

© 2020. А. В. Марков

Российский государственный гуманитарный университет  
г. Москва, Россия

### Категория жизнеподобия в духовной прозе А. М. Бухарева

Один из интереснейших русских духовных писателей XIX в. А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) претендовал на создание системы интерпретации как библейских текстов, так и данных художественной литературы с целью обоснования политического проекта воцерковления жизни. В статье доказывается, что, кроме библейской экзегезы и своеобразной рецепции официального духовно-просветительского проекта эпохи Александра I, Бухарев опирался на эстетику, на данные русского искусства. В русской живописи, наследовавшей европейскому классицизму, натуральное было понято не как одна из категорий в риторической системе, но как создание повышенного эффекта присутствия, потенциально иконичного, вписанного в различные библейские или духовные контексты. Эту близость жизнеподобия иконе Бухарев осмыслил с опорой на собственные наблюдения над живописью, под влиянием общения и длительной полемики с Гоголем и усвоения его представлений о размежевании изобразительных искусств, но главное, исходя из собственного географического воображения. Согласно Бухареву, влияние Церкви на общество затрагивает не только историческое, но и географическое состояние последнего, и духовная живопись близка иконе в том, что может по-новому собрать и качественно разделить землю как географическую и политическую реальность. Проведенное исследование позволяет уточнить как соотношение между официальными эстетическими идеалами эпохи Александра I и эпохи Николая I, так и объяснить интеллектуальные факторы становления русского литературного реализма.

**Ключевые слова:** Александр Матвеевич Бухарев, Гоголь, духовная проза, жизнеподобие, жизнестрелчество, история русской живописи, русская литературная критика, социальное христианство, географическое воображение, эпоха Николая I.

**Информация об авторе:** Марков Александр Викторович, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, ул. Чаянова, д. 15, 125993, г. Москва, Россия.

E-mail: markovius@gmail.com

**Дата поступления статьи в редакцию:** 27.12.2019

**Дата публикации статьи:** 24.03.2020

**Для цитирования:** Марков А. В. Категория правдоподобия в духовной прозе А. М. Бухарева // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 1. С. 196–223. DOI 10.22455/2686-7494-2020-2-1-196-223



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

© 2020. Alexander V. Markov

Russian State University for the Humanities  
Moscow, Russia

### Category of aesthetical likeness in the spiritual prose by Aleksandr Matveyevich Bukharev (archimandrite Theodore)

One of the most interesting Russian spiritual writers of the 19th century, Aleksandr Matveyevich Bukharev (archimandrite Theodore), claimed to create a system of interpretation of both biblical texts and literary-artistic data, in order to justify the political project of the churching of life. I prove that in addition to biblical exegesis and a kind of reception of the official spiritual and educational project of the era of Alexander I, Aleksandr Bukharev relied on aesthetics, on the data of Russian art. In Russian painting, which had inherited European classicism, the natural was understood as creation of an increased presence effect, potentially-iconically inscribed in various biblical or spiritual contexts rather than as one of the categories in the rhetorical system. The icon was understood by Aleksandr Bukharev as one that comprehends this closeness of life-likeness, relying on his own observations on painting, influenced by communication and disputes with Nikolai Gogol and by assimilation of his ideas about the delimitation of the visual arts, but most importantly, based on his own geographical imagination. According to Aleksandr Bukharev, the influence of the Church on society affects not only the historical, but also the geographical state of the latter, and spiritual painting is close to the icon in that it can reassemble and qualitatively divide the earth as a geographical and political reality. The study allows us to clarify both the relationship between the official aesthetic ideals of the era of Alexander I and the era of Nicholas I, and to explain the intellectual factors of the formation of Russian realism.

**Keywords:** Aleksandr Matveyevich Bukharev, Nikolai Gogol, spiritual prose, life-likeness, life-building, Russian painting history, Russian literary criticism, social Christianity, geographical imagination, era of Nicholas I of Russia.

**Information about the author:** Alexander V. Markov, DSc in Philology, Full Professor, Russian State University for the Humanities, Chayanova st. 15, 125993, Moscow, Russia.

E-mail: markovius@gmail.com

**Received:** December 27, 2019

**Published:** March 24, 2020

**For citation:** Markov A. V. Category of aesthetical likeness in the spiritual prose by Aleksandr Matveyevich Bukharev (archimandrite Theodore). Two centuries of the Russian classics, 2020, vol. 2, № 1, pp. 196–223. (In Russ.) DOI 10.22455/2686-7494-2020-2-1-196-223

Духовный писатель Александр Матвеевич Бухарев (1822–1871) является примером не простой вовлеченности в литературную жизнь эпохи, которой отличались и самые авторитетные духовные писатели XIX века, как еп. Игнатий Брянчанинов и еп. Феофан Говоров, следившие за журнальной литературной жизнью и выступавшие по общественным вопросам. Для нашего исследования важнее другое: исходя из данных современной литературы, Бухарев укреплял свою собственную историософскую позицию, вписывавшую литературу как систему влиятельных утверждений в Священную историю как историю дрящегося откровения, пророчеств и предупреждений. Это не означает, что литературным произведениям приписывался пророческий смысл, но, в чем и состоит наше первое предположение, что литературное воображение могло быть встроено в пророческую образность не на уровне референции, а на уровне форм представлений, способности представлять мироздание, действие Божией воли и свободы человека. В таком случае оправдание литературы оказывается частью такого представления отношения Церкви и мира, в котором вплоть до последних (эсхатологических) событий пространство гражданского существования делится на качественно различные области, и литературное сообщение находит себе место в одной из этих областей, в «притворе» или «дворе» храма.

В исследованиях по судьбе богословского и литературно-критического наследия Бухарева в дальнейшей русской литературе указывается, что его попытка представить мировую историю пространственно, как храм со своим алтарем и своим двором для внешних, и тем самым оправдать и античную, и современную ему светскую литературу как служащие общему христианскому делу предвосхищает метафизические поиски «нового религиозного сознания» конца XIX — начала XX века. Если в работах 2000-х годов идея воцерковления культуры Бухарева рассматривалась как жест доброй воли, к которому он призы-

вал монашество [Никифоров: 47], или как предвестие более широкого церковно-общественного движения XX века [Титова: 46], то в исследованиях последних лет описательный подход сменился более продуманным подходом интеллектуальной истории (даже если этот метод прямо не называется). Так, И. В. Воронцова усматривает в Бухареве предшественника не только идеи «святой плоти» Д. С. Мережковского, наследующей через ряд опосредований такому освящению истории, но и эстетики русского символизма, в котором жесткие конструкции производства смыслов с помощью ограниченного числа символов напоминают то, как Бухарев выводил из поэзии Гомера или из романов Тургенева и Чернышевского христианские спасительные смыслы, просто рассматривая не характеры, а действие самых общих законов сюжетосложения [Воронцова 2013: 10–12]. И. В. Воронцова как крупнейший специалист по истории русского «неохристианства» реконструировала в ряде статей и своеобразную бухаревскую школу, находя адептов его сочинений и считая, что уже в ней происходит сдвиг от христианизации культуры к христианизации «плоти», и что в этом во многом виноват сам Бухарев [Воронцова 2017: 55]. А. М. Назарова считает, что настаивая на необходимости христианизации светской жизни и выводя это не из внутренней этической, а из текстовой необходимости, из того, что тексты Писания с соответствующими указаниями не могли не появиться, Бухарев, как и А. С. Хомяков, отчасти определил облик русской религиозной философии, ориентирующейся на литературную критику как на образец и ресурс [Назарова: 22]. Для Назаровой связующим звеном между Бухаревым и позднейшей русской мыслью стало понятие метода не как руководства для разума, но как результата разумного выбора, причем к методам может быть отнесен и литературный опыт, опыт внимательного чтения современной литературы. Наконец, есть попытки увидеть в этой идее христианизации культуры практическое приложение некоторых богословских тем Бухарева, таких как почитание Богородицы [Марков, Мартьянова: 130], которое было в эпоху «нового религиозного сознания» прочитано уже в ином интеллектуальном ключе, близком символистскому пониманию духовного рыцарства.

Уже этот краткий очерк современного изучения наследия мыслителя говорит о том, насколько он был сложной фигурой не только в смысле духовной жизни, но и в смысле соотношения своих усилий

проповедника с состоянием и изменчивостью литературного поля. Более того, эти две сложности невозможно размежевать: достаточно указать, что в своих литературных предпочтениях, в понимании задач проповеди и в гомилетических приемах архимандрит Феодор Бухарев ориентировался на митрополита Филарета (Дроздова), но отказ последнего одобрить печатание его самого масштабного труда, «Исследования Апокалипсиса», привел к обиде Бухарева на епископат и прошению о снятии сана. Бухарев парадоксальным образом отказался от монашества, хотя считал, что в истолковании Апокалипсиса он следует и аскетическому, и социальному настроению митрополита Филарета, видя в новозаветной книге указание не только на библейские события, но и на то, как Церковь должна действовать в современности. Как и митрополит Филарет, Бухарев стремился извлекать моральные уроки из современности, уже потом проверяя эту мораль Словом Божиим, но, вероятно, не обладая той мощью истолкования догматов, которой обладал митрополит, мысля скорее образно, чем понятийно, он настолько увлекся своими толкованиями и своим видением большого будущего православного христианства, что почувствовал монашество для себя тесным. В литературоведческой статье мы не можем, конечно, разбирать эти духовные перипетии, но нам достаточно указать на общую рамку связи наследия Бухарева и нового христианства (нового религиозного сознания) начала XX века: понимание сложившихся церковных институтов как слишком инертных в сравнении с глубиной религиозного переживания, а значит, усиленное внимание к данным философии, литературы и искусства как поддерживающих основательность и даже определенный универсализм этого переживания. И для Бухарева, и для Мережковского было одинаково важно читать современную литературу и знакомиться с произведениями искусства, дающими самые глубокие переживания, чтобы поддерживать не только социальную вовлеченность, но и некоторый универсализм осмысления окружающего мира, в котором навстречу общей христианской этике выступает индивидуальная эстетика самого критика, и любые усилия литературного или художественного критика способствуют целостному пониманию происходящего в мировой истории, открывая, какие еще символы спасения христианство принесло в мир культуры. Однако, несмотря на то, что критика тогда часто заменяет богословие и философию, есть суще-

ственное различие между позицией Бухарева и его ценителей в эпоху русского модернизма: а именно, определенное государственничество этого мыслителя, соединяющееся при этом с признанием духовной свободы не только как чувства (как это было у модернистов), но как этического и вероучительного императива.

Хотя во всех этих исследованиях справедливо указывается, что главным программным сочинением А. М. Бухарева стали не его статьи журнального типа, составлявшие часть тогдашней литературно-критической полемики, но его историософский труд «Исследования Апокалипсиса» [Бухарев 1916], при этом ни разу не указано ядро этой историософии, разобравшись с которым мы лучше поймем и литературно-критическую позицию этого автора. Это понятие «гражданства» и гражданских обязанностей, так что «гражданство» оказывается общим горизонтом обязанностей как небесных, так и земных. В «Исследованиях Апокалипсиса» он, по нашим подсчетам, употребляет слова «гражданский» и «гражданство» не менее 200 раз. Такое употребление позволяет объединить гражданскую добродетель и церковный подвиг в общей структуре статусов, положений, определяющих распределение полномочий в государственном управлении и вообще в ходе исторических событий. Так как благодаря заслугам целого ряда мировых научных школ (Кембриджская школа исторических понятий К. Скиннера, Школа истории социально-политических понятий Р. Козеллека, Школа исследования философских непереводаемых понятий Б. Кассен) достаточно хорошо установлено соотношение латинского понятия «статус», ставшего обозначением государства во многих языках, системы статусов в государстве и проблем церковно-государственных отношений в разных странах [Хархордин и др.], то мы и будем опираться на выводы, в частности книги под редакцией О. Хархордина, в интерпретации мысли Бухарева. При этом мы исходим и из достижений новейшей философии, рассматривающей с опорой на политологические идеи Э. Канторовича и М. Фуко «политическое тело» как подверженное «порче» [Такер: 50], только исследуем то, как Бухарев мыслил не только порчу, но и духовное возрождение этого тела. Мы покажем, что идеи Бухарева не сводимы как к политическому благочестию эпохи Александра I (которому посвящены многочисленные и новейшие работы Е. Ю. Назаренко [Назаренко],

А. Ю. Минакова [Минаков] и других), ни к позднейшей рецепции мысли Бухарева в «неохристианстве».

В своей историософии Бухарев исходил не только из исторического, но и из географического воображения. Для него освящение государства и его учреждений является историческим фактом константиновской эпохи: «гражданство, с равноапостольным Константином предавшись христианству, стало представлять в себе уже *святой град*», это «гражданство, в котором водворилась св. Церковь» (здесь и далее курсив автора) [Бухарев 1916: 8]. Иначе говоря, политическая реальность понимается им как определенный способ действия Церкви, которая, конечно, не может пока обратить в христианство всё человечество, но может обособить христианские и языческие сообщества благодаря определенным социальным ритуалам, по образцу ритуалов и деления пространства в ветхозаветном храме. Таким образом, иконический принцип оказывался для Бухарева принципом структурирования пространства, а в конце концов, и социальной реальности: мысля храм, каждый гражданин земного царства мог обратиться к ветхозаветному храму, от него — к новозаветному, и тем самым сделаться и гражданином Царствия Небесного. Проповедь у Бухарева, к чему он скрыто и призывал, поэтому могла осуществляться не только на основе отработанных гомилетических приемов, но и на основе тех аналогий, которые получают как бы официальный статус, при этом принадлежа миру пространственного и почти что живописного воображения.

Все социальные ритуалы, обеспечивающие настоящий и грядущий триумф христианства, согласно Бухареву, имеют иконический прообраз в Ветхом Завете: «...должно взять во внимание значение избранного народа с его святым градом, храмом и всем Феократическим гражданством» [Бухарев 1916: 213]. Но в христианское время кроме исторического движения появляется географическое. Римская империя постоянно подвергается испытаниям, язычники страдают, но страдают и христиане: «...такие бедствия, по-видимому, должны касаться и членов гражданства небесного, т. е. христиан; так как и они принадлежали к составу Империи» [Бухарев 1916: 267]. Иначе говоря, империя владеет всем пространством исторического действия, всеми концами света, и чтобы представить и страдания христиан в географическом плане, и далее не отходить от географи-

ческого критерия качественной оценки выполнения гражданских обязанностей, гражданства небесного и гражданства земного, в том или ином месте.

Победа христианства в империи поэтому означала не просто исторический проигрыш язычников, но и отведение им некоторого места, в котором они расположатся: будучи под властью христианской империи, они даже не приняв благодати Христовой, «беспрепятственно могущие приникать в ее область, состоящие под предваряющею благодатию Христовою, и даже доставленные в некоторую зависимость от ее владычества, хотя только во внешнем или гражданском своем быте; то это, по апокалипсическому образу представления, и будет не иное что, как предоставление сим язычникам *внешнего* двора Христовой Церкви» [Бухарев 1916: 334]. Иначе говоря, язычники, живущие в соответствии с социальными ритуалами христианского государства, оказываются локализованы в некотором воображаемом пространстве. Таким образом, опять гомилетический принцип заменяется обновленным воображением: быть безучастным к спасению, равнодушным или еще не проникнутым спасительной проповедью — это не значит быть вне тех или иных слов или понятий, но быть на том месте внутри некоторой гражданской композиции, внутри некоторого стремящегося к идеалу государства, которое оспаривается КАК(?) зависимое, рабское, недостаточное, преисполненное нужды и недостатка, так что достаточно просто поддерживаемой эстетической интуиции воли, чтобы обратиться в христианство и применить уже приобретенные навыки гражданских обязанностей к новой жизни в небесном гражданстве, к обязанностям гражданина Царствия Небесного. Опять же, задачи статьи не позволяют рассмотреть истоки таких представлений в рецепции государственничества Цицерона (трактат «Об обязанностях»), в мысли Контрреформации и в памятниках, созданных на основании такого учения об обязанностях, таких как «О должностях пресвитеров приходских» (1776) святителя Георгия Конисского. Нам важно только то, что Бухарев не ограничивал систему обязанностей только действиями клира, но считал, как и А. С. Хомяков, что церковный народ является полноценным субъектом церковной истории, причем субъектом не только нравственным, выбирающим правду Божию, но и гражданским, благодаря определенному пространственному воображению видящим, как работают



регулятивы этой правды, например, когда могут обратиться язычники или когда чиновники действуют во благо стране — и самим своим участием в гражданской жизни Царствия Небесного такой субъект способствует христианизации всех гражданских обязанностей и отношений.

Конечно, можно было бы сказать, что Бухарев (тогда архимандрит Феодор) был просто увлечен яркими пространственными образами последней книги Нового Завета. Но на самом деле сквозное чтение его труда показывает, что его пространственные рассуждения о связи гражданских обязанностей в широком смысле, гражданского триумфа Римской империи как владеющей всеми четырьмя концами земли, устройства храма с качественным подразделением пространств и императива победы благодати Христовой над злом и нестроением мира укоренены в истолковании одного из терминов книги Откровения. Это термин «земля», который Бухарев понимает как указание на гражданский мир как на политико-географическую реальность. По сути, Бухарев оказывается в основном русле русской мысли, как левой, так и правой, понимавшей землю не просто как экономическую и правовую реальность, но и как реальность гражданскую и нравственную: это единственное, наверное, в чем сходились в истории русской мысли крайне левые, требовавшие потом «земли и воли», и правые, говорившие о родной земле и спокойствии на ней как основе гражданского благополучия. Земля здесь оказывается не столько предметом экономического спора или установления юридических правил, сколько мерой верности, сколько способом проверить выполнение гражданами нравственных обязанностей, которые оказываются и обязанностями политическими. Но дальше уже начались бы партийные расхождения, тогда как Бухарев считал, что правильное истолкование Библии, и особенно последней ее книги, позволит избежать этих партийных расхождений, поэтому он так ревностно и относился к своему проекту, ревностнее, чем к сану и монашеству.

По сути, термин «земля», в каких бы контекстах он ни употреблялся в исследуемой им библейской книге, всегда имеет универсальный смысл политической реальности, для познания которого требуются определенные усилия воображения, способность представить и ветхий Иерусалим, и новый Иерусалим как горизонты бытия Церкви и ее влияния на общество. «Земля же означает гражданское устройство,

как известно уже нам. Отсюда и объясняется значение символического Иерусалима: насколько Церковь водворяется в области известного гражданства или государства, благословляя или освящая собою все части его устройства, то в сем отношении Церковь и есть *Св. Град на земле* [Бухарев 1916: 335]. «Здесь все символические черты изъясняются из понятия земли, означающей (как уже было показано) гражданские земные порядки, учреждения, политику царств и народов» [Бухарев 1916: 467]. Эти две цитаты красноречивы сами по себе. Такая интерпретация «земли» как *политического* вообще не может объясняться только навыками традиционной аллегорической интерпретации Писания, где земля могла бы быть творением или местом, но не могла бы быть совокупностью ситуаций. Значит, архимандрит Феодор в период многолетней работы над своим главным трудом, стремление опубликовать который привело к горестному снятию монашества и сана и возвращению в мирское состояние, руководствовался определенными формами воображения, которые внушает литература и искусство, и которое позволяет представлять ситуации и состояния не как эпизоды, но как часть качественного бытия Церкви и общества.

Наше основное предположение состоит в том, что истоки мысли А. М. Бухарева о взаимодействии благодати и гражданских институтов восходят не только к мистическим поискам политической элиты времен Александра I, и не только к христианскому цистеронианству контрреформации, но и к определенным формам осмысления русского искусства в русской литературе. Сам Бухарев, конечно, оценивает опыт александровской эпохи как однозначно положительный, одобряя деятельность библейских обществ [Бухарев 1916: 17] и Священного союза как «эпохи всеобщего сознания и ощущения совершившейся строгости судов неподкупной правды и Христовой обновительной для мира милующей благодати; эпохи пробуждения (...) уснувших было христианских воззрений и стремлений» [Бухарев 1916: 591]. Но он также считает, что современное ему искусство способно создавать тот же институциональный дизайн торжества христианства в началах гражданской жизни, достаточно уметь рассматривать его в правильном порядке, в соответствии с теми формами изложения, которые приняты в литературной и художественной критике.

В статье «О картине Иванова» он рассматривает «Явление Христа народу» как икону, показавшую способность искусства передать Божечеловечество, по сути дела, эта картина должна стать предметом иконопочитания. Аргумент Бухарева (тогда архимандрита Феодора) прост: перед нами не движение Христа к Иоанну Крестителю с целью креститься, а выход на проповедь, и Иоанн Креститель выступает как главный свидетель спасительной проповеди. Доказывается это так: до крещения Христа и сошествия Святого Духа в образе голубя Иоанн Креститель не знал, что Иисус есть Христос (Мессия), «до крещения Господня такого ведения не было у него» [Бухарев 1859: 1], и только опознав исполнение пророчества (Ин. 1: 33), Иоанн Креститель стал исповедником. Как профессиональный библиист Бухарев понимал, что хотя изображение голубя обычно в иконописи и живописи Благовещения и Крещения, в библейском употреблении говорится не об оптической иллюзии птицы, а об особом успокоительном движении ветра, внушающем идею мира. Но именно исходя из такого рассмотрения картины Бухарев утверждает, что общей темой картины оказывается свобода всех, готовность всех быть принятыми в Царствие Небесное: «Общее всей картины, что и поражает и улаждает ваши взоры, это — свобода и непринужденность лиц, их выражений и положений; не видно ни в ком и ни в чем ни внешнего, ни духовного стеснения; всякий является вам просто таким, каким он есть, каким его Господь застал и нашел благодатию Своего Явления» [Бухарев 1859: 8].

Таким образом, в картине земля понимается как место, в котором явление Спасителя уже произошло как опознанное всеми, все герои умеют считывать пророчества, и все они оказались уже в той ситуации свободы, когда им не нужно даже распознавать смыслы, сама земля их уже есть земля Нового Завета. Такая свобода выводится из непосредственной данности лиц, если лица даны в их непринужденности, то они даны уже в свободе. Здесь показателен скрытый спор с Гоголем, который всячески подчеркивал локальный колорит картины Иванова как некоторое доказательство ее исторической достоверности, а значит, и духовной достоверности. Гоголь предварительно мыслил не всю землю, а Палестину как место спасительного действия, и ему было важно, что художник оказался именно ревностным копиистом того места, где божественный Промысл и осуществился: «Са-

мые лица получили свое типическое, согласно Евангелию, сходство и с тем вместе сходство еврейское. Вдруг слышишь по лицам, в какой земле происходит дело. Иванов повсюду ездил нарочно изучать для того еврейские лица. Все, что ни относится до гармонического размещения цветов, одежды человека и до обдуманной се наброски на тело, изучено в такой степени, что всякая складка привлекает внимание знатока. Наконец, вся ландшафтная часть, на которую обыкновенно не много смотрит исторический живописец, вид всей живописной пустыни, окружающей группу, исполнен так, что изумляются сами ландшафтные живописцы, живущие в Риме. Иванов для этого про-сизивал по нескольким месяцам в нездоровых Понтийских болотах и пустынных местах Италии, перенес в свои этюды все дикие захо-лустья, находящиеся вокруг Рима, изучил всякий камешек и древесный листик, словом — сделал все, что мог сделать, все изобразил, чему только нашел образец» [Гоголь: 168–169].

Но, конечно, главная мысль Гоголя в другом, как мы можем убе-диться после многочисленных исследований И. А. Виноградова о личных и творческих связях Гоголя и Иванова (в частности, [Вино-градов, 2001]). Гоголь ни в коем случае не считал, что именно явление Христа в Палестине и есть начальное спасительное действие богоче-ловечества, для него церковность была несопоставима выше любых требований местного колорита. Из дальнейших слов Гоголя прямо следует, что художник, сохранив точность и верность всех деталей, еще не пришел к главному, ко Христу. «Иванов сделал все, что другой художник почел бы достаточным для окончания картины. Вся мате-риальная часть, все, что относится до умного и строгого размещения группы в картине, исполнено в совершенстве. <...> Но как изобразить то, чему еще не нашел художник образца? <...> Нет, пока в самом ху-дожнике не произошло истинное обращение ко Христу, не изобра-зить ему того на полотне». Получается, что с точки зрения Гоголя Иванов, а в его лице и всё искусство, весь накопленный живописный опыт еще не пришли к иконе, к непосредственному созерцанию во-плотившегося Господа, потому что художник еще не нашел “образца”, иначе говоря, не стал свят так, чтобы Христос был образцом и для всей его жизни. При этом Гоголь, конечно, не собирался судить сво-его собеседника и во многом друга: наоборот, он понимал святость онтологически, как начало, которое сначала преображает образцы,

сначала создает идеал богочеловечества и богочеловеческой любви, и потом по образцу этой жертвенной любви возможно и спасение человечества. Как мы все помним, для Гоголя существенным было созерцание Божественной Литургии как исполнения крестной жертвы и истинной божественной любви, которой не может постичь даже самая совершенная земная мысль.

Архимандрит Феодор полностью отвергает даже самую мысль о местном колорите, но, напротив, утверждает, что перед нами универсальное изображение земли со всеми четырьмя концами и евангельского универсализма проповеди: «Еще могу прибавить к вашему утешению, что общий вид Христов взят с православных Церковных икон Спасителя: открытая голова с длинными орехового цвета волосами, с бородой такого же цвета, в хитоне красноватом и верхней одежде небесно-голубого цвета. В этом устраниении, в лице Спасителя, резкого еврейского типа — как прекрасно выражается, что Господь Иисус, принадлежа Востоку и Югу по своему происхождению плотию от Авраама и Давида, — по человечеству своему есть свой и Западу, и нашему Северу!» [Бухарев 1859: 27].

Получается, что в противоположность Гоголю Бухарев считал, что картина Иванова приобрела вселенское христианское значение и может способствовать спасению человечества. Там, где Гоголь мыслит онтологически, где мыслит крестную Жертву, там Бухарев скорее говорит о состоявшемся географическом воображении, о той рамке, в которой любой житель земли может представить себя среди толпы на картине, а значит, прийти ко Христу. Бухарев опять же мыслит этически и политически: увидев себя или похожих на себя людей на картине, любой человек представит себя по своим гражданским обязанностям способным общаться со Христом, не просто найдет место Христу в своей гражданской или повседневной жизни, но сделает сами свои гражданские обязанности следствием созерцания Христа, который оказался рядом, прямо рядом с его или ее повседневностью. И тогда, оказавшись Христовым, зритель картины, любой человек соотнесет себя уже не с картиной Иванова, а с собственными обязанностями христианина. Именно поэтому Бухарев вдруг неожиданно заявляет, что Иванов как художник преодолел любую страстность, с чем не согласился бы не только его современник епископ Игнатий Брянчанинов, считавший, что академическая живопись в принципе не свободна от страсти, сами механизмы живописного

подражания плотскому воспроизводят и плотскую страсть, но и Гоголь: «Женщины у Иванова, действительно, возвышаются над бесплодной религиозной сентиментальностью. Правда, Гоголь, помнится, заметил в их выражении, когда картина только еще писалась, — нечто страстное; видно, художник, имея пред собою образцы латинской эффектной набожности, сначала сбивался было на религиозную сентиментальность. Но теперь в законченном создании не видно уже и следа чего-либо подобного» [Бухарев 1859: 23].

Так как архимандрит Феодор обращался к публике после смерти великого писателя, он мог иметь в виду только опубликованные сочинения Гоголя, а не передаваемые устные высказывания или письма. Но в опубликованных «Выбранных местах...» мы не находим ничего о страстности или преувеличенных аффектах западных образцов. Единственное место относится к поведению католических проповедников: «Пусть миссионер католичества западного бьет себя в грудь, размахивает руками и красноречием рыданий и слов исторгает скоро высыхающие слезы» [Гоголь: 61]. Но такой переход от характеристики сценического намеренного поведения к характеристике всей западной духовности оказывается мотивирован тем, что для Бухарева существует только мировая история, но не локальная, и там, где Гоголь мог говорить о различии явлений Запада и Востока, для Бухарева существует лишь различие незрелости и зрелости. Это мы встречаем и в многочисленных толкованиях Бухаревым пророческих книг Ветхого Завета, в которых он видит историю перехода от страстей юности к дальнейшей зрелости и готовности к принятию или непринятию проповеди о спасении: «Впрочем и в израильтянах в это время замечается уже далеко не та страстная увлекаемость к язычеству, какую видим, напр., в них — во время странствования их из Египта; но суеверное увлечение к подражанию язычникам — евреи, утратившие веру в истинного Бога, соединяли с своекорыстным расчетом» [Бухарев, 1864: 6].

Вероятно, мысль о страсти также пришла из смелого сравнения Гоголя: отвечая неназванным оппонентам, которые говорили, что Иванов мог бы встроиться в обычную художественную жизнь, регулярно писать картины на продажу, он с гневом отвергает это предложение как мысль о насилии и поругании: «Так верная жена, полюбившая истинно своего мужа, не полюбит уже никого другого, никому

не продаст за деньги своих ласк, хотя бы этим средством могла бы спасти от бедности себя и мужа» [Гоголь 1847: 170]. В любом случае эти слова Гоголя были восприняты Бухаревым, судя по всему, не как сатирический выпад, но как тоже историософская метафора, говорящая о прохождении через соблазны и отдельного человека, и всего человечества. Но также вполне возможно, что для Бухарева женская красота была спасительной (не случайно он завершил снятие сана и отказ от монашества довольно благополучной женитьбой), потому что она уже действует в человека как некоторая действительность, как некоторое доказательство возможности хотя бы эстетического совершенства. В вопросе о женской красоте архимандрит Феодор Бухарев оказывался радикален: так как с женской красотой трудно связать гражданские обязанности, а триумф христианства он мыслил как схождение этики и эстетики, как мы говорили выше, то встреча с женской красотой и оказывалась таким обещанием истинного спасения, так что страсть оказывалась лишь частным обстоятельством несовершенства индивидуальной природы, не затрагивая того нормативного опыта, о котором Бухарев говорил как этико-политический мыслитель.

Прежде чем говорить дальше о расхождениях Бухарева и Гоголя, заметим, что такая разная оценка картины Иванова обязана не различию эстетических привычек, но и особой концепции законченного произведения у Гоголя. Так, по мнению Гоголя, перевод «Одиссеи» Жуковского производит безусловное впечатление не только на узкий круг ценителей и знатоков, но и на весь народ. Тогда как картину Иванова народ не оценит, но и пользы она пока не принесет: несмотря на все мастерство и высокие оценки экспертов, Иванову только еще предстоит дорасти до того уровня, которого уже достиг Жуковский. Только после этого ивановское полотно получит такое же всенародное признание и влияние.

Бухарев судил об Иванове не как его знакомый, а как один из восторженных реципиентов. Не считая возможным обращаться к художнику со скрытыми увещаниями, как это делал Гоголь, и требовать доработки уже выставленной перед публикой на момент публикации его статьи картины, он просто считал, что картина уже начала производить спасительное действие на самого художника, просто потому что он смог ее завершить. Бухарев — уже мыслитель эпохи реализ-

ма, эпохи романа, ценитель Белинского, Тургенева и Чернышевского, для которого в отличие от Гоголя в центре литературы стоит не эпос, а роман. Поэтому если для Гоголя завершенность «Одиссеи» и была этико-политическим действием, которое обязано нравственной чистоте Жуковского, нравственной первозданности Гомера и легальности христианского прочтения Гомера, вслед за Василием Великим, то для Бухарева, наоборот, завершение художником картины, как и завершение писателем романа, начинает менять самого писателя. Нравственность писателя оказывается зависимой от завершенности романа, и, например, как критик романа Тургенева «Отцы и дети» Бухарев замечал, что он читал роман на пасхальной неделе, и содержание романа ничуть не нарушило его благочестивое чувство, поэтому явно роман оказывает благочестивое действие на всех, а не только на него самого.

Полемика с Гоголем началась у Бухарева еще в его письмах к Гоголю, созданных с целью поддержать автора «Выбранных мест», но на самом деле показавших и некоторые фундаментальные расхождения двух критиков. Весь смысл похвал Иванову в посвященной ему главке (письме) «Выбранных мест» в том, что этот художник жизнеподобием заслужил похвалу римских знатоков, экспертного сообщества производящих мировое искусство художников, а значит, уже стал мировым художником. Гоголь не знал, будет ли картина завершена при жизни художника, равно как и будет ли она привезена в Россию. Бухарев в период писем Гоголю не знал последнего, но уже смотрел на картину как на вполне завершенную икону, которая рано или поздно послужит целям просвещения в России. Как мы уже сказали, здесь Бухарев слишком доверяет экспертам, для которых любое эстетическое решение уже самодостаточно, а значит, завершено, как для гражданина любое гражданское действие является вполне ответственным выполнением гражданских обязанностей, независимо от того, крупный это поступок или мелкий. Когда политически мыслящий Бухарев сближает воспетую аскетически мыслящим Гоголем «Одиссею» в переводе Жуковского и им прославляемую картину Иванова, он, в отличие от Гоголя, хорошо различающего эффекты одного и другого произведения, считающего, что «Одиссею» прочтет народ, а «Явление Христа народу» оценят прежде всего самые взыскательные эксперты, никаких эффектов не различает. Для него и то и другое одинаково



обращено к народу поверх голов экспертов, более того, экспертов как таковых в его мире просто не подразумевается: «Поэзия — полная и верная картина нашего быта в его глубочайшем значении, и художник есть также деятельный служитель воспитания и образования людей, могущих понимать и сочувствовать ему, а искусство истинное должно иметь, прямое или незаметное, благотворнейшее влияние на дух людей. В истинном художнике живо отразится приемлемость к небесной милости как вообще человечества, так в особенности того народа и времени, в котором он живет, и мыслит, и говорит» [Бухарев 1860: 45]

Соответственно, если важна не передача характеров, а только воображение или отображение милости Бога ко всему человечеству, и любые характеры оказываются только показателем юности или зрелости народа, готовности или неготовности воспринять Откровение, а не предметом художественного интереса, то и понимание задач живописца оказывается другим. Гоголь считал, что Иванов передает различие в характерах персонажей и в их отношении к вере, по лицам считываются верующие и маловеры, сомневающиеся и скептики, искренние и испытанные верой, чувствующие и бесчувственные: «Все, отправляя свои различные телесные движенья, устремляется внутренним ухом к речам пророка, как бы схватывая из уст его каждое слово и выражая на различных лицах своих различные чувства: на одних — уже полная вера; на других — еще сомненье; третьи уже колеблются; четвертые понурили главы в сокрушенье и покаянье; есть и такие, на которых видна еще кора и бесчувственность сердечная» [Гоголь: 167].

Для Бухарева важно только то, что живопись, передавая землю вообще, а не только Палестину, передает тоже не отношение отдельных лиц к вере, но общее обращение людей к Спасителю. В сравнении с тем, насколько живописец оказывается живописцем в собственном смысле, насколько он может оживлять персонажей, не так важно, что думают, что хотят сказать и как показаны сами персонажи. Вслед за отказом от экспертного знания Бухарев объявляет академизм, главной ценностью которого была передача характеров, мертвым. Нужно не передавать характеры, а передавать сами дела, само присутствие Спасителя, признанное четырьмя концами земли, иначе говоря, создавать икону, а не картину: «Потому и дело художника творить, живо воспро-

изводить словом, или кистью или чем иным дела Того, Кто все создал и животворит своей любовью. Иначе и всякий художник произведет не художественное творение, но жалкую и смешную карикатуру на себя самого, напишет мертвую академическую картину, хотя бы предмет ее был духовное обращение людей к Самому Спасителю, к Самой Любви воплотившейся, и о святейшем предмете скажет слово гнилое» [Бухарев 1860: 43].

Как видим, понятие художника расширяется, и, как явствует из всего дальнейшего текста, включает в себя и поэта, который способен говорить о божественной милости, о чудесах кротости, долготерпения и щедрости Бога, которые на полотне выглядели бы как фокусы, но поэзия с ее стремительностью и неожиданными поворотами сюжета способна воспроизвести чудо. Литература тогда может сделать то, что не может сделать живопись, точнее, что живопись делает только символическими намеками, например, передавая присутствие Святого Духа ясностью и лазурностью всего изображенного.

Далее, оказывается, что бесчувственность — это карикатурное свойство, но которое угрожает не столько отдельным персонажам, как у Гоголя, но самому художнику, тогда как спастись призваны все, и художник, выполняя свою задачу иконописца, способствует спасению не только знатоков Палестины и экспертов, но всех людей со всех четырех концов земли. Тогда, создавая картину только с характерами и отдельными ситуациями, он создаст уже не ситуацию библейского мира, где есть всегда бесчувственные люди, грешники и безбожники, но ситуацию собственного к нему отношения, и эта картина будет выражать только характер художника.

Получается, что современный художник обладает уже достаточно живой кистью, сам художественный язык изменился, и уже не простое жизнеподобие отдельных изображенных лиц, которому учил академизм, но характерная живость кисти, вовлекающая в себя и биографию художника, определяет качество произведения. Чтобы лучше понять этот тезис, нам придется сделать искусствоведческий экскурс, а потом вернуться к тому, как именно живость кисти сделала живопись иконой, не изображением характеров, пропущенных через фильтры экспертной оценки, но непосредственно живой живописью, реализмом, который и способен представить действительность как уже, по Бухареву, реальное действие воли Бога и суда Божия над гре-

хом во всех социальных и политических институтах и социальных ритуалах. Для того, чтобы уяснить, насколько «романным» был подход Бухарева, нам придется сделать искусствоведческий экскурс, за который пусть простит нас взыскательный читатель, относясь к нему просто как к некоторой иллюстрации для усвоения уже прочитанного, не самой обязательной, но дополнительно подтверждающей, что Бухарев мыслит политически и граждански, но мыслит так в романную эпоху.

Уже начальный русский классицизм никогда не был только изображением характеров, вопневоле, вопреки воле его создателей, оказался капитуляцией экспертной характерологии перед библейскими сюжетами, которые тогда и оказались главной реальностью для подражательного искусства. Именно, самые истоки русской живописи подразумевали, что натурализм в изображении тела и его страданий вовсе не порывает с библейской ситуацией, а наоборот, только и вскрывает ее гражданский смысл. Так, А. П. Лосенко, один из создателей стандарта русской классицистской живописи, во время стажировки в Италии (1765–1769) создал образцовые изображения фигур в натуральную величину: склонившуюся в мрачной задумчивости и лежащую на земле на спине в отчаянии неизбывного страдания. Хотя это были явно тренировочные фигуры для передачи аффекта с соблюдением всех требований анатомии, эти фигуры были поняты как часть программы создания библейской живописи, наличие которой докажет достоинство русского искусства.

Фигуры были отождествлены с Каином и Авелем, и в XIX веке воспринимались только так, и Ф. И. Иордан выполнил в 1827 г. гравюру с «Авеля» уже как духовной картины, за что получил золотые часы от Николая I: с этого и начиналось новое искусство академических гравюр как лучшего способа передавать духовное содержание, при этом отбор образцов, сама возможность такого отбора должна была показывать имперские масштабы. Главная же цель гравюры, кроме популяризации древностей, состояла в их сохранении, для чего требовалась политическая стабильность и устойчивость тех самых социальных ритуалов — доклад Ф. И. Иордана в 1830 году о губительных последствиях Июльской революции для памятников французской старины стоял в одном ряду с его работами по передаче «Преображения» Рафаэля в огромной гравюре, небывалого для этого искусства

масштаба — Гоголь, как все помнят, в «Выбранных местах» просил всех читателей поддержать усилия этого художника по воссозданию Рафаэля как некоторой идеальной иконы. Следующим этапом развития гравюры как главного медиума уже не просто сохранения, но воссоздания древностей стали «Древности российского государства» Ф. Г. Солнцева (1849–1853), шедевр археологизма николаевской эпохи. Таким образом, ко времени Гоголя и Бухарева копиистика и оказалась как воспроизведением местного колорита, так и приданием библейского масштаба, и при этом оцениваемой всем народом «живости» тому, что без этого было бы только мертвой характерологией классицистского типа. Копия оказалась, вопреки своему определению, не просто механизмом отдельных стилистических инноваций, но средством оживить живопись!

Разумеется, сам Лосенко учил своих учеников, где и как копировать античные образцы, внушив им не только необходимость верности кисти и живости оригинала, но и определенную взыскательность и даже капризность в этом деле, никак не подразумевавшуюся обычной классицистской педагогикой. Например, один из его учеников, И. А. Акимов, будущий директор Императорской шпалерной мануфактуры, отправленный в Болонью копировать картины и статуи, недолго продержался там, так как не был доволен своими итальянскими коллегами как колористами и запросился в Рим, мол, нигде не могут его научить чувствовать цвет. Из всех учеников Лосенко, среди которых был и великий скульптор М. И. Козловский, нас более всего занимает Г. И. Угрюмов, создавший для Михайловского замка в 1800 году полотно, изображавшее призвание Михаила Романова на царство, что должно было быть понято современниками очень близко к государственным взглядам Феодора Бухарева: учреждение монархии и есть то самое создание статуса, государства. Учреждают его не символы, например, победы Петра I как предмет панорамного живописного запечатления и соответствующие триумфальные арки, не большие сцены из русской истории, а просто превращение внестатусного в статусное, живое изображение символов царской власти, самого возникновения власти, что стоит ближе к уже упомянутому проекту Ф. Г. Солнцева по созданию образов русской власти, чем к Ломоносову и другим авторам, создававшим сюжетику русского исторического классицизма. Таким образом, простая живость кисти может сделать так, что все «статусы»,

все социальные институты и ритуалы окажутся подчинены Божьей воле.

Угрюмов был учителем Андрея Иванова, отца нашего художника, и не надо забывать, что наш А. А. Иванов на самом деле вплоть до публичной выставки «Явления Христа народу» уже при Александре II находился для знатоков живописи в тени собственного отца. Ведь и Гоголь, рассказывая публике об историческом живописце Иванове, подчеркивал самим названием (а для нас это сейчас требует комментария), что это исторический живописец Иванов-младший, а не работавший в разных жанрах Иванов-старший. Следует отметить, что Иванов-старший писал очень много храмовых образов как раз в том стиле, который выглядел для Игнатия Брянчанинова не просто неприемлемым, но соблазнительным. Но главное для нашей темы универсалистской христианизации всех гражданских институтов независимо от местного характера то, что Иванов-старший копировал «Правосудие» (1768) учителя своего учителя. А Лосенко, в свою очередь, копировал «Правосудие» из Ватиканского дворца, из входящего в Станцы Рафаэля зала Константина, с которого Феодор Бухарев и отсчитывает христианскую государственность как реальность. Нужно заметить проницательность художников: только недавно было доказано, что, несмотря на то, что весь зал расписывали ученики Рафаэля, «Правосудие» написал сам Рафаэль. Но вообще это «Правосудие», вырывая из контекста архитектурного трюмпа, любили копировать и европейские художники, скажем Пьер Сьюблейра. Но здесь оказывается, что копиистика прямо утверждает, что Константиновский период в жизни Церкви и есть такое правосудие, при котором любые институты и ритуалы, как копирование социальных обычаев по определению, могут служить универсальному делу христианства. Таким образом, истоки мысли Бухарева можно найти не только в расхождении с Гоголем, но и в хотя бы частичном знании институциональных рамок функционирования искусства, которые Бухарев как человек, вовлеченный в журнальную полемику, мог понимать, зная важность институтов в литературной жизни. Как в журнальной полемике важно, какой журнал стал важнее всего для публики, создает ей кумиров, так и в институциональной истории искусства важнее всего, как копии становятся в свою очередь тоже образцами и предметами страстного обожания. Гоголь сторонился такого кумиротвор-

чества, тогда как Бухарев принимал его как рабочую гипотезу, исходя из того, что христианство всё равно одержит победу в гражданской жизни.

А Иванов-младший, продолжаем нашу цепочку цепочек, копировал Микеланджело в Сикстинской капелле, сделав Адама отдельно от руки Божией, как бы в последний раз отдав дань учебной характерологии. При этом продать он копию не смог, что понимал Гоголь, когда говорил, что отвлекаться просто на копии было бы изменой святому делу. Характерология должна была, как мы уже сказали, уступить живописи в новом смысле, близком иконописи. Эта программа удивительно отвечает тому, как официальный быт эпохи Николая I обошелся с копиистикой. К. А. Тон в Академии художеств выстроил специальные галереи для копий, изначально там должен был быть в основном Рафаэль, но позднее, уже при Александре II, галереи получили условные имена «Рафаэлевский зал» и «Тициановский зал», хотя копий Тициана там было меньше копий Рафаэля. В этом складировании копий и выразилось новое понимание живописи не как результата удачного копирования отдельных образцов, а как умения вписать новые картины в этот мир копий, но показав, что новая картина живее академических копий, хотя обладает тем же универсализмом, каким живопись Рафаэля и Тициана, известная во всем мире. Однако Рафаэль и Тициан известны во всех концах земли, но в основном художникам, а новые живописцы станут известны народу, потому что их картины воспроизводят не характеры, а социальные обычаи и социальную этику, понятную всем гражданам. Но замечательно, что такое соединение копиизма и универсалистских притязаний совпало с эпохой романа, и когда Бухарев считал, что и картина Иванова — как копия самой жизни Христа, и поэтому икона в полном смысле слова имеет универсалистский смысл, он мыслил этот универсализм как правильное размещение институтов в пространстве, подчиняя его географическому воображению, системе мест, а не как Гоголь, чая совершенства. Для Бухарева совершенство должно было стать политическим фактом, фактом гражданского бытия Церкви, а не предметом чаяния и молитвенного отношения.

Итак, картина Иванова, которая для Гоголя еще была драмой характеров, хотя и предназначенной к спасению людей, но не состоявшейся в самом главном, для Бухарева уже была сбывшимся государственно-

ческим проектом, торжеством христианства, которое только и может стать настоящим содержанием действий современного ему государственного механизма. Картина-икона для Бухарева и обладает настоящим жизнеподобием, создает жизнь по образцам, ни один из которых не может превратиться уже в предмет идолопоклонства и соблазна, просто по структурным причинам того, что вся земля открыта богочеловеческому действию, и все придуманные художником символы оказываются лишь пробами пера, некоторыми намеками или указаниями на истину в сравнении с этим уже осуществляемым в гражданской жизни и в географическом живописном воображении богочеловеческом действии. Для Бухарева искусство — тоже регламент правильного отношения к небесному гражданству, которое дается явившимся народу Христом.

Если Гоголь не был доволен взглядами Иванова, их запутанностью и часто даже языческим эстетизмом [Виноградов 2019: 51], то Бухарев просто смотрел на эффекты живописи независимо от взглядов знатоков, хоть бы знатоком был сам художник. Но на самом деле, конечно, эта независимость и признавала взгляды знатоков единственным горизонтом понимания живописи, потому что только знатоки могут опознать в копии новый подлинник, в картине — икону, как и знатоки духовной жизни могут опознать в подражании Христу причастие Христу. Пример описания главной картины Иванова не как образа характеров, но как образа самого действия Откровения на всех уровнях социальных ритуалов мы встречаем у Бухарева, когда оказывается, что на картине Иванова изображены и Совет Предвечный, совещание всей Троицы, и земля как таковая. Конкретные географические привязки земли тогда маргинализированы, но важно, что свидетелями произошедшего оказываются все христиане, со всех концов земли, что и составляет главную тему статьи Бухарева: «И общему почти вниманию, обращенному на Него, вмещающего своему Небесному Отцу, как будто сочувствует чудно-прекрасная, существующая дарами всетворческой Его любви, природа с ощутительную на самой картине тишиною воздуха, в которой чувствуется тихое голубиное веяние почивающего в Христе Св. Духа, с виднеющимися (хотя в одном уголку) водами Иордана, с этою плодоносною южною растительностью, с этими поднимающимися от самого иорданского берега и идущими в даль горами и холмами. На мою душу, прежде всего,

эта природа повеяла живую благоухающею вестью, что здесь увижу истинное явление Спасителя мира. А там, на последних пределах видной дали, открывается вид Святого града Иерусалима — этого средоточия ветхозаветной Церкви и образа будущего нового Иерусалима вечной славы» [Бухарев 1859: 27–28].

То же самое представление о том, что при явлении Спасителя и нового Иерусалима сходятся все четыре конца земли, состоялось правильное географическое распределение созерцаний, вызывающее при правильном толковании Библии гражданский мир на всей земле, и уже не так важно, что именно заключает в себе местный колорит, но важно, что слава Божия уже преображает землю, все четыре стороны света, в самое место созерцания непосредственного действия Божия: «Святой град жительства во Христе не допускает односторонностей; со всех четырех сторон отверзты в него врата, по трое ворот с каждой стороны: любишь ли, например, ты свежее утро благодатной жизни — этот духовный восток, стремишься ли к полноте света или просвещения на духовно полденной стороне, идешь ли на подвиг со тьмою заблуждений полуночной стороны, ищешь ли приложения Христовой истины и благодати ко всему западу человеческого и мирского, борющегося обыкновенно между светом и тьмою, — всюду открыт тебе путь во имя и славу Пресвятой Троицы. Только имей своим вождем, наставником, главою во всем прямо самого Господа, действующего и правящего во всех орудиях и учреждениях Его благодати, во всех церковных принадлежностях: Господь тамо — это есть имя и самое существо и сила Божия града» [Бухарев 1864б: 65].

Так в конце статьи мы вернулись к тому, с чего начали, политической и государственнической мысли архимандрита Феодора, А. М. Бухарева. Все официальные обычаи и социальные ритуалы могут быть христианизированы, потому что событие Воплощения уже произошло, явилась слава всей Святой Троицы, и, значит, возможно прямое отношение к происходящему. Как на иконе и в богословии Откровения Иоанна Богослова, все четыре конца земли собрались и все пути к Богу сделались прямыми. Бухарев мыслит как теоретик гражданственности, но, толкуя Библию, он видит уже осуществившуюся гражданственность, уже осуществившийся на картине Иванова мир Божий. Поэтому он и считал, что достаточно истолковать человечеству христианские догматы, придать романам Тургенева и Чернышевского христианский



смысл, а в толковании Апокалипсиса раскрыть сам смысл гражданства, само соотношение земного гражданства и небесного гражданства, как человечество будет в целом спасено.

Таким образом, можно сделать вывод, что А. М. Бухарев формулирует свою эстетическую и литературно-критическую позицию в разных формах полемики с Гоголем, всегда скрытой и происходящей в сочинениях самого различного типа, включая специальные исследования по библеистике. Но также он понимает, что сам художественный язык изменился, и на смену характерологии, которая поддерживается экспертным знанием, приходит новый живой литературный процесс, в котором идеи непосредственно обсуждаются публикой. Конечно, Гоголь стремился к этому же, но замечательно, что Бухарев, который был весьма тонким литературным критиком, опирается при этом не на данные современной литературы, а, скорее, на опыт академической живописи и ее кризиса. Но зато такое накопление опыта в иных, чем литература, сферах способствовало быстрому становлению принципа реалистической литературы как формирующей общественное мировоззрение и преодолевающей как географические и сословные, так и экспертные границы в сообщении новых возможностей мировоззрения. Эпизод интеллектуальной истории, при рассмотрении форм мысли эстетической, государственной и богословской, оказывается одним из многих ключей к пониманию мирового триумфа русского литературного реализма.

**Список литературы**

*Бухарев А. М.* Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад: Издание редакции «Богословского Вестника», 1916. 649 с.

*Бухарев А. М.* О картине Иванова «Явление Христа миру». СПб.: Типография М. О. Вольф, 1859. 28 с.

*Бухарев А. М.* Три письма к Гоголю, писанные в 1848 году. СПб.: Типография Морского министерства, 1860. 260 с.

*Бухарев А. М.* Св. Пророк Исаия: Очерк его времени, пророческого служения и книги. М.: Издание книгопродавца А. И. Манухина, 1864а. 90 с.

*Бухарев А. М.* Св. Пророк Иезекииль: Очерк его времени, жизни и пророческой книги. М.: Издание книгопродавца А. И. Манухина, 1864б. 80 с.

Виноградов И. А. Н. В. Гоголь и А. А. Иванов. К истории создания картины «Явление Мессии» // Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях. М., 2001. С. 670–708.

Виноградов И. А. Славянофил-государственник. Н. В. Гоголь в движениях эпохи // Два века русской классики. 2019. Т. 1. № 2. С. 36–61. DOI 10.22455/2686-7494-2019-1-2-36-61

Воронцова И. В. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) и проблема «Плоти и духа» в «Неохристианстве» (на материале писем к диакону А. А. Лебедеву) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2, История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 51 (2). С. 7–22.

Воронцова И. В. «Реформа» или «реформация»: движение за церковное обновление в России начала XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. 2017. № 4. С. 46–63.

Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. СПб.: В типографии Департамента внешней торговли, 1847. 287 с.

Марков А. В., Мартыанова С. А. Упадок жизни как канон искусства: «Средний уровень» русской идеалистической философии // Артикульт. 2017. № 3 (27). С. 123–133.

Минаков А. Ю. М. Л. Магницкий как религиозный тип в царствования Александра I и Николая I // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 174–202.

Назаренко Е. Ю. Мистический консерватизм: к характеристике мировоззрения князя А. Н. Голицына // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 134–148.

Назарова А. М. Проблема взаимосвязи «разум – вера» в работе архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) «Исследования Апокалипсиса» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2016. № 1. С. 17–25.

Никифоров А. В. Некоторые аспекты церковного инакомыслия в России во второй половине XIX века // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 7. С. 44–50.

Тагер Ю. Щупальца длиннее ночи / пер. с англ. Андрея Иванова. Пермь: Нуле Press, 2019. 214 с.

Титова Н. Церковь и мир: «Православие в отношении к современности» в творчестве архим. Феодора (Бухарева) // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2007. № 1. С. 42–49.

Хархордин О. [и др.] Понятие государства в четырех языках. СПб.: ЕУ СПб, 2002. 218 с.

### References

Bukharev A. M. *Issledovaniia Apokalipsisa* [Research of the Apocalypse]. Sergiev Posad: Edition of the editors of The Theological Bulletin, 1916, 649 p. (In Russ.)

Bukharev A. M. *O kartine Ivanova «Iavlenie Khrista miru»* [About Ivanov's painting «The Appearance of Christ to the World»]. St. Petersburg: Printing house M. O. Wolf, 1859, 28 p. (In Russ.)

Bukharev A. M. *Tri pis'ma k Gogoliu, pisannye v 1848 godu* [Three letters to Gogol, written in 1848]. St. Petersburg: Printing house of the Ministry of the Sea, 1860, 260 p. (In Russ.)

Bukharev A. M. *Sv. Prorok Isaiia: Ocherk ego vremeni, prorocheskogo sluzheniia i knigi* [St. Prophet Isaiah: An Outline of His Time, Prophetic Ministry and Book]. Moscow, Edition of the bookseller A. I. Manukhin, 1864a, 90 p. (In Russ.)

Bukharev A. M. *Sv. Prorok Iezekiil': Ocherk ego vremeni, zhizni i prorocheskoi knigi*. [St. Prophet Ezekiel: An Outline on his time, life and prophetic book]. Moscow: Edition of the bookseller A. I. Manukhin, 1864b, 80 p. (In Russ.)

Vinogradov I. A. N. V. Gogol' i A. A. Ivanov. *K istorii sozdaniia kartiny «Iavlenie Messii»* [Gogol and Ivanov: to the history of the oeuvre «The Appearance of Christ Before the People»]. *Aleksandr Ivanov v pis'makh, dokumentakh, vospominaniakh* [Alexander Ivanov in letters, documents, and memoirs]. Moscow, 2001, pp. 670–708 (In Russ.)

Vinogradov I. A. *Slavianofil-gosudarstvennik. N. V. Gogol' v dvizheniakh epokhi* [Slavophile-statesman. N. V. Gogol in the movements of the epoch]. *Dva veka russkoi klassiki* [Two centuries of Russian classics], 2019, vol. 1, № 2, pp. 36–61. DOI 10.22455 / 2686-7494-2019-1-2-36-61 (In Russ.)

Vorontsova I. V. *Arkhimandrit Feodor (A. M. Bukharev) i problema «Ploti i dukha» v «Neokhristianstve» (na materiale pisem k diakonu A. A. Lebedevu)* [Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev) and the problem of «Flesh and Spirit» in «Neo-Christianity» (based on letters to deacon A. A. Lebedev)]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 2, Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Ser. 2, History. History of the Russian Orthodox Church], 2013, № 51 (2), pp. 7–22. (In Russ.)

Vorontsova I. V. «Reforma» ili «reformatsiia»: *dvizhenie za tserkovnoe obnovenie v Rossii nachala 20 v* [«Reform» or «Reformation»: the movement for church renewal in Russia at the beginning of the 20th century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 8, Istoriiia* [Moscow University Bulletin. Ser. 8, History], 2017, № 4, pp. 46–63. (In Russ.)

Gogol' N. V. *Vybrannye mesta iz perepiski s druž'iami* [Selected places from correspondence with friends]. St. Petersburg: In the printing house of the Department of Foreign Trade, 1847, 287 p. (In Russ.)

Markov A. V., Mart'ianova S. A. *Upadok zhizni kak kanon iskusstva: «Srednii uroven'» russkoi idealisticheskoi filosofii* [Decline in life as a canon of art: «The average level» of Russian idealist philosophy]. *Artikult*, 2017, № 3 (27), pp. 123–133. (In Russ.)

Minakov A. Iu. M. L. *Magnitskii kak religiozni tip v tsarstvovaniia Aleksandra I i Nikolaia I* [Magnitsky as a religious type in the reign of Alexander I and Nicholas I]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, № 2, pp. 174–202. (In Russ.)

Nazarenko E. Iu. *Misticheskii konservatizm: k kharakteristike mirovozzreniia kniazia A. N. Golitsyna* [Mystical conservatism: to the characterization of the worldview of Prince A. N. Golitsyn]. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, № 6, pp. 134–148. (In Russ.)

Nazarova A. M. Problema vzaimosviasi «razum-vera» v rabote arkhimandrita Feodora (A. M. Bukhareva) «Issledovaniia Apokalipsisa» [The problem of the relationship «mind-faith» in the work of archimandrite Theodore (A. M. Bukharev) «Research on the Apocalypse»]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University named after A.S. Pushkin], 2016, № 1, pp. 17–25. (In Russ.)

Nikiforov A. V. *Nekotorye aspekty tserkovnogo inakomyслиia v Rossii vo vtoroi polovine XIX veka* [Some aspects of church dissent in Russia in the second half of the 19th century]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University], 2008, № 7, pp. 44–50. (In Russ.)

Thacker Eu. *Shchupal'tsa dlinnee nochi* [Tentacles longer than night]. Perm: Hyle Press, 2019, 214 p. (in Russ.)

Titova N. *Tserkov' i mir: «Pravoslavie v otnoshenii k sovremennosti» v tvorchestve arkhim. Feodora (Bukhareva)* [Church and the world: «Orthodoxy in relation to modernity» in the work of archimandrite Theodor (Bukharev)]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: Al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta* [The Light of Christ enlightens everyone: Almanac of the St. Philaret Orthodox Christian Institute], 2007, № 1, pp. 42–49. (In Russ.)

Kharkhordin O. [et al.] *Poniatie gosudarstva v chetyrekh iazykakh* [The concept of state in four languages]. St. Petersburg: European University Press, 2002, 218 p. (In Russ.)