преимущественно на примере сочинений Константина Леонтьева, Федора Достоевского и митрополита Моисея (Богданова-Платонова-Антипова). За общим признанием движения мира к завершению мы находим контрастное отношение к «последним временам». Для Константина Леонтьева они окрашены в глубочайший пессимизм, поскольку сопровождаются разрушением мира под тяжестью естественных законов и духовной деградации человечества. Апокалиптика Достоевского, наоборот, вполне оптимистична, в ее центре – преобразование мира, возвращение ему и людям исконно задуманного Богом облика. В русскую консервативную публицистику может вплестаться еврейская тема, но интенсивно она присутствует только в варианте Достоевского, составляя ключевой момент юдофобии. Его евреи – носители исключительно земного и исключительно посястороннего политического проекта возрождения своего государства, а потому они противостоят общечеловеческому чаянию мессианских времен, всячески задерживают их наступление, предлагают обывателям различные завлекающие симулякры.

**Ключевые слова:** *«последние времена», русская апокалиптика, евреи, консерватизм, Константин Леонтьев, Федор Достоевский*

[Феклуша:] Последние времена, матушка Марфа Игнатъевна, последние, по всем приметам последние. Еще у вас в городе рай и тишина, а по другим городам так просто содом.  
[1-й горожанин:] Что бы это такое, братец ты мой, тут нарисовано было; довольно затруднительно это понимать.  
[2-й горожанин:] Это геенна огненная <...>.  
[Барыня:] Куда прячешься, глупая! От бога-то не уйдешь! Все в огне гореть будете в неугасимом!

А. Н. Островский. «Гроза»

Оптимизм и очарование прогрессом, характерные для второй половины XIX в., вроде бы не должны были способствовать апокалиптике. Наука достигает все новых высот, технологии улучшают жизнь людей, прогресс мыслится бесконечным. Однако если мы присмотримся к хрестоматийной и выдержанной в стилистике реализма XIX в. драме «Гроза» А. Н. Островского – автора далекого от всякой мистики, то заметим, что действиям героев сопутствуют многочисленные реплики о «последних временах». Они носят иронический характер, приписаны непросвещенным обывателям, но само их множество показывает, насколько разговоры о конце света видятся Островскому характерными для русского горожанина.

Тема последних времен присутствуют широко и отнюдь не только в ироничных репликах пьесы Островского. Например, в русском консерватизме. И тут примечательно: русский консерватизм XIX в. – явление более чем далекое от тех обывателей, которых мы встречаем в «Грозе», да и в других драмах Островского. Русский консерватизм скорее элитистский. Иван Киреевский, отец и братья Аксаковы, Хомяков, Гиляров-Платонов, отец и сын Гильфердинги, Достоевский, Аполлон Григорьев, Леонтьев, Катков и т.д. – люди, получившие прекрасное образование в европейском духе. Свой консерватизм они во многом вывели из европейского романтизма [ср. Степпун 1910, 65–91] и оттуда же вынесли ключевое для себя понятие – *Volksggeist* (народность). А потому вслед за манифестным: «мы должны поклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; поклониться пред правдой народной и признать ее за правду», следует уточнение: «даже и в том ужасном случае,

если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи» [Достоевский 1994, 50]. За внешней иронией обнаруживаем, что принятие «правды народной» – скорее моральный долг, проистекающий не (с)только из веры в народные представления как истинные и более *высокие*, сколько из признания ценности принадлежности к этносу: «Мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими» [Достоевский 1994, 50–51].

Среди «мыслей и образов» простого люда, *почвы*, видное место занимает апокалиптика. Соответственно, консервативная публицистика активно работает с этим концептом. Общее место у публицистов – мир движется к эсхатону, который где-то рядом. При этом непосредственное представление о последних временах разнится в зависимости от склада характера того или иного автора. (Русский консерватизм был скорее зонтичным явлением, так что помимо общих, пришедших с романтизмом констант единой концепции не имел [Фетисенко 2007, 98–114].) Проследим за темой «последних времен» в сочинениях двух эмблематичных и во многом полярных фигур – Федора Достоевского и Константина Леонтьева.

### «Последние времена» в публицистике Леонтьева

Константин Леонтьев – военный врач, дипломатический сотрудник в различных городах Османской империи, писатель и публицист. В 1882 г. он создает памфлет «Наши новые христиане: Достоевский и Толстой» как отклик на «Пушкинскую речь» Достоевского. Произнесенная в ходе Пушкинского праздника на открытии монумента на Страстном бульваре, она поначалу вызвала фурор в самых разных слоях русского общества [Викторович 2021, 122–132]. Константин Леонтьев выступил в качестве непримиримого оппонента Достоевского, он полемизировал с «Пушкинской речью», обнаружив в ней, как и вообще в деятельности Достоевского (а заодно и Толстого), разрушение устоев христианства. Уравнивание Достоевского и Толстого в их отношении к христианству кажется гротеском, однако для данного критика носит принципиальный характер.

Согласно Леонтьеву, ключевая и неоспоримая христианская истина заключается в движении тварного мира к завершению, гибели,

Страшному суду. Движение предсказано Библией, ясно выражено в речах Иисуса. Апокалиптика неотделима от мирочувствования Леонтьева, причем ее восприятие пронизано глубочайшим пессимизмом. «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на земле обещают нам Христос и его апостолы; а напротив того, нечто вроде *неудачи* апостольской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна (выделено К. Леонтьевым. – Г. П.) совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами» [Леонтьев 1912, 182]. Обожаемые Достоевским «всепрощение», «всепонимание», «общность человечества» – для Леонтьева пустые слова, а скорее симулякры, призванные околдовать простого обывателя и сманить его с прямой дороги к Царствию Небесному: «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение» [Леонтьев 1912, 183].

В мире вокруг много плохого, зло пронизывает человеческую жизнь, однако, увы, несовершенство мира и личные трагедии – нормальность бытия. Ныне плохо, а будет хуже. Естество никаких поводов к оптимизму не открывает: «Помните и то, что всему бывает конец, даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут...» [Леонтьев 1912, 189]. Что вытекает из так переживаемого эсхатона? Во-первых, не надо бояться навредить – конечно, будет хуже. Во-вторых, не надо ничего страшиться – ужасы неизбежны. В-третьих, людей надо не жалеть, помогая им в решении мелких проблем (при том что любая проблема этой жизни мелкая). Людей нужно поддерживать по-настоящему, то есть учить стойко, смело, уверенно идти к концу, который только и есть подлинное спасение от кошмаров вокруг: «Верно только одно, точно – одно, одно только несомненно: – Это то, что все должно погибнуть» [Леонтьев 1912, 189].

Печальный конец этого мира не дано отвратить человеку. У праведников же есть возможность спастись в трансценденции Царствия Небесного: «[Церковь] говорит: “званных много; проповедано будет Евангелие везде, но избранных будет мало, только нудящие себя восходят в Царствие Небесное”» [Леонтьев 1912, 186]. По Константину Леонтьеву, задача подлинно православного, подлинно консервативного публициста – понуждать читателя, напоминая о возможности войти в Царствие Небесное. При этом аморально сочувствовать читателю в его земной жизни, лишь созерцая, как он движется в погибель.

## Леонтьев и апокалиптика русской церковной публицистики

Представления Леонтьева демонстрируют отчетливую корреляцию с текстами официальных, ранговых церковных публицистов. Во многом их объединяет ракурс взгляда на историю, аисторизм, так что текущее людское бытие – лишь кажущаяся эволюция. В действительности все уже случилось в момент сотворения Богом мира, в момент произнесения Библии. То, что в секулярном сегменте общества зовут историей, – лишь набор примеров (exemple) к библейскому нарративу. Соответственно, люди и мир такие же, как и прежде; они стоят перед теми же вызовами, что и прежде, а в центре любого вызова – борьба Сатаны против Бога. Варьируется видимая оболочка данной борьбы, но подлинно внимательному человеку очевиден эфемерный характер изменений. «Некоторые из нынешних раскольнических мыслей в первый раз внесены были в Россию еретиком Мартином, пришедшим к нам из Армении около половины XII в. (1149 г.). <...> Эти первые раскольнические мысли, чуждые русским и перенесенные к ним совне, как бы исчезли в нашей Церкви. Не прежде, как в XV столетии они стали обнаруживаться у нас вновь» [Макарий 1855, 3]. Учение еретика Мартина Армянина, доктрины католицизма, протестантизма, идеи русского старообрядчества – все эти разные по времени и содержанию концепции представляются автору учебника по существу одним и тем же, отделяющим верных от Бога и ведущим в погибель. (Более того, автору не важно, что Мартин Армянин – герой подложного «Соборного деяния на еретика Арменина, на мниха Мартина» начала XVIII в., в XIX в. о подложности данного текста уже хорошо знали.) Аисторизм обеспечивает интенсивный интерес к апокалиптике, но сам характер мирочувствования, быть может, опирается на свойственное поздней античности и Средневековью предпочтение невидимого единого видимым многочисленным частностям [Бройтман 2001, 165–166, 267–268]. Христианские патристика и догматика сложились в тех культурных условиях и несут в себе установки риторического традиционализма.

Комплекс «аисторизм – последние времена» отчетливо проявляет себя в церковной публицистике XIX в., например у митропо-

лита Моисея (Богданова-Платонова-Антипова). Он родился в 1773 г. и умер в 1834 г., был одним из последних учеников Славяно-греко-латинской академии, выпускником Санкт-Петербургской духовной академии. Впоследствии – ректор Киевской духовной семинарии, основатель Киевской духовной академии, экзарх Грузии. Митрополит Моисей был сильным ритором, весьма начитанным и образованным человеком, а его сочинения обычно сочетают жанрово-стилистические стратегии древнерусской словесности с отсылками к современной русской светской литературе [Прохоров 2023, 74–81]. Когда через Новгород в Санкт-Петербург доставляли тело императора Александра I, митрополит Моисей был епископом Новгородским и Старорусским, а потому ему довелось писать и произносить надгробное слово. Текст был записан, обработан и дошел до нашего времени. Этот текст для нас и важен своим сочетанием конкретно-исторического и апокалиптического звучаний.

В надгробных словах свойственно обращаться к деяниям усопшего; делает это и митрополит Моисей. И вот что ритор ставит в центр свершений покойного Александра I:

...земное царствование Александра составлялось по чертежу царства небесного <...>. [В]се деяния Александровы устремлены были к распространению на земли христианского благочестия. Воззрим на воинские. Может быть, при сем тотчас подумают, что дела воинские трудно соединить с христианским благочестием, что даже и несовместно в Царстве Иисуса Христа, в Царстве мира и любви быть духу воинственному. Весьма совместно; ибо необходимо нужно. И в Раю был враг; и в первый раз на земле враг показался в Раю; надобно было сражаться и в Раю [Моисей 1826, 9].

Собравшимся вокруг гроба императора митрополит Моисей фактически демонстрирует, как только что почивший Александр I «подправлял» Адама. Первый человек капитулировал перед дьяволом, за что был изгнан из рая, став смертным. Русский царь вступил в противоборство со своим супостатом, более того, его выиграл. Очевидно, подразумевается противостояние Александра I с французским императором Наполеоном I, который и изображается в качестве дьявола. Сопоставление не оригинальное для русской

культуры, ср. оценки Наполеона Анной Павловной Шерер, гостями ее салона, Пьером Безуховым в романе Толстого «Война и мир». Или, например, в гораздо более раннем «Гимне лиро-эпическом на прогнание Французов из отечества» Г. Р. Державина:

...уже перун  
Предвечного висит закона  
Поверх главы Наполеона:  
Еще немного – он падет,  
И сонм тех царств, что с ним идет,  
Вдруг на него весь обратится;  
Содом, Гомор с ним вспелится.

О, так! таинственных числ зверь,  
В плоти седьмглавый Люцифер,  
О десяти рогах венчанный,  
Дни кончит смрадны [Державин 1813, 17–18].

Только и для Державина, и тем более для Толстого сопоставление Наполеона с Сатаной – эффектная, суггестивная метафора, призванная дегуманизировать французского императора. У митрополита Моисея пары Александр I / Адам и Наполеон / дьявол – проявление описанного О. М. Фрейденберг архаического тождества, при котором «система первобытной образности – это система восприятия мира в форме равенств и повторений» [Фрейденберг 1997, 51]. В церковной и околоцерковной русской публицистике, по крайней мере XIX в., мы продолжаем находить реализацию этого древнего принципа поэтики, функционирующего вопреки новым нормам светской литературы того же периода.

...Прошедший полувек ознаменован был на Западе явным и ужасным преступлением. Там явились умы, которые мнимо, лстящую чувственностью к пагубной свободе, человеческой образованностью привлекали отовсюду к себе легкомысленных и проповедывали неверие, дабы воцарить своеволие. Нечестие возрастало постепенно. Сперва начало ослабевать чувство христианского благочестия от чтения острых, но ядовитых, исполненных нечестия книг; потом во святых местах наук, где воспитывающееся юношество удобно

может принимать семена добродетели или порока – будущего всеобщего благоденствия или бедствия, начали явно говорить о ненужде христианского благочестия, а потом дерзнули проповедывать о сем и в храмах Божиих. Наконец плод нечестия созрел и первые вкусили его те, от которых произошло сие нечестие. Французский народ, любимый едва ли не целою Европою, совершил неслыханное злодеяние; разрушил Престол и Олтари; вместо Христа, Вседержителя, курил фимиам пред лжеимянным разумом; вместо спасительного единодержавия водворил пагубное безначалие. <...>. Среди всеобщего возмущения одна Россия, одно любезное наше Отечество, охраняемое благочестием, сохраняло спокойствие. Но бич Божий возносится и на наше Отечество, возгарается и у нас неслыханная война <...>. Но здесь мера долготерпения Божия исполняется; вопль доходит до небес; настает Божий суд; восстает Бог отмщений; Александр делается благодетельным орудием Божьего благоволения; воинством его Всевышний производит суд над Западом [Моисей 1826, 14–15].

В изображении митрополита Моисея война 1812 г. предстает битвой Бога с Сатаной, достойной пера Тассо и Мильтона. Более того, то же самое противостояние 1812 г. вполне может быть и библейским Исходом из Египта, который перевоплотился в революционную Францию. Чем бы ни была Отечественная война 1812 г., ее трактовка ритором надгробного слова демонстрирует непризнание исторического процесса как такового. Реалии Библии воплощаются в новых формах и локациях, заставляя вспомнить архаическую поэтику: «в прошлом (архаике. – Г. П.) каждый мужчина – Зевс, каждая женщина – Гера, каждая девушка – Артемида, имена которых они в Греции клялись и сущности которых тем самым уподоблялись» [Фрейденберг 1997, 204].

### **«Последние времена» у Достоевского**

Рядом с Константином Леонтьевым в русской культуре всегда стоит иной консерватор: «свой-другой» Леонтьева – Федор Достоевский; их личные взаимоотношения были чрезвычайно сложны



[Буданова 1991, 199–222; Фетисенко 2005, 145–161]. Бесспорна принадлежность обоих к одному общественно-политическому лагерю, очевидно внимание друг к другу [Бочаров 1996, 162–189; Фетисенко 2005, 160–161]. С другой стороны, понимание Достоевским и Леонтьевым подлежащих защите и охранению ценностей сильно различается, вплоть до ощущения, что «православие Достоевского и Леонтьева, по сути, две разные религиозные системы» [Семикопов 2011, 57]. Немаловажное различие между двумя консерваторами пролегает в их отношении к «последним временам» [ср.; Семикопов 2010, 133–153]. Апокалиптика значима для Достоевского ничуть не менее, чем для Леонтьева. Читатель западник, вероятно, даже нашел бы, что в художественном творчестве и публицистике Достоевского неприлично много апокалиптики; об этом «избытке» знал сам писатель, вспомним самоироничный заголовок, данный им главе «Дневника Писателя» (ноябрь, 1877 г.): «Опять в последний раз прорицания».

И все же при тематической и некоторой мотивной общности характерный для Достоевского образ предельного будущего – другой.

Взгляните на этого вертящегося офицера очень маленького роста (такого, очень маленького ростом и зверски вертящегося, офицера вы встретите непременно на всех балах среднего общества). Весь танец его, весь прием его состоит лишь в том, что он с каким-то почти зверством, какими-то саккадами, вертит свою даму и в состоянии перевертеть тридцать-сорок дам сряду и гордится этим; но какая же тут красота! Танец – это ведь почти объяснение в любви (вспомните менуэт), а он точно дерется [Достоевский 1994, 13].

Люди празднуют Рождество, отмечают его в собрании балом. Однако торжественная зала далека от чего-то культурного и цивилизованного, предстающий перед читателем образ весьма дик («в состоянии перевертеть тридцать-сорок дам сряду»). Можно было бы ожидать рассуждения о падении нравов, об отхождении обывателей второй половины XIX в. от евангельской чистоты, наконец, об апостасии – после восемнадцати веков христианства. Од-

нако, по Достоевскому, эсхатологическое пространство может открыться даже в такую залу и для таких людей, причем к их личному и ко всеобщему благу:

...беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятной [Достоевский 1994, 14].

Стоит только захотеть – и любой человек войдет в мессианские времена, причем наступление последних отнюдь не выглядит как *Dies Irae*. «Вы не верите, что вы так прекрасны? А я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б и всех-то их сложить вместе, не найдется ничего столь прелестного...» [Достоевский 1994, 13]. Оборот «а я объявляю вам», конечно, отсылает к евангельскому: «вы слышали, что сказано древним, а я говорю вам». В Нагорной проповеди Иисус призывает отставить юридическую казуистику вокруг Торы, поскольку на эти упражнения попросту нет времени. Царство Небесное у порога – и время стяжать его. Отсылка к евангельскому штампу игрива, даже провокационна. Получается, что журналистика Достоевского представляет сейчас голос Иисуса. Но если учесть, что русский консерватизм вырос на идеях романтизма, а тому близко представление о писателе как продолжателе божественного акта творения, то, вероятно, сопоставление себя с Иисусом не столь уж причудливо. Это позволяет Достоевскому напомнить давно высказанное утверждение о близости Царства Небесного, о возможности войти в него.

В отличие от Леонтьева, призывающего мужаться накануне «последних времен», Достоевскому в целом свойственен эсхатологический оптимизм. Бог любит свое творение, соответственно, не настроен никого мучить [Достоевский 1994, 39]. Потому Иван Карамазов может бунтовать, возвращать свой «билет», но при этом знает и признает, что, во-первых, «билет» в золотой век у него в кармане, а во-вторых, вернуть его невозможно [Достоевский 1991, 275–276].

## На фоне «последних времен»: Евреи

С момента своего зарождения русский консерватизм был неравнодушен к еврейским делам. Евреи интересовали Державина («Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев»), Ивана Аксакова («Еврейский вопрос»), Даля («Разыскание об убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», «Еврей и цыгане»), Хомякова («Записки о всемирной истории»), Достоевского, Гилярова-Платонова («Предварительные замечания к книге *В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в христианских государствах?* На основании сочинений Паулуса составил и собственными примечаниями снабдил Н. Г.»), Данилевского («Россия и Европа»). Интересовали, потому что после поглощения Речи Посполитой, движения на Кавказ и в Среднюю Азию православная империя вдруг оказалась домом для огромной нехристианской общины. В стране, конечно, жили не только христиане (православные и инославные), но и мусульмане, буддисты, язычники. Православное царство, по существу, никогда не было собственно православным, таковой статус – скорее социально-политическая мечта. Впрочем, когда консервативная публицистика выделяет евреев среди представителей любых этносов и религий, то беспокойство вызывает не разрушение чаемой идиллии. Русский консерватизм собственноручно оформил евреев в этническую группу, в «вымышленное сообщество» (Б. Андерсон). И в центре этого оформления поставил, как ни парадоксально, еще не родившийся на тот исторический момент политический сионизм. Для русского консерватора еврей – не человек, исповедующий нечто причудливое, подобно всем инородцам Российской империи («Черемисы, мордва, чуваша – тоже народ. Но народность их простирается только на отличие от других в происхождении и в языке» [Гиляров-Платонов 2013, 249]), а представитель иной политической нации.

...Всякая другая нация может принять евреев к себе, на праве подданных, или, по большей мере, на праве граждан, только под свое покровительство, – но не более. Права полного гражданства могут быть им даны только тогда, когда они сами перестанут держать себя особым, самостоятель-

ным народом. Для этого, пожалуй, им нет надобности переменять свою религию. (К такой перемене не должно склонять никакими преимуществами и выгодами.) Но они должны фактически отказаться от подчинения своим особым государственно-национальным законам; они должны доказать, – и доказать убедительно, – что в каждой стране, которая принимает их под свое покровительство, они принадлежат именно к народу этой страны, а не к одному какому-то избранному народу [Гиляров-Платонов 2013, 246; ср. Державин 1872, 245].

Быть может, еврей даже представитель иного государства: «у них нет государства видимого, у них есть оно, невидимое, идеальное, будущее, которого они ждут и которому они служат» [Гиляров-Платонов 2013, 250]. Для Гилярова-Платонова это государство сугубо земное, политическое образование. Сходное осмысление мы находим, пожалуй, в первом крупном русском тексте о евреях в России – у Державина [ср. Державин 1872, 260].

Державин, Гиляров-Платонов, Иван Аксаков говорят о современных им евреях, которые после разделов Речи Посполитой оказались заброшены на территорию Российской империи. Указанных публицистов интересует социально-политический аспект взаимодействия двух наций, волей судеб оказавшихся бок о бок в общих границах. Соответственно, для данных авторов пересечение еврейской темы с апокалиптикой не характерно. Однако, как только мы бросаем взгляд на публицистику Достоевского, картина меняется. Его евреи – не просто обыватели столиц и окраин, но и носители идеи, de-facto персонажи сюжета всемирной истории. Потому обсуждение социально-политического еврейского вопроса для Достоевского неотделимо от прояснения семантики и функции персонажей в общем сюжете. В этот момент образ евреев переплетается с темой «последних времен».

...В чем, однако, заключается этот status in statu, в чем вековечно-неизменная идея его и в чем суть этой идеи? Излагать это было бы <...> невозможно <...> по той даже причине, что не настали еще все времена и сроки, несмотря на протекшие сорок веков, и окончательное слово человечества об этом великом племени еще впереди [Достоевский 1995, 93].

По Достоевскому, мир стремится к завершению, а Второе Пришествие составит апофеоз человеческой истории и тварного бытия, за которым – переход в трансценденцию Царствия Небесного. Только вот евреи не стремятся к подобному переходу, да и не могут стремиться, поскольку их интересует не Небесный Иерусалим, а земной, географический.

Еще в детстве моем я читал и слышал про евреев легенду о том, что они-де и теперь неуклонно ждут Мессию, все, как самый низший жид, так и самый высший и ученый из них, философ и кабалист-раввин, что они верят все, что Мессия соберет их опять в Иерусалиме [Достоевский 1955, 94].

Социально-политическое недоверие к искренности еврейской интеграции, столь важное для Державина или Гилярова-Платонова, у Достоевского присутствует: «потому-то-де евреи <...> предпочитают лишь одну профессию – торг золотом <...>, когда явится Мессия, то чтоб не иметь нового отечества, не быть прикрепленным к земле иноземцев, <...> иметь всё с собою лишь в золоте и драгоценностях, чтоб удобнее их унести» [Достоевский 1995, 94]. Но этот социально-политический аспект составляет лишь периферию еврейского вопроса, скорее даже затеняет ключевую проблему. Все племена и языки Земли «чают воскресения мертвых и жизни будущего мира», притом что еврейский проект посякосторонен, заключен в восстановлении еврейского государства в земле Израиля.

Применительно к общечеловеческой истории такой проект – симулякр, поскольку всячески оттягивает наступление золотого века. И в этом плане отсрочивает облегчение всем, в том числе и самим евреям [Достоевский 1995, 105–106]. (Перед лицом вечности Достоевский не делает различий между христианином и иудеем.) Вместо совокупных усилий всего человечества во имя достижения золотого века для всех евреи стремятся к золотому веку для себя, а потому их проект исключительно националистичен и эгоистичен. Сам по себе еврейский национализм Достоевский не отвергает: когда-то он был необходим, только так можно было построить общество, способное противостоять мейнстриму, идолопоклонству. Времена изменились. «Христос (кроме его остального значе-

ния) был поправкою этой идеи (племенной. – Г. П.), расширив ее в всечеловечность. Но евреи не захотели поправки, остались во всей своей прежней узости и прямолинейности» [Достоевский 1988б, 191]. Неудивительно, что они замкнулись и отгородились от всего человечества [Достоевский 1988б, 191]. В этой еврейской сконцентрированности на себе и своем заметна главная, по мысли писателя, болезнь современности – обособление.

Право, мне всё кажется, что у нас наступила какая-то эпоха всеобщего «обособления». Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. <...> Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается. <...> ни в чем почти нет нравственного соглашения; всё разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы. И главное, иногда даже с самым легким и довольным видом [Достоевский 1994, 91].

Еврейский проект – модель и образец обособления. Достоевский, по-видимому, отталкивается от «августинианской парадигмы» слепого еврея, согласно которой представители этого этноса сохраняются в мире как свидетели распятия. Они – напоминание о поворотном пункте истории, но при этом сами они утратили способность понимать суть бытия. Мотив блуждающего, странствующего Вечного Жида не чужд Достоевскому, образ узнаваем в новом Гарпагоне из «Петербургских сновидений в стихах и прозе» [Достоевский 1988а, 489]. Впрочем, писатель встречает напоминающую Вечного Жида фигуру не в среде, которая демонстрировала бы приниженность и тщетность существования, – напротив, на гедонистическом Невском проспекте, прямо у Гостиного двора. Капитализм, биржа, банки, повсеместное стремление к доходу, невиданный рост общественного богатства – все это порождает вопрос об истинности христианских постулатов, заставляет беспокоиться о «крахе христианского проекта».

...Уж конечно, восторжествуют на некоторое время. Это так очевидно, что спорить нельзя: они ломаются, они идут, они же заполнили всю Европу; все эгоистическое, все враждебное человечеству, все дурные страсти человечества – за

них, как им не восторжествовать на гибель миру! [Достоевский 1988б, 191–192].

Сохраненный некогда Богом как очевидная манифестация потерянности мира без Христа, в XIX в. вдруг «жид торжествует». И уже кажется, что светлое будущее возможно для мира и человечества без Иисуса. Притом для Достоевского «христианский проект» связан с самыми глубинами его личности: «если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [Достоевский 1985, 176].

Как евреям удастся противостоять логике исторического процесса? Оставшись вне Христа и вне истины, народ трансформировался.

Мысль эта, что породы людей, получивших первоначальную идею от своих основателей и подчиняясь ей исключительно в продолжение нескольких поколений, впоследствии должны необходимо выродиться в нечто особенное от человечества, как от целого, и даже, при лучших условиях, в нечто враждебное человечеству, как целому, – мысль эта верна и глубока. Таковы, например, евреи, начиная с Авраама и до наших дней, когда они обратились в жидов. <...> вместо всечеловечности обратились во врагов человечества, отрицая всех, кроме себя, и действительно теперь остаются носителями антихриста [Достоевский 1988б, 191].

По мысли Достоевского, в мире есть действующее лицо, которое категорически не заинтересовано в завершении бытия, поскольку, в отличие даже от евреев, его в Царствии Небесном ничего хорошего не ждет. Это Сатана. Хватаясь за земное существование, евреи помогают Сатане отсрочить конец. Парадоксально: Достоевскому, вероятно, были бы очень близки агадические и хасидские нарративы о мире грядущем, который стоит на пороге и который надо стяжать и в который лишь по ограниченности и глупости не удастся войти. Однако о таких нарративах Достоевский явно не знал. Русский консерватизм, вглядываясь в евреев и интересуясь ими, поразительно глух к еврейским сообщениям о самих себе, даже если последние переведены или написаны на русском языке.

«Последние времена» – весьма частотная и устойчивая тема в публицистике русского консерватизма XIX в. В то же время представления о них серьезно варьируются от публициста к публицисту. Есть жесткий вариант, при котором мир движется к гибели, поскольку все, что имеет начало, имеет и конец. В таком изводе, наиболее ясно выраженном в сочинениях Константина Леонтьева, земной человек и бытие лишены всякой ценности, которая появляется лишь у некоторых людей, праведников, кто войдет в Царствие Небесное. Мягкий вариант апокалиптики находим в сочинениях Достоевского, где в центре оказывается всепрощение, а место на Небесах уготовано каждому. Взгляд Леонтьева более традиционен и коррелирует с концепцией аисторизма, характерной для митрополита Моисея и в целом для русских церковных публицистов.

С апокалиптикой может быть связана еврейская тема. Впрочем, степень ее выраженности в сочинениях русских консерваторов XIX в. разнится, что обусловлено прагматикой текста.

Если публицист обращается к евреям как к ближневосточному этносу, оказавшемуся в России в результате включения в ее состав земель Польши и Великого княжества Литовского, то отчетливый социально-политический ракурс не способствует проникновению апокалиптики в рассуждения о евреях, сочинение сконцентрировано на проработке вопросов сосуществования православных и иудеев в одном государстве.

...Как бы то ни было: ежели всевысочайший Промысел, для исполнения каких своих неведомых намерений, сей по нравам своим опасный народ оставляет на поверхности земной и его не истребляет, то должны его терпеть и правительства, под скипетр которых он прибегнул; споспешествуя установлению судеб, обязаны простирать и о Жидах свое попечение таким образом, чтобы они и себе и обществу, между которым водворились, были полезными [Державин 1872, 246].

Если в таком социально-политическом контексте всплывают какие-то упоминания о «последних временах» (см. только что приведенную цитату), то они остаются неразвернутыми: разговор ведется о путях интеграции евреев в исторически данное общество Российской империи.



Если же публицист трактует евреев как персонажей мировой истории, то или эти персонажи замыкаются в давно прошедшем времени, не имеющем непосредственного выхода в день сегодняшний (Данилевский, Хомяков), или – при признании наличия у евреев современности и будущего – еврейская тема обрастает мощнейшей апокалиптикой, что мы видим у Достоевского. Его образ еврея амбивалентен, равно как и приписываемая этому народу роль в истории. «Великое племя», для окончательной оценки которого «не вышли еще времена и сроки», но в то же время крайние обособленцы и эгоисты, заменившие собственным националистическим и сугубо земным проектом общечеловеческий. Поскольку последний состоит в достижении всем человечеством трансцендентности, то всепрощение оказывается переплетенным со всеобщей христианизацией, если не в обрядах, то в системе верований и ценностей. Противостоя христианизации, евреи помогают Сатане отсрочить наступление мессианского времени, выдвигая и продвигая различные яркие симулякры, будь то биржи, банки, рост благосостояния или возрождение еврейского государства в земле Израиля. Быть может, они задерживают становление мессианских времен по духовной слепоте, не осознавая, что творят. В отличие от Алексея Хомякова, Николая Данилевского, Ивана Аксакова Федор Достоевский никогда не разделял евреев-современников и библейский Израиль. И в то же время на примере текстов Достоевского мы видим смычку традиционной религиозной юдофобии августирианского типа с социально-экономическим антисемитизмом, набирающим популярность в течение XIX столетия. Наблюдаемый в середине XIX в. успех еврейской эмансипации, рост экономической и культурной значимости еврейства трактуется как отчетливое свидетельство происходящего подрыва устоев христианских обществ.

#### Литература и источники

- Бочаров 1996 – Бочаров С. Г. Леонтьев и Достоевский: статья первая. Спор о любви и гармонии // Достоевский: Материалы и исследования. 1996. № 12. С. 162–189.
- Бройтман 2001 – Бройтман С. Н. Историческая поэтика. М.: РГГУ, 2001. 418 с.

- Буданова 1991 – Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский: Материалы и исследования. 1991. № 9. С. 199–222.
- Викторович 2021 – Викторovich В. А. Эффект «Пушкинской речи» в русской журналистике // Неизвестный Достоевский. 2021. Т. 8. № 2. С. 122–156.
- Гиляров-Платонов 2013 – Гиляров-Платонов Н. П. Предварительные замечания к книге *В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в христианских государствах?* На основании сочинений Паулуса составил и собственными примечаниями снабдил Н. Г. // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиографии. Рецензии / под ред. А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2013. С. 245–264
- Державин 1813 – Державин Г. Р. Гимн лиро-эпический на прогнание Французов из отечества 1812 года во славу Всемогущего Бога, Великого Государя, верного народа, мудрого вождя и храброго воинства российского. СПб.: Медицинская тип., 1813. 42 с.
- Державин 1872 – Державин Г. Р. Мнение об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев // Сочинения Державина / под ред. Я. Грота. Т. 7. СПб.: Тип. Академии Наук, 1872. С. 244–305.
- Достоевский 1985 – Достоевский Ф. М. Письмо к Н. Д. Фонвизиной // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 28 (1). Л.: Наука, 1985. С. 175–177.
- Достоевский 1988а – Достоевский Ф. М. Петербургские сновидения в стихах и прозе // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 3. Л.: Наука, 1988. С. 482–502.
- Достоевский 1988б – Достоевский Ф. М. Письмо к Ю. Ф. Абаза // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30 (1). Л.: Наука, 1988. С. 191–192.
- Достоевский 1991 – Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. 696 с.
- Достоевский 1994 – Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 13. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
- Достоевский 1995 – Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877, 1880 (август), 1881 // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. 783 с.
- Леонтьев 1912 – Леонтьев К. Н. Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Собрание сочинений К. Леонтьева: в 9 т. Т. 8. М.: Тип. В. М. Саблина, 1912. 357 с.
- Макарий 1855 – Макарий (Булгаков), еп. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб.: Тип. Королева и К°, 1855. 368 с.

- Моисей 1826 – *Моисей (Богданов-Платонов-Антипов), еп.* Слово по окончании Литургии пред совершением панихиды при теле по случаю перенесения его чрез Новгород в бозе почившего и вечной памяти достойного благочестивейшего великого государя императора Александра Первого, говоренное в Новгородском Софийском теплом соборе Моисеем, епископом Старорусским, викарием Новгородским, февраля 24 дня 1826 года. СПб.: Штаб военных поселений, 1826. 59 с. (2-я пагинация).
- Прохоров 2023 – *Прохоров Г. С.* Древнерусские литературные жанры в литературном наследии архиепископа Моисея (Богданова-Платонова) // Труды Коломенской духовной семинарии. 2023. № 1 (20). С. 74–81.
- Семикопов 2010 – *Семикопов Д. В.* Эсхатологические взгляды Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. № 8. С. 133–153.
- Семикопов 2011 – *Семикопов Д. В.* Два типа экклезиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. № 9. С. 43–63.
- Степун 1910 – *Степун Ф.* Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65–91.
- Фетисенко 2005 – *Фетисенко О. Л.* Окрест Оптиной: Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К. Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения...» // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 17. СПб., 2005. С. 145–161.
- Фетисенко 2007 – *Фетисенко О. Л.* Н. П. Гиляров-Платонов, Т. И. Филиппов и К. Н. Леонтьев в их жизненных и литературных взаимоотношениях // Возвращение Н. П. Гилярова-Платонов. Коломна: КГПИ, 2007. С. 98–114.
- Фрейденберг 1997 – *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 445 с.

## “The End Times” in Journalism of Russian 19<sup>th</sup> Century Political Conservatism

**George Prokhorov**

State University of Social Studies and Humanities

Kolomna, Russia

DSc in Philology, Professor

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Department of Russian Language and Literature

State University of Social Studies and Humanities

Zelyonaya str., 30

Kolomna, Moscow Region, 140411, Russia

Tel.: +7 (496) 615-13-30

E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2023.13

**Abstract.** This article examines the perspectives on *the End times* presented by influential figures in the Russian conservative movement, including Konstantin Leontyev, Fyodor Dostoevsky, and Bishop Moisey (Bogdanov-Platonov-Antipov). While these figures agree that the universe is approaching its end, they offer contrasting evaluations of this process. Leontyev's view of *the End times* is pessimistic, characterized by the decay of the physical world and the spiritual degradation of humanity. In contrast, Dostoevsky's apocalyptic vision is generally optimistic, suggesting that in *the End times*, both the world and humanity will regain their original, pre-fall state. This article also touches on the topic of Jews discussing *the End times*, with Dostoevsky frequently incorporating Jews into his apocalyptic narratives. According to Dostoevsky, Jews are inherently focused on the material world due to their desire for the restoration of a Jewish state in historical Israel. Chasing their political goal, Jews promote simulacra – technical progress, capitalism, market oriented economy, egalitarianism, etc. – and postpone the beginning of the new world.

**Keywords:** *end times, Russian apocalyptic ideas, Jews, political conservatism, Dostoevsky, Leontyev*

### References

Bocharov, S. G., 1996, Leont'ev i Dostoevskii: stat'ia pervaiia. Spor o liubvi i garmonii [Leontyev and Dostoevsky: article one. A discussion on love and harmony]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*, 12, 162–189.

- Broitman, S. N., 2001, *Istoricheskaia poetika* [Historical poetics]. Moscow, RGGU, 418.
- Budanova, N. F., 1991, Dostoevskii i Konstantin Leont'ev [Dostoevsky and Konstantin Leontyev]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. 9, 199–222.
- Fetisenko, O. L., 2005, Okrest Optinoi: Dostoevskii i spor o “sentimental'nom khristianstve” v pometakh K. N. Leont'eva na knige “Prepodobnogo ottsa nashego Avvy Dorofeia dushepoleznye poucheniia...” [Around the Optina Monastery: Dostoevsky and the discussion on the “sentimental Christianity” according to the marginalities of K. N. Leontyev in the book of “The Directions on Spiritual Training of Our Venerable Father Abba Dorotheus”]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*, 17, 145–161.
- Fetisenko, O. L., 2007, N. P. Giliarov-Platonov, T. I. Filippov i K. N. Leont'ev v ikh zhiznennykh i literaturnykh vzaimootnosheniakh [N. P. Gilyarov-Platonov, T. I. Filippov and K. N. Leontyev in their mundane and professional interaction]. *Vozvrashchenie N. P. Giliarova-Platonova* [Repealing Gilyarov-Platonov], eds. Alekseev, A. A., and G. S. Prokhorov, V. A. Viktorovich, 98–114. Kolomna, KGPI, 448.
- Freidenberg, O. M., 1997, *Poetika siuzheta i zhanra* [Poetics of plot and genre]. Moscow, Labirint, 445.
- Prokhorov, G. S., 2023, Drevnerusskie literaturnye zhanry v literaturnom nasledii arkhiepiskopa Moiseia (Bogdanova-Platonova) [Genres of the old Russian literature in archbishop Moisey (Bogdanov-Platonov)'s oeuvre]. *Trudy Kolomenskoi dukhovnoi seminarii*, 1 (20), 74–81.
- Semikopov, D. V., 2010, Eskhatologicheskie vzgliady F. M. Dostoevskogo i K. N. Leont'eva [Approaches of F. M. Dostoevsky and K. N. Leontyev to eschatology]. *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, 8, 13–153.
- Semikopov, D. V., 2011, Dva tipa ekklesiologii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka (Leont'ev contra Dostoevskii) [Two branches of ecclesiology in Russian religious philosophy of the 2nd half of 19th century: (Leontyev vs. Dostoevsky)]. *Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*, 9, 43–63.
- Viktorovich, V. A., 2021, Effekt “Pushkinskoi rechi” v russkoi zhurnalistike [The effect of the Pushkin Speech in Russian journalism]. *Neizvestnyi Dostoevskii*, 2, 122–156.

Статья поступила в редакцию 2 мая 2023 г.