

В. Е. ВЕТЛОВСКАЯ

НАРОДНЫЕ ИДЕАЛЫ У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И ИХ ФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА¹

Владимир Яковлевич Пропп, говоря о специфике фольклора и его отношении к литературе, напоминал: «Фольклор — это лоно литературы, она рождается из фольклора»². Исследователь подчеркнул это обстоятельство применительно к отдельным видам словесного искусства — прежде всего, к повествовательным жанрам: «... новая светская повествовательная литература реалистического характера (имеются в виду страны Европы. — В. В.) вырастает на почве сказочного фольклора»³. Это справедливо и для других регионов. Однако в сравнении с фольклором индивидуальное художественное творчество в известном отношении всегда проигрывает. Ученый пишет: «Универсальность сказки, ее, так сказать, повсюдность, столь же поразительна, как и ее бессмертие. Все виды литературы когда-нибудь отмирают. Греки, например, создали великое драматическое искусство. Но греческий театр как живое явление умер <...> Сейчас для чтения Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана требуется некоторая подготовка. То же можно сказать о литературе любой эпохи»⁴.

Явившись на фольклорной почве, литература не теряет с ней связь. «Для многих писателей, — объясняет В. Я. Пропп, — народное творчество — источник вдохновения <...>. Но при этом забывают одно: писатель, черпающий из сокровищницы фольклора, должен не только воспринять народную традицию, он должен ее преодолеть»⁵. Так, сказочный сюжет, перешедший в литературное

¹ Опубл.: VII–VIII летние чтения в Даровом. Коломна, 2024. С. 78–121.

² Пропп В. Я. Специфика фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 31.

³ Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 28.

⁴ Там же. С. 26.

⁵ Там же. С. 29.

произведение, преобразуется по чуждым сказке законам. «Сказка — в основе своей небывальщина», а в литературе сказки «приобретают характер новелл, т. е. таких повествований, которым приписывается некоторая достоверность. Они обретают точное хронологическое и топографическое приурочение, их персонажи — личные имена, типы превращаются в характеры, подробно описывается обстановка, события излагаются как причинная цепь»⁶. На главное место постепенно выдвигается психологизм, которому авторы нередко побуждают служить пейзаж, описание среды, обстановки, логику развития действия (его внутренние связи), т. е. побуждают служить все — и общее положение, и мелкие подробности рассказа. Ничего этого нет в повествовательном фольклоре, поскольку единственный и сравнительно поздний фольклорный жанр, баллада, который имеет дело с переживаниями любовного и семейного свойства, влекущими за собой трагические события, больше озабочен этими событиями, чем их психологической мотивировкой. Она, как правило, обозначается с грубоватым схематизмом, без конкретизации и особой разработки⁷.

Со временем сложный психологизм, внимание к посторонним для действия предметам так далеко уведат литературу от народного творчества, что, если бы не было сознательного обращения писателя к фольклору, его вообще нельзя было бы разглядеть в индивидуальном словесном искусстве. Однако, начиная с эпохи романтизма, интерес к фольклору только нарастал. В середине и особенно второй половине XIX в. этому способствовало широкое изучение народной жизни и публикация посвященных ей научных трудов. «Периодом расцвета русской фольклористики, — писал М. К. Азадовский, — являются 60-е–70-е годы. Именно в эти годы создался золотой фонд русской науки о фольклоре: труды А. Н. Пышина, А. Н. Веселовского, Н. С. Тихонравова, Л. Н. Майкова, А. А. Котляревского, А. А. Потебни, П. Н. Рыбникова, Е. В. Барсова, И. А. Худякова, А. Ф. Гильфердинга, Д. Н. Садовникова и многих других»⁸. И далее: «Огромное накопление материалов в эти годы, несомненно, содействовало теоретической разработке науки, а с другой стороны, теоретические изучения стимулировали дальнейший рост и качество собирания»⁹. Было бы странным, если бы писатели оказались равнодушными к такому богатству первоклассных публикаций. Достоевский, еще на каторге (да впрочем, и ранее, в молодые

⁶ *Пропт В. Я.* Русская сказка. Л., 1984. С. 29.

⁷ См. об этом: *Пропт В. Я.* Фольклор и действительность // Пропт В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 103–104, а также: *Пропт В. Я.* Жанровый состав русского фольклора // Там же. С. 57 и др.

⁸ *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 36.

⁹ Там же. Т. 2. С. 209.

годы) записывавший народные слова и словечки, прислушивавшийся к народным рассказам, присматривавшийся к народному театру (см. так называемую «Сибирскую тетрадь» 1850-х гг.; «Записки из Мертвого дома», 1860–1861), естественно был захвачен общим движением. Возможно, откликаясь на призыв Е. И. Якушкина (см. письмо к нему от 15 апреля 1855 г.¹⁰), он даже отдал дань собирательству. Так, внося в текст последнего романа («Братья Карамазовы», 1879–1880) среди других фольклорных мотивов легенду о луковке, Достоевский писал Н. А. Любимову (одному из редакторов «Русского вестника») 16 сентября 1879 г.: «...особенно прошу хорошенько прокорректировать легенду о *луковке*. Это драгоценность, записана мною со слов одной крестьянки и, уж конечно, *записана в первый раз*. Я по крайней мере до сих пор никогда не слышал» (15; 572, коммент.). Писатель ошибался: в сборнике легенд А. Н. Афанасьева напечатана легенда «Христов братец» со сходным сюжетом и в приложении приведен ее малороссийский вариант, почти совпадающий с тем, который излагает Достоевский¹¹. По мнению Л. М. Лотман, Достоевский сознательно опустил в письме Н. А. Любимову упоминание о сборнике А. Н. Афанасьева из опасений цензурного вмешательства и запрета. Справедливо возражая на это мнение, М. М. Громыко ссылается на обстоятельство сибирской жизни писателя: «Нам представляется, что Достоевский написал Любимову правду о собственной записи легенды. В семипалатинский период писатель много общался с сибирским крестьянством и казачеством <...>. Кроме того, по свидетельству А. Е. Врангеля, Федор Михайлович беседовал с крестьянами во время своих поездок на Алтай. Наконец, двухмесячное пребывание в форпосте Озерном тоже означало жизнь среди крестьянства. В 1855–1859 гг. он сделал, по-видимому, ряд фольклорных записей»¹². Но и помимо этих косвенных сведений кажется невероятным, что, объясняясь с Любимовым, Достоевский лукавил, вдруг испугавшись неблагонадежности народной легенды, включенной в роман, где герои бесстрепетно произносят богохульные и бунтарские речи.

В легенде говорится о злой бабе, добродетели которой сводилась к тому, что за всю жизнь она лишь однажды подала нищенке луковку. Когда баба померла, черти бросили ее в огненное озеро. Ангел-хранитель, жалея несчастную, вспомнил о добром ее

¹⁰ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1988. Т. 28 кн. 1. С. 184. В дальнейшем ссылки на это издание (т. 1–30, 1972–1990) даются в скобках в тексте статьи. Первая цифра — том, вторая — страница. Курсив во всех случаях авторский.

¹¹ См.: Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М., 1859. С. 30–32; 130–131. См. также: Пиксанов Н. К. Достоевский и фольклор // Советская этнография. 1934. № 1/2. С. 162.

¹² Громыко М. М. Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского. Новосибирск, 1985. С. 129 и др.

поступке и рассказал о нем Богу. Господь приказал ангелу, держа за луковку, попытаться вытащить бабу из ада, и тому это почти удалось. Но в последний момент в нее вцепились другие грешники, чтобы выскочить наружу вместе с ней. Баба начала от них отбиваться: «“Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша”». Только она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А ангел заплакал и отошел» (14; 319). В приступе самообвинения и покаяния уподобляя себя злой бабе, Грушенька и рассказывает Алеше Карамазову ее историю. Тема греха и покаяния, греха и возмездия в народных представлениях — одна из тех, что привлекали особое внимание Достоевского. Не случайно в конце 1860-х гг. у него возник грандиозный замысел романа, или серии романов, обозначенных как «Житие великого грешника». С этим замыслом, предвосхищая его или следуя за ним, связаны все крупные произведения Достоевского, написанные им по возвращении из Сибири. Главный нерв произведения — борьба добра и зла в разных проявлениях на разных этапах человеческой жизни с конечной победой добра (самоотвержения) над злом (гордостью и эгоизмом). По планам писателя, осуществление этого замысла должно было служить изображению русского национального характера и его исторической судьбы (9; 511, коммент.).

Показательным наброском, сделанным Достоевским в этом направлении, была одна из глав «Дневника писателя» за 1873 г. под названием «Влас», отсылающая к стихотворению Н. А. Некрасова 1855 г. с тем же заглавием и на ту же тему. В стихотворении речь идет о великом грешнике, покаяние которого в бесчисленных грехах после случившегося с ним нравственного переворота было не меньшей силы, чем неистовство в прежних злодействах:

Роздал Влас свое имение,
Сам остался бос и гол
И собирать на построение
Храма Божьего пошел <...>.
Сила вся души великая
В дело Божие ушла,
Словно сроду жадность дикая
Непричастна ей была...¹³

Год за годом, в зной и стужу, обремененный железными веригами и безутешной скорбью о своих грехах, Влас ходит по городам и весям, исполняя когда-то данный обет. На собираемое им подаяние поднимаются по родной земле Божьи храмы.

Стихотворение Некрасова — поэтическая обработка народной легенды о великом грешнике (или иногда о великих грешниках), услышанной поэтом из крестьянских уст и в новом виде позднее

¹³ Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Л., 1981. Т. 1. С. 153–154.

воспроизведенной еще раз в поэме «Кому на Руси жить хорошо» (1866–1877)¹⁴. Несколько славянских вариантов сюжета под № 28 были напечатаны А. Н. Афанасьевым¹⁵. О фольклорной легенде и ее литературных обработках писал В. Я. Пропп: «Человек совершил какой-нибудь тяжкий грех. Грешник — в большинстве случаев этот сюжет перекликается с мифом об Эдипе: не зная, что он делает, грешник убивает отца и женится на своей матери. Есть и такой случай (использованный Достоевским и известный по другим сюжетам): причащаясь, грешник не глотает просфору, а выплевывает ее и стреляет в нее. Из просфоры течет кровь»¹⁶. Пропп имеет в виду «фантастический рассказ» (по исключительности события) «про другого Власа, даже про двух» (21; 33), переданный Достоевским с чьих-то слов вслед за рассуждениями о стихотворении Некрасова, которое писатель одобряет не без оговорок.

Для Достоевского его собственное повествование не легенда: «Происшествие это истинное и уже по одной своей необыкновенности замечательное» (21; 33). Писатель повторяет это не один раз (21; 35, 41).

Суть истории в споре деревенских парней о том, кто кого сможет превзойти в дерзости. Один из спорщиков, воспользовавшись похвалой другого, предложил ему совершить страшное святотатство. Во время причастия надо было не проглотить святые Дары (кусочек освященного хлеба, знаменующего тело Христово), а незаметно вынести из церкви. Далее под водительством искушителя и его присмотром в уединенном месте, в огороде (т. е. в стороне от лишних глаз), выстрелить в причастие. «Я поднял руку, — рассказывал позднее святотатец, — и наметился. И вот только бы выстрелить, вдруг предо мною как есть крест, а на нем Распятый. Тут я и упал с ружьем в бесчувствии» (21; 34). Пораженный внезапным видением и тяжелой виной грешник, спустя несколько лет, даже не пришел, а буквально приполз на коленях в монашескую обитель, к какому-то спасавшемуся там старцу с криками о своем преступлении и сердечной муке. Выслушав исповедь, старец, «должно быть, обремил душу страшным трудом, даже не по силам человеческим, рассуждая, что чем больше, тем тут и лучше: “Сам за страданием приполз”» (21; 34).

¹⁴ См.: Там же. С. 627–628, коммент.

¹⁵ См.: *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. Новосибирск: Наука, 1990. С. 141–147; а также: *Костомаров Н.* Из могильных преданий. Легенда о кровосмесителе // *Современник*. 1860. Т. 80. Отд. 1. С. 209–228. Костомаров публикует несколько вариантов сюжета.

¹⁶ *Пропп В. Я.* Русская сказка. С. 50. О фольклорной основе сюжета Достоевского с отсылкой к другим исследователям см.: *Пиксанов Н. К.* Достоевский и фольклор. С. 164–165.

Относительно мнений насчет того, легенда рассказ Достоевского или реальность, заметим, что при видимой несовместимости они оба могут быть справедливы. Характерно, что в академическом комментарии к рассказу упоминаются (как некая параллель), с одной стороны, народные легенды, а с другой, — реальные судебные процессы над крестьянами, обвиняемыми в подобном кощунстве (21; 397–398). Думается, что источник противоречивых утверждений (легенда или реальность) общий. Это поверье, согласно которому кощунственные манипуляции с причастием делают человека удачливым охотником. Такое поверье встречаем в одном из сборников народной прозы («Про охотника»): «Один стрелец ходил с ружьем и много настреливал, а другой мужик из того же села ходит, ходит, а приносит самую малость. Вот он встретил первого стрельца и спрашивает: “Что это ты всегда с дичью, а я нет? Научи меня!” — “Изволь, — говорит, — штука простая: когда причащаться будешь, так не глотай его, а принеси домой за щекой”. Тот пошел к причастью и принес. “Ну, теперь что?” — “А вот, — говорит, — что!” Взял бурав, просверлил дыру, положил в нее кусочек причастья и сказал: “Возьми ружье и выстрели в это место!” Стрелец взял ружье, приложился; только что хотел выпалить и видит: стоит перед ним сама Мать Пресвятая Богородица и говорит: “Сын мой, что ты делаешь? Неужели же ты в Меня стрелять будешь?” У того руки и ноги затряслись, и ружье из рук выпало. Пошел он после того в монастырь грех свой замаливать»¹⁷.

Существование отраженного в рассказе поверья означает, что его действенность если не всем, то некоторым людям кажется несомненной. Отсюда реальные факты судебной хроники. На основе таких фактов и иногда сопровождающих видений, тоже возможных, и возникают легенды, варьирующие, как видим, в отдельных подробностях.

В приведенном охотничьем рассказе (и сходных с ним) главное заключено в цели кощунственных действий — в удачной охоте. Но ведь эта цель может быть иной. Ничего не стоит при известном настрое чувств и игре воображения перенести внимание с практической задачи в виде удачной охоты на сами действия, т. е. на само кощунство, и посмотреть на его результат без всякой связи с практической пользой. В этом случае человеком движет не выгода, но гордыня и чрезмерное, греховное любопытство. А вместе с тем, уж конечно, и желание острых ощущений, испытываемых, если повезет, с чужой помощью или за чужой счет. Так обстоит дело в рассказе Достоевского. Кстати, уточним. По поводу двух его героев в академическом комментарии сказано: «...обращает на себя внимание, что ни в одном из известных нам фольклорных вариантов легенды

¹⁷ Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С. Н. Азбелева. М., 1992. (Б-ка русского фольклора; 1. 12). С. 520.

нет образа товарища героя — толкнувшего его на грех искушителя (вместо него в фольклорных версиях часто появляется образ второго грешника, которого убивает раскаявшийся герой легенды, после чего получает отпущение грехов)¹⁸. В замысле Достоевского образ искушителя сложился, по-видимому, <...> не сразу, но затем приобрел первостепенное значение, ибо подобный характер всегда интересовал писателя» (21; 398). Однако товарищ героя, невольной или волею склоняющийся его на грех, в фольклорных сюжетах рассматриваемого типа, как видим, все-таки возникает. Ведь между учителем и учеником, искушителем и его жертвой здесь нет принципиальной разницы. То, что действительно отличает рассказ Достоевского от фольклорного варианта, так это сложный психологический анализ происшествия и занятых в нем лиц.

В объяснении Достоевского искушителя, обозначивший идею и оставивший другому ее исполнять, разумеется, не меньший грешник, чем его жертва, и сам это сознает. Надругаться над «народной святыней», какой является Христос в чувствах и убеждении простого человека, «разорвать тем со всею землей, разрушить себя самого во веки веков для одной лишь минуты торжества отрицанием и гордостью — ничего не мог выдумать русский Мефистофель дерзостнее! Возможность такого напряжения страсти, возможность таких мрачных и сложных ощущений в душе простолюдина поражает!» (21; 38). Но писатель допускает и иные побуждения: «...что если и впрямь настоящий нигилист деревенский, доморощенный отрицатель и мыслитель, не верующий, с высокомерною насмешкой выбравший предмет состязания, не страдавший, не трепетавший вместе со своею жертвою, как предположили мы в нашем этюде, а с холодным любопытством следивший за ее трепетаниями и корчами, из одной лишь потребности чужого страдания, человеческого унижения, — черт знает, может быть, из ученого наблюдения? Если уж есть и такие черты даже и в народном характере (а в настоящее время всё возможно предположить), да еще в нашей деревне, то это уже новое откровение, несколько даже и неожиданное. Что-то не слыхано было прежде о подобных чертах» (21; 40–41).

В заключение пространного психологического «этюда» Достоевский возвращается к его началу, настаивая на истинности рассказанной истории (21; 41). Писатель настаивает на этом потому, что реальный факт в данном случае важнее для серьезных размышлений и выводов, чем художественная фикция. Ведь «фантастический рассказ», в истолковании писателя, объективно рисует состояние души (исконное и сиюминутное) русского человека из низших сословий, а «заглядывать в душу современного Власа иногда дело не лишнее» (21; 41).

¹⁸ Важно подчеркнуть, что этот второй грешник — просто более лютый, не ведающий ни жалости, ни мук стыда, злодей, чем тот, кто его убивает.

В необычной бытовой истории «являются перед нами два народные типа, в высшей степени изображающие нам весь русский народ в его целом. Это прежде всего забвение всякой мерки во всем <...>. Это потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и — в частных случаях, но весьма нередких — броситься в нее как ошалелому вниз головой». Попад в «круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни», русский человек «готов порвать всё, отречься от всего, от семьи, обычая, Бога». «Но зато, — продолжает Достоевский, — с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда. Но особенно характерно то, что обратный толчок, толчок восстановления и самоспасения, всегда бывает серьезнее прежнего порыва — порыва отрицания и саморазрушения» (21; 35). Это вселяло надежду. Писатель был уверен, что, каким бы ни было глубоким падение и омерзительным грех, «в последний момент вся ложь <...> выскочит из сердца народного и станет перед ним с неимоверною силою обличения. Очнется Влас и возьмется за дело Божие. Во всяком случае спасет себя сам, если бы и впрямь дошло до беды. Себя и нас спасет, ибо опять-таки — свет и спасение воссияют снизу», но никак не от лиц высших сословий, этих самонадеянных и близоруких «птенцов гнезда Петрова» (21; 41).

Спасительная способность к восстановлению, считал Достоевский, прямо связана с тем, что русский человек, как бы он на людях ни куражился и что бы о себе ни заявлял, в глубине души никогда не оправдывает своих дурных чувств и поступков, тем более — преступлений. В этом убеждал его и каторжный опыт: «Самый крупный безобразник <...> все-таки слышит каким-то чутьем, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодяй и только» (21; 36). И в этом все дело. Горькое сознание собственной греховности и непрестанная скорбь (обычно до поры до времени подавляемая) двигала, надо думать, и автором славянской вставки, помещенной в начале славянского перевода греческого апокрифа «Хождение апостола Павла по мукам» (в рукописях именуемого также «Видением апостола Павла», «Павловым видением» и т. д.)¹⁹, широко распространенного на Западе (он упомянут Данте в «Божественной Комедии») и известного у нас

¹⁹ См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890. С. 108; *Тихоцрафов Н. С.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. Древняя русская литература / предисл. А. Н. Пыпина. С. 204 и др.

с XIV в. Апокриф перепечатывался в русских изданиях с конца 1850-х гг.²⁰

В славянской вставке сказано, что все творение Божие повинуется Богу и только человек, не переставая, множит свои грехи. Избыток этих грехов порождает возмущение природы. Солнце, месяц и звезды, море и реки, земля вызывают к Богу с просьбой, чтобы Он позволил им наказать беззаконников. Отвечая на просьбу, Бог говорит, что видит все, но ждет от людей покаяния. Если же они не покаются, то Сам накажет их в Судный день²¹. Вставка заканчивается призывом к покаянию и исправлению: «Останем, братие, злоб наших и на всяк час благодарим Бога» (пока для этого еще есть время)²².

Если учесть, что вставка предваряет рассказ о страшных загробных муках, которые видит апостол Павел, то ясно, что ее автор (помимо благочестивого призыва) хотел бы уравновесить будущее наказание с человеческой виной ради мысли о милосердии и справедливости Творца. Однако в славянских рукописях вставка встречается и отдельно, независимо от «Хождения апостола Павла»²³. В любом случае, в составе апокрифа или вне его, как заметили уже первые публикаторы сказания, она отразилась в народных духовных стихах и песнях. Действительно, в одной из малорусских (карпатских) песен, о которых пишет Н. И. Костомаров, говорится о том, как солнце жалуется Богу на грехи людей, грозит тем, что перестанет светить и проч. Бог отвечает: «Свети, солнышко, так, как светило. Я буду знать, как покарать их на том свете, на Страшном суде»²⁴.

Гораздо чаще, однако, встречается жалоба земли. В одной из своих статей Ф. И. Буслаев цитирует духовный стих о матери сырой земле, «изукрашенной» церквами, но «изнаполненной» беззакониями (нередкое противопоставление в стихах на эту тему), и говорит, что страдания прекрасной земли, обремененной и оскверненной погрязшими во зле людьми, выливаются в плач в поэзии разных народов:

²⁰ См., например: Православный собеседник, 1859 (август); Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. Вып. 3.; *Тихомиров Н.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2; Русский архив: Историко-литературный сборник. М., 1864. Стб. 15–18 и др.

²¹ См.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 3. С. 132.

²² Там же.

²³ См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. С. 108.

²⁴ *Костомаров Н.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. 1872. № 4. С. 34.

Растужилась, расплакалась матушка сыра земля
Перед Господом Богом:

Тяжел-то мне, тяжел, Господи, вольный свет!.. и т. д.²⁵

«Плач земли» опубликован собирателями во многих вариантах. Об этом и других духовных стихах, восходящих к «Павлову видению», из богатого собрания П. В. Киреевского писал И. Я. Порфирьев²⁶. «Плач земли» угадывается в словах Мити Карамазова, сокрушающегося о своих грехах и готового покончить с собой, чтобы не отягощать ими землю: «Вот ракита, платок есть, рубашка есть, веревку сейчас можно свить, помочи в придачу и — не бременить уж более землю, не бесчестить низким своим присутствием!» (14; 142). Убеждение в святости земли и вине людей перед нею звучит также в речах других героев последнего романа Достоевского. И не только в нем, но, в частности, в заключительных сценах «Преступления и наказания», первого романа знаменитого пятикнижия (1866) и последовавших за ним крупных сочинениях: «Он (Раскольников. — В. В.) вдруг вспомнил слова Сони: “Поди на перекресток (туда, где сходятся все части света. — В. В.), поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и перед ней согрешил, и скажи всему миру вслух: «Я убийца!»”. Он весь задрожал, припомнив это <...>. Всё разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю...

Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю, с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился в другой раз.

— Ишь нахлестался! — заметил подле него один парень <...>.

— Это он в Иерусалим идет, братцы, с детьми, с родиной прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, — прибавил какой-то пьяненький из мещан» (6, 405).²⁷

Убеждение в святости земли (как и всего творения Божьего) вызвало к жизни обряд исповеди перед нею (иногда и всем сотворенным миром) в некоторых раскольничьих толках и даже у православных (там, где мало священников или их нет вовсе). Такая исповедь может предшествовать исповеди церковной. С. И. Смирнов пишет: «После прощания с родными старушка, бывшая рас-

²⁵ Буслаев Ф. И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии // Русский вестник. 1873. № 4. С. 614.

²⁶ См.: Порфирьев И. Народные духовные стихи и легенды // Православный собеседник. Казань, 1869. Ч. 3. С. 54–92; 134–174. Стихи из собрания Киреевского: № 20–24, 27, 28, 30, 38, 39.

²⁷ О теме земли у автора пятикнижия см.: Плетнев Р. В. Земля (Из работы «Природа в творчестве Достоевского») // О Достоевском: Сб. статей / под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929, 1933, 1936, а также: М., 2007; Зандер Л. А. Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского). Frankfurt am Main, 1960. С. 20, 31 и след.

кольница (Владим. губ.), кратко просит прощения у красного солнышка, у светлого месяца, частых звезд, зари утренней, ночей темных, дробно дождичка, ветра буйного и, наконец, с особой обстоятельностью — у земли:

Возоплю я к тебе, матушка сыра земля,
Сыра земля, моя кормилушка поилица,
Возоплю грешная, окайнная, паскудная, неразумная,
Что топтали тея походчивы мои ноженки,
Что бросали тея резвы руценьки,
Что глазели на тея мои зенки,
Что плевали на тея скорлупеньки.
Прости, мать питомная, меня грешную, неурядливу
Ради Спас Христа, честной Матери,
Пресвятой да Богородицы...»²⁸

Предваряя и дополняя церковную исповедь, старушка просит у земли прощение за грехи, о которых не спросит священник²⁹.

Судя по народной поэзии и обрядам, слова Господа о том, что Он ждет от грешников покаяния, как видим, находят отклик. Мысль о покаянии, требующем за многие беззакония соответствующего возмездия с бескомпромиссной, даже устрашающей прямоотой выражена в апокрифических сказаниях об Аврааме. Согласно этим сказаниям, Авраам (а он представляет здесь каждого человека) был восхищен на небо. Оттуда он видит грехи людей, и когда Бог позволил ему согрешивших судить, судит их без всякого снисхождения: одних сжигает огнем, других приказывает земле поглотить и т. д. и т. п. «Авраам судил так строго, что Бог повелел архангелу Михаилу поскорее возвратить его на землю», иначе тот, увидев слишком многих, творящих возмутительные злодеяния, «погубит землю всю». Бог отнимает у Авраама право суда: «Не милует бо никого же, не сотворил бо их есть»³⁰. Мнение о том, что Бог милосерднее к грешнику, чем иной грешник к себе, своеобразно передано и в нередко цитируемом афоризме, восходящем к рассуждению Исаака Сирина (VII в.) («Слова подвижнические», Слово № 90): «Не говорите, что Бог справедлив. Потому что если Бог справедлив — я погиб». Имеется в виду, что Бог не только справедлив, но и милосерден³¹. Идея Божьего сострадания

²⁸ *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1914. С. 281.

²⁹ Там же. С. 282.

³⁰ *Петров Н.* О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога (иноземные источники). Киев, 1875. С. 135; *Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1873. С. 255.

³¹ «Слова подвижнические» упомянуты в «Братьях Карамазовых» (14; 89 и 15; 61). Одно из изданий книги имелось в библиотеке Достоевского. См.: Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб., 2005. С. 122–123.

и отеческой любви заключена в притче Христа о блудном сыне, многократно отраженной в лубочных картинках³².

Надежда на Божие милосердие спасает грешника от отчаяния и заставляет искать искупления, чтобы, страданием очистив душу, примириться с собой, людьми и миром, а затем начать новую жизнь. Так происходит с Митей Карамазовым. Не будучи виновным в смерти отца, но сознавая на себе грех возможности такого злодейства, он говорит своим «истязателям» в конце предварительного следствия: «Господа, все мы жестоки, все мы изверги, все плакать заставляем людей, матерей и грудных детей, но из всех — пусть уж так будет решено теперь — из всех я самый подлый гад! Пусть! <...> Принимаю муку обвинения и всенародного позора моего, пострадать хочу и страданием очищусь!» (14; 458). Восклицания Мити и чувства, которые он испытывает, по мысли Достоевского, естественны русскому человеку, ведь именно этот герой (в отличие от его братьев), по словам прокурора уже на суде «как бы изображает собою Россию непосредственную» (15; 128). Своим простодушием, открытостью и прямоотой, слишком частым «забвением всякой мерки» он ближе всех стоит к народу. Отсюда понимание и снисходительность, с которыми кучер Андрей относится к Мите (14; 372).

Народ — главный предмет тревожных размышлений Достоевского в поздние годы его жизни. Тревогу, собственно, вызывал не столько сам народ (хотя и он тоже), сколько его предводители — ориентированная на Запад либеральная интеллигенция, подозрительно и с неодобрением глядящая на традиционные народные начала и любые их проявления. Готовя первый номер «Дневника писателя» за 1881 г., оказавшийся ввиду смерти автора и последним, Достоевский в черновых набросках заметил: «Идеал красоты человеческой — русский народ. Непременно выставить эту красоту, аристократический тип и проч. Чувствуешь равенство невольно: немного спустя почувствуете, что он выше вас» (27; 59). Понятие «аристократический тип» по отношению к крестьянину указывает на авторскую характеристику «истинного крестьянина», Ивана Ермолаевича, в одном из очерков Г. И. Успенского из цикла «Крестьянин и крестьянский труд» (1880). Связанный с землей от рождения и до смерти, этот герой признает над собой лишь «власть земли»³³ и глубоко презирает поклонение новому

³² См.: *Ровинский Д.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3: Притчи и листы духовные. Картинки на ту же тему с немецкими стихами под каждой из них украшали в повести Пушкина «обитель» станционного смотрителя. См.: *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. М.; Л., 1937–1959. Т. 8, кн. 1: Романы и повести. Путешествия. С. 99.

³³ «Власть земли» — название следующего цикла крестьянских очерков Г. И. Успенского (1881–1882).

кумиру — деньгам, чья развращающая сила ненавистна «аристократически-крестьянской» душе Ивана Ермолаевича³⁴.

Соглашаясь с самим понятием, характеризующим крестьянина («аристократический тип»), Достоевский собирался, по-видимому, наполнить его иным содержанием, несущим, скорее всего, полемический смысл³⁵. Ведь, по мнению Г. И. Успенского, прямо высказанному в очерке «Власть земли» из одноименного цикла, тайна характера русского крестьянина (как и все его существование, в чем бы оно ни проявлялось) целиком и полностью определена землей и «заключается в том, что огромнейшая масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастиях, до тех пор молода душою, мужественно сильна и детски кротка <...>, до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит *власть земли*, покуда в самом корне его существования лежит *невозможность* послушания ее *повелений*, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют все его существование»³⁶. Но, по убеждению Достоевского (как ясно из его публицистических работ), духовная сторона народной жизни — т. е. мирозерцание народа, представления о красоте, добре и зле, общие чаяния и идеалы — гораздо тоньше, сложнее, многоразличнее, чем это кажется интеллигентному (пусть даже сочувствующему) наблюдателю крестьянского быта. Она не сводится к ответам на запросы «земледельческого календаря» и одной — двум идеям, которые Г. И. Успенский усмотрел в былинах о Святогоре и Микуле Селяниновиче с его сумочкой, таящей в себе тягу матери сырой земли³⁷. При всем уважении к народу автор крестьянских очерков невольно и бессознательно все-таки возвышался над ним, тогда

³⁴ Успенский Г. И. Полн. собр. соч.: В 14 т. [М.; Л.], 1950. Т. 7: Крестьянин и крестьянский труд. Без определенных занятий и другие произведения. 1880–1882. С. 10.

³⁵ Полемика могла быть вызвана непоследовательной и неоднозначной реакцией Г. И. Успенского на речь Достоевского о Пушкине в связи с открытием памятника поэту в Москве (8 июня 1880 г.). Речь была напечатана в специальном выпуске «Дневника писателя» 12 августа 1880 г. В. А. Туниманов пишет: «Достоевский даже не заметил (или, может быть, постарался не заметить) непосредственно его касавшегося очерка (Г. И. Успенского. — В. В.) “Пушкинский праздник”» (Туниманов В. А. Достоевский и Глеб Успенский // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1974. Т. 1. С. 31). Думается, заметил: слова об «аристократическом типе» это подтверждают.

³⁶ Успенский Г. И. Полн. собр. соч. Т. 8: Власть земли. Очерки и рассказы. 1882–1883. С. 25.

³⁷ Там же. С. 26–27. Полемику с Г. И. Успенским по поводу быliny см.: Протт В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 78. Об этой быline у Достоевского см.: Ветловская В. Е. Фольклорные источники произведений Ф. М. Достоевского: «Мужик Марей» // Русский фольклор. СПб., 2018. Т. 37: Фольклоризм в литературе и культуре: Границы понятия и сущность явления (Сб. ст. и материалов памяти А. А. Горелова). С. 275–280.

как в глазах Достоевского превосходство народа безусловно. В одной из глав «Дневника писателя» за 1876 г., предваряющей рассказ «Мужик Марей», он не без иронии по поводу возможного оппонента заявил: «“Что лучше — мы или народ? Народу ли за нами или нам за народом?” — вот что теперь все говорят <...>. А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи» (22; 44–45). В дальнейшем Достоевский только укреплялся в этом мнении, не желая уступать и признавать обоснованность притязаний интеллигентного меньшинства на ведущую и непременно будто бы благодную роль в народных судьбах. В «Дневнике писателя» за 1877 г. по поводу гибели унтер-офицера Фомы Данилова, попавшего в плен к кичкакам и замученного ими за отказ изменить своей вере и принять ислам, Достоевский писал: «...народ наш считают до сих пор хоть и добродушным и даже очень умственно способным, но всё же темной стихийной массой, без сознания, преданной поголовно порокам и предрассудкам, и почти сплошь безобразником. Но <...> я осмелюсь высказать одну даже, так сказать, аксиому, а именно: чтоб судить о нравственной силе народа и о том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и даже хотя бы и в большинстве своем может унизиться, а надо брать в соображение лишь ту высоту духа, на которую он может подняться, когда придет тому срок» (25; 14). Все дурное, что искажает истинное благородство русского человека, Достоевский считал следствием внешних воздействий, чужого вмешательства в естественный ход вещей: «В русском человеке из престопа нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он сохранил и красоту своего образа» (22; 43). Эти и подобные им суждения писатель не устал повторять в публицистических статьях и не только в них.

Как бы то ни было, но и право, и способность народа самостоятельно решать свою судьбу Достоевский никогда не ставил под сомнение. Для этого у народа вполне достаточно духовных сил и духовного богатства — направляющих, руководящих идей и святых идеалов. «Вглядитесь и увидите, — разъяснял он, — что у нас прежде всего вера в идею, в идеал, а личные, земные блага лишь потом» (22; 41). И хотя приверженцев таких благ немало и, к сожалению, становится больше и больше, но ни теперь, ни в будущем, надеялся писатель, они не смогут снискать среди русских общего признания (22; 41).

Что же касается народных идеалов, то они «сильны и святы, <...> они срослись с душой» народа, наградив его великодушием и «широким всеоткрытым умом...» (22; 43). Они же лежат в основе замечательных произведений русской литературы, начиная с Пушкина. И, отражая представление народа о наилучшем, прекрасном и правильном, указывают ему путь в будущее. В одной из полемических заметок («Дневник писателя» за 1876 г., март) Достоевский писал: «...без идеалов, то есть без определенных хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не может получиться никакой хорошей действительности. <...> при ясно сознаваемом желании стать лучшими (то есть при идеалах лучшего) можно действительно когда-нибудь собраться и стать лучшими» (22; 75).

Разумеется, чтобы передаваться из поколения в поколение, не теряя притягательной силы, близкие народной душе идеи и идеалы должны были обладать непреходящим смыслом. Такой смысл писатель видел в религии, у русского народа — в православии: «...в сущности, все народные начала у нас сплошь вышли из православия» (22; 114). И в первую очередь — нравственные нормы и почитаемые всеми образцы³⁸. Именно в религии народ находит «идеалы и начертание. Не зная догматов, он <...> знает (в большинстве) святых своих жития (я не розню от народа 12 миллионов раскольников). Там, где кончается религия, начинаются лишь мечтанья», т. е. фантазии, ни на чем прочном не основанные и ни для кого не обязательные (24; 191).

Говоря о незнании догматов, Достоевский возражал тем, кто в этом аргументе видел доказательство невежества русского народа в отношении собственной религии, да и всякой религиозности вообще: «...в том-то и дело, что эти люди (из поклоняющейся Западу русской интеллигенции, «потерявшейся на обожании» европейских форм (22; 107). — В. В.) ровно ничего не понимают в православии, а потому ровно ничего не поймут никогда и в народе нашем» (22; 113). Между тем «идеал народа — Христос» (26; 152). За многие века своей исторической жизни русский народ усвоил «суть христианства, <...> дух и правду его», которые «сохранились и укрепились в нем так, как, может быть, ни в одном из народов мира сего, несмотря даже на пороки его» (25; 69). Для постижения христианских истин ему не нужно было изучать догматику и вникать в подробности церковной службы; довольно было песнопений и молитв, которые он слышал в храме, довольно было и одной молитвы, которую Великим постом читает священник: «Господи и Владыко живота моего...» (кстати сказать, особо отмеченной и переложенной Пушкиным в стихотворении «Отцы пустыnnики и жены непорочны...», 1836). В этой молитве,

³⁸ Ср.: «Всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности» (24; 168).

утверждает Достоевский, «*вся суть христианства*, весь его катехизис, а народ знает эту молитву наизусть <...>. Главная же школа христианства, которую прошел он, это — века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в свою историю, когда он, оставленный всеми, попраный всеми, работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки», а вместе «с Христом, уж конечно, принял и истинное просвещение» (26; 150–151).

Оно складывается в некую систему взглядов, объединяющую народ одной иерархией ценностей и отделяющую его от других народов с другим строем нравственных понятий, которым сочувствуют или которые отвергают. Это просвещение в русском народе строится на убеждении, признаваемом умом и чувством, что высшей ценностью и одновременно — единственно прочным фундаментом общего блага является самоотверженная любовь — в соответствии с учением Христа, говорившего своим ученикам накануне крестного страдания и смерти: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас; нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам...»; «Сие заповедую вам, да любите друг друга» (Ин. 15: 12–14, 17). Заповедь бескорыстной любви, заключенную в словах Христа и подтвержденную Его крестной смертью, как самую важную из Его наставлений и воспринял всем сердцем православный народ. Именно поэтому, несмотря на пороки и отступления, ему в высшей степени присущи «обогащение любви, кротости и смирения», готовность жертвовать собой и служить людям без меры и оглядки, до полного самозабвения (24; 192). Из жертвенного подвига и добровольного служения другим и выйдет, наконец, как надеялся Достоевский, не в фантазиях только, а уже на деле «свобода, равенство и братство для всех» (24; 192). Причем начинать надо с конца, с братства, а не так, как в лозунгах Великой французской революции (Свобода, равенство, братство, иногда — общее счастье!), поскольку истинное братство не потерпит неравенства и даст истинную свободу никому не в ущерб, напротив, — во благо всем и каждому. «Были бы братья, — часто повторял Достоевский, — будет и братство» (26; 167 и др.)³⁹.

³⁹ Ср.: «Я говорю <...> о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил благословляя» Христос (цитата из Ф. И. Тютчева. — В. В.)» (26; 148). А Он призывал к любви. «Почему же нам не вместить последнего слова Его?» (26; 172). И еще: «Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской люб-

Свои заключения о народе и его убеждениях Достоевский выводил не из умозрительных построений, а из личного знакомства с народной средой и из произведений народного творчества. Писатель видел, что далеко не все здесь однозначно и привлекательно, что некоторые упреки представителей образованного общества по-видимому не лишены оснований. Полемизируя с либералом А. Д. Градовским, он писал: «Да, народ наш груб, хотя и далеко не весь <...> в этом я клянусь уже как свидетель, потому что я видел народ наш и знаю его, жил с ним довольно лет, ел с ним, спал с ним и сам к “злодеям был причтен”, работал с ним настоящей мозольной работой, в то время когда другие <...>, либеральничая и подхихикивая над народом, решали на лекциях и в отделении журнальных фельетонов, что народ наш “образа звериного и печати его”» (26; 152). И хотя этот образ сказывался иногда в какой-нибудь народной песне или припеве ее, вроде «Сын на матери ехал, молода жена на пристяжечке», но эта грубость исторически объяснима и свойственна не только русским: «Боже мой, а на Западе, где хотите и в каком угодно народе <...> не такое же развешерство, и при этом ожесточение (чего нет в нашем народе)». И даже хуже, ибо многое там уже не считается грехом, а «стало считаться правдой», с чем «в своем целом» никогда не согласится русский народ, всегда называющий грех грехом без всякой для себя поблажки (26; 152). Именно поэтому, признавался писатель, не от кого-нибудь, а от народа, причем в самом мрачном и «зверином», казалось бы, его виде (на каторге), он «и принял вновь» в свою душу «Христа, которого узнал <...> еще ребенком и которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в “европейского либерала”» (26; 152).

Отражая подобные нападки на народ, Ф. И. Буслаев, с работами которого Достоевский был знаком⁴⁰, привел еще один довод, обвиняющий в темноте и невежестве отнюдь не народ, а, напротив, его образованных критиков: «Безусловно осуждать народные

ви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия. Это не экономическая черта и не какая другая, это лишь нравственная черта, и может ли кто отрицать и оспорить, что ее нет в народе русском» (26; 131).

⁴⁰ В записной книжке Достоевского 1860–1862 гг. сохранилась заметка: «Чернышевскому. — А ведь перед г-о господином>-то Буслаевым вы были не правы» (20; 158). Достоевский, по-видимому, собирался возразить Н. Г. Чернышевскому, который вслед за А. Н. Пыпиным в уничижительной манере (статья «Полемические красоты. Коллекция вторая») выступил против крупнейшего ученого и его оценки русского фольклора и древнерусской литературы (20; 355, коммент.). Чернышевскому с его единомышленниками из лагеря «Современника» импонировали «революционные» элементы народного творчества, но не его религиозность. Полемика с Чернышевским не состоялась, возможно, из-за ареста Чернышевского и временного закрытия журнала (1862).

вымыслы в грубости и нелепости очень легко с высоты наших мнимых просвещенных взглядов и с точки зрения чопорных условий приличий. Для такого бездоказательного осуждения нужно только как можно меньше знать убеждения и верования простого народа и древнерусскую литературу. Оттого-то мнимопросвещенное невежество так и падко на осуждения, оскорбительные для русской народности. Но когда будет указано, что эти народные вымыслы коренятся на многовековых преданиях русской жизни и что в них выражается не только влияние нашей древней письменности, но и сама духовная жизнь народа, со всеми ее светлыми и темными сторонами; тогда эти вымыслы должны будут обратить на себя более серьезное внимание всякого благомыслящего человека»⁴¹.

Для Достоевского светлые стороны были сутью духовной народной жизни, поскольку заключали в себе идеи и идеалы, влекущие в будущее, тогда как темные стороны — маргинальная, периферийная часть широкой и пестрой низовой культуры, не отражающая ни главных черт характера народа, ни основ его миропонимания. Эти основы, по мнению писателя, хотя и удерживали в себе элементы языческой предыстории, но формировались по преимуществу под сильнейшим воздействием христианства⁴². В восприятии Достоевского, как и Ф. И. Буслаева (и не только их), народная культура во всех ее, иногда противоречивых, составляющих представляет собой сложное целое, в котором народная поэзия и древнерусская литература (каноническая и апокрифическая) выступают в органичном единстве. М. К. Азадовский писал о том, что, будучи создателем университетской науки о фольклоре, Буслаев все-таки «еще не выделяет проблем фольклора в самостоятельную область изучения: народная поэзия изучается им в неразделимом единении с языком и со всей древнерусской литературой и даже древнерусским искусством. Все это для него проявления народности, которую он понимает <...> как “старину”, употребляя иногда эти термины как синонимические и сходясь в этом отношении со <...> славянофилами»⁴³. Однако то, что М. К. Азадовскому представлялось недостатком, в действительности было достоинством. Ф. И. Буслаев учитывал особенности изучаемого материала. Ведь фольклорные произведения, сочинения

⁴¹ Буслаев Ф. И. Русский народный эпос // Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1. С. 453.

⁴² М. Д. Никифоровский писал: «Наше славяно-русское язычество не успело еще достигнуть последней степени развития, как застигнуто было христианской религией. Оно остановилось на переходной ступени от непосредственного поклонения природе и ее силам к поклонению божествам более или менее личным» (Никифоровский М. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. СПб., 1875. С. 11–12).

⁴³ Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 27–28.

древнерусской литературы, иконописные сюжеты одновременно и более или менее мирно уживались в сознании народа и питали его мысль и воображение. Исследователь народного творчества не может с этим не считаться. Поэтому В. Я. Пропп, задумав статью о змеборстве св. Георгия⁴⁴, писал своему другу В. С. Шабунину (22 июля 1969 г.): «Я начал работу, о которой расскажу Тебе лично. Она охватывает иконопись, жития и духовные стихи на один и тот же сюжет. Я очень увлечен». И далее ему же (5 августа 1969 г.): «Я исследую сюжет змеборства в духовных стихах и иконах <...>. Работа будет небольшая. Про себя я должен знать весь материал, а в работе можно сослаться на отдельные типичные образцы»⁴⁵.

Иван Карамазов в «литературном предисловии» к своей поэме «Великий инквизитор», говоря о средневековых произведениях, в один ряд с которыми он ставит свою поэму, называет сочинения и разных народов, и разных жанров — «Божественную Комедию» Данте, во Франции представления «судейских клерков» и монахов по монастырям, даровые зрелища на городских площадях. «У нас в Москве, — продолжает он, — в допетровскую старину, такие же почти драматические представления, из Ветхого завета особенно, тоже совершались по временам; но, кроме драматических представлений, по всему миру ходило тогда много повестей и «стихов» (т. е. духовных стихов. — В. В.), в которых действовали по надобности святые, ангелы и вся сила небесная. У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм <...>. Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно, с греческого): «Хождение Богородицы по мукам» с картинками и со смелостью не ниже дантовских» (14; 225). «Поэмка», далее пересказанная Иваном, — знаменитый апокриф греческого происхождения, получивший особое признание в славянских странах и на Руси (ранний список XII в.) и многими мотивами отозвавшийся в духовных стихах⁴⁶.

Совершенно очевидно, что некоторые фольклорные произведения (и, в частности, духовные стихи) невозможно изучать без

⁴⁴ Под названием «Змеборство Георгия в свете фольклора» статья вышла в свет после смерти ученого в кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 190–208.

⁴⁵ Неизвестный В. Я. Пропп. Древо жизни. Дневник старости. Переписка. СПб. 2002. С. 271, 273.

⁴⁶ См.: Тихонравов Н. С. Сочинения: [В 3 т.]. М., 1898. Т. 1: Древняя русская литература. С. 204–206. Ученый ошибался, полагая, что на Западе этот апокриф вообще не был известен. Но, правда, несопоставимо большее распространение там получило «Хождение апостола Павла по мукам», у которого с «Хождением Богородицы...» много общего, особенно в изображении адских мук (Там же. С. 207). Высокая характеристика апокрифа, данная Иваном (с которой, как ясно, согласен Достоевский), противопоставлена сдержанному мнению Ф. И. Буслаева на этот счет. См.: Буслаев Ф. И. Русский народный эпос. С. 496.

обращения к их литературным источникам, как бывает невозможно, с другой стороны, изучать литературные произведения (те же апокрифы) без обращения к фольклору. Но апокрифы со времени их многочисленных публикаций в середине XIX в. всегда вызывали заметный интерес. Может быть, потому, что они, как казалось, принадлежали перу, так сказать, средневековых диссидентов, «исправлявших» церковное учение сообразно с собственным вкусом и понятиями. По словам М. Д. Никифоровского, апокрифы обнаруживают «самостоятельное, активное отношение народа к христианской религии...».⁴⁷ Однако ситуация сложнее. Дело в том, что Библия в полном составе не была распространена на Руси по крайней мере до XVI в. Вместо Библии авторитетом пользовалась Палея — группа древнеболгарских и древнерусских памятников, обычно переведенных с греческого оригинала. В них пересказывался Ветхий завет и события всемирной истории, иногда с толкованиями. Палея вместе с каноническими включала и апокрифические тексты. Большая часть апокрифов, опубликованных Н. С. Тихонравовым и А. Н. Пыпиным, взяты из разных списков Палеи⁴⁸. Все они, как и тексты Библии, считались священными: «Хранилище апокрифических сказаний <...> — “Палея” — всегда считалась книгой истинной и отождествлялась с Священным писанием»⁴⁹. Отношение народа к таким сказаниям было соответственным. Они естественно ложились в основу духовных стихов.

Духовным стихам (произведениям на темы из Ветхого и Нового заветов, Житий святых, церковных песнопений, легенд и апокрифических рассказов) не повезло. Долгие годы «исследовательской работы были посвящены исключительно выяснению сюжетного материала стихов и их книжных источников. Религиозное содержание их, как, впрочем, и чисто художественный анализ — оставались вне поля зрения русской историко-литературной школы»⁵⁰. И это несмотря на постоянный спрос и оборот стихов в народной среде (у старообрядцев и раскольников, на русском Севере и в Сибири, судя по новейшим записям, они курсируют до сих пор) и часто их яркое художественное достоинство⁵¹. Буслаев писал: «*Духовный стих*, или старческая песня, и *сказка* — две главнейшие формы, в которых наша народная поэзия нашла себе дальнейшее развитие. Обе эти формы по изложению и тону, бесспорно, носят

⁴⁷ Никифоровский М. Русское язычество. С. 122.

⁴⁸ См.: Порфирьев И. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 134.

⁴⁹ См.: Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. С. 152–153, 156.

⁵⁰ Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 16–17. Первое издание книги — Париж, 1935.

⁵¹ Согласно Г. П. Федотову, «по сравнению с былинным эпосом, духовный стих проявляет гораздо большую жизненность и “бытует” не только в северной глуши, но почти на всем протяжении русской земли» (Там же. С. 14).

на себе характер эпический <...>, широко, в общих очерках, представляющий жизнь и природу, без всякого ограничения общенародных понятий и убеждений со стороны личных воззрений или ощущений отдельного певца или сочинителя»⁵².

Содержание духовных стихов, по мнению ученого, вполне выражает христианское мировоззрение, в отличие от западных произведений такого рода, «в которых к чисто христианскому элементу нечувствительно присоединялась греко-римская, древнеклассическая закуска...»⁵³. Эта «закуска» дает о себе знать и в их внешней форме. Так, не в одной «Италии, но и в прочих европейских странах в Средние века поэтический образ Мадонны украсился, в воображении поэтов-художников, не только сиянием благочестия и святости, но и красоты» (имеется в виду красоты исключительно внешней, никак не связанной с благочестием и святостью)⁵⁴. Высказывания авторитетного ученого укрепляли Достоевского в его суждениях о том же предмете. Но исследователи более позднего времени не могли без серьезных оговорок с Булаевым согласиться.

Описывая духовные стихи в ряду других жанров эпической народной поэзии, В. Я. Пропп объяснял: «В этих стихах народ выразил некоторые свои религиозные представления. Может быть, по этой причине советская наука мало интересовалась этими произведениями. Между тем мировоззрение, выраженное в них, не всегда совпадает с церковно-религиозным мировоззрением, а иногда и противоположно ему <...>. Они отличаются значительными художественными красотами. В то время как памятники архитектуры и религиозной живописи древней Руси давно признаны как памятники великого искусства, хранятся в музеях, изучаются, реставрируются и издаются в репродукциях, соответствующие им произведения словесного искусства до сих пор оставались вне поля зрения наших ученых. Мы не можем пока заполнить этот пробел...»⁵⁵.

Лишь отчасти (и не бесспорно) этот пробел был заполнен небольшой монографией Г. П. Федотова 1935 г., не утратившей, однако, своего значения и поныне, и немногими работами, которые за ней последовали⁵⁶.

⁵² Булаев Ф. И. Русский народный эпос. С. 597.

⁵³ Там же. С. 601.

⁵⁴ Булаев Ф. И. Русский народный эпос. С. 601.

⁵⁵ Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. С. 57.

⁵⁶ О монографии Г. П. Федотова и других работах см. комментарий А. Л. Топоркова ко второму изданию книги Г. П. Федотова 1991 г. (с. 156–157) и в сборнике: Купина Неопалимая. Русские духовные стихи. М., 1991. См. также Послесловие С. Е. Никитиной к книге Г. П. Федотова 1991 г.: Никитина С. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи (с. 137–153). Автор

Если изучение духовных стихов со стороны их религиозного содержания не слишком далеко подвинулось вперед, то со стороны их формы оно подвинулось еще меньше. А между тем только через осмысление формы (связи и функционального назначения ее элементов) и можно вникнуть в реальный смысл чего бы то ни было. Таким путем (если судить о фольклорных отражениях в его творчестве) шел Достоевский, поскольку для него, проницательного читателя, гениального мастера слова этот путь был самым естественным и верным.

Остановимся на немногих сюжетах, которые для писателя имели характер фактического доказательства, подтверждающего справедливость его слов о «святых» для народа идеалах.

Духовный стих «О Лазаре» (или «О богатом и Лазаре», или «О двух Лазарях» и т.д.) всегда был особенно популярен⁵⁷. Он восходит к одной из притч, рассказанной Христом (Лк. 16: 19–31) и рекомендованной в «Братях Карамазовых» старцем Зосимой (среди других благочестивых рассказов) для чтения неграмотному простонародью (14; 267). Герои притчи — богач (его имя не названо), ведущий праздную жизнь и изо дня в день пирующий в роскошных одеждах, и нищий, недужный Лазарь, лежащий у ворот его палат и мечтающий напиться падающими вниз крохами праздничного застолья. Лазаря никто не замечает, кроме псов, которые, подбегая к нему, лижут его раны (это значит, что Лазарь едва прикрыт, его одежды — жалкие лохмотья). Когда умер нищий, он был отнесен ангелами на лоно Авраама (в рай). Когда умер богач, он оказался в аду. Оттуда он видит Лазаря и, мучаясь в адском пламени, просит Авраама послать к нему Лазаря, чтобы тот каплей воды мог прохладить его язык и облегчить его муку. Авраам объясняет: «Чадю! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь». Кроме того, между раем и адом великая пропасть, которую ни с той, ни с другой стороны нельзя перейти. То, что богач не вовсе окован от эгоизма, не ведая сострадания и добрых чувств, доказывает продолжение. Услышав ответ Авраама, он сказал: «...так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтоб и они не пришли в это место мучения». Но Авраам отказывает ему и в этом, напомнив о Моисее (т. е. заповедях) и пророках, которых братья

Послесловия напоминает также о двух капитальных работах, предшествовавших исследованию Г. П. Федотова: А. В. Рыстенко о св. Георгии и драконе (1909) и В. П. Адриановой-Перетц о св. Алексее человеке Божиим в житиях и народной словесности (1917) (с. 138–139). Важно отметить, что статья С. Е. Никитиной включает сдержанную, но убедительную полемику с некоторыми положениями книги Г. П. Федотова.

⁵⁷ См.: *Порфирьев И.* Народные духовные стихи и легенды. С. 50.

должны слушать, чтобы получать наставления для праведной жизни на этом свете и утешения — на том, а если братья им не верят, то они и Лазарю, воскресшему из мертвых и вразумляющему их, не поверят.

Духовный стих о Лазаре, отразившийся несколькими характерными мотивами в «Братях Карамазовых»⁵⁸, варьирует темы евангельской притчи. В притче главный персонаж — богач, в стихе — нищий. Но ни там, ни тут нет того, о чем пишет Г. П. Федотов, — «прославления нищенства»⁵⁹. И в притче, и в стихе речь идет не о богатом и убогом самих по себе, а об отношениях между ними. В притче богач не видит в Лазаре брата, хотя, обращаясь к Аврааму, он называет его отцом, который является отцом не только богатой, но, конечно, и нищей братии. Так же, как Господь Бог — общий Отец их всех, включая Авраама. Богач относится к Лазарю не как к ровне, а как к слуге или рабу на посылках даже тогда, когда сам крайне унижен, а Лазарь Господом вознесен. Если бы богач мог увидеть в Лазаре брата, то (ср. его отношение к родным братьям, о которых он заботится и в адской муке) Лазарь не был бы нищим. Вывод из ситуации, изображенной в притче, один: Лазарь — чужой, и только потому он нищий.

Духовный стих подхватывает главную тему евангельской притчи — тему равенства и родства. Она часто встречается и в других духовных стихах, а также в других фольклорных жанрах — в сказке, легенде и т. д. Но в стихе о Лазаре она выражена наиболее концентрированно и остро.

В стихе нищий и богатый (в отличие от притчи) — родные братья (как правило, у них одно имя — Лазарь). В ответ на кроткую просьбу нищего накормить и напоить его богатый кричит:

Ах ты смердин, смердящий ты сын,
Да как же ты смеешь к окну подходить?
Да как же ты смеешь братом называть?
У меня брата Лазаря в роду не было...
Есть у меня братия получше тебя:
У кого много злата, больше серебра,
Те — и моя братия возлюбленная⁶⁰.

⁵⁸ См.: 14; 23 и 15; 30, а также: 15; 525, 589, коммент.

⁵⁹ Ср.: «Бродячие певцы, живущие подаянием, принадлежат к классу убогой, нищенствующей Руси <...>. Высокая оценка нищенства и бедности, конечно, является общенародным и даже общехристианским достоянием, но особое ударение, особо любовная трактовка этой темы в стихах объясняется, может быть, социальным происхождением сказителей. Два самых излюбленных стиха служат прославлению нищенства: стих о Лазаре и о Вознесении» (Федотов Г. Стихи духовные. С. 15). Нет «прославления нищенства» и в стихе о Вознесении. См., например, вариант, приведенный в книге самого Г. П. Федотова (Там же. С. 130–131).

⁶⁰ Якушкин П. Русские песни. СПб., 1860. С. 45.

На это убогий напоминает богатому:
Напрасно, мой братец, отперся меня,
Напрасно, родимый, от рода своего;
Одна нас с тобою матушка на свет родила,
Один-то нас батюшко вспоил, вскормил,
Неравною долею Господь наделил:
Тебя наделил всё богатством,
Меня наделил всё убожеством.
Спохватишься, братец, да не во время,
Вспокаешься, родимый, — возврату не быть⁶¹.

Но богача это предупреждение (впоследствии сбывающееся) не трогает. Его братья — такие же, как он, богачи и (в некоторых вариантах) «купцы да бояре» или «князья да бояра, да торговые люди», тогда как у нищего в братьях — только подстольные псы:

У меня ли братьев таких (как убогий. — *В. В.*) в роду нет,
А твои братья — подстольные псы...⁶²

Иногда эти псы, более сострадательные, чем их хозяин-богач, кормят убогого Лазаря, лечат его раны⁶³. В одном из вариантов стиха, напечатанного Г. П. Федотовым, ответ богатого брата на просьбу нищего еще более жестокий: он его

Толкает, пинает, с крыльца провожает,
С крыльца провожает, кобелей натравляет:
Усть-е, возьмите, борзы кобелье!
Пусть его лютые псы разорвут,
По чистому полю мощи (кости. — *В. В.*) разнесут⁶⁴.

Нищий Лазарь, таким способом обласканный родным братом, доведен до полного отчаяния. Из глубины безысходной скорби он обращается к Богу:

Как я жил убогий на вольном свету,
То-то моя душенька намучилася;
И голода, холода всего приняла:
Всякой она скверности навиделася,
Создай мне, Владыко, горче того!⁶⁵

В качестве естественного завершения мученической жизни нищий просит у Бога последней милости — самой горькой смерти, чтобы Господь послал ему грозных, безжалостных ангелов и чтобы они вынули его «душеньку сквозь ребер <...> / Железными крючьями» и т. д.

Но Бог, забирая убогого Лазаря к себе в рай, посылает ему тихих ангелов, которые вынимают его душу «и хвально, и честно

⁶¹ Якушкин П. Русские песни. СПб., 1860. С. 45.

⁶² Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 67, 71, 73.

⁶³ Там же. С. 73.

⁶⁴ Федотов Г. Стихи духовные. С. 80.

⁶⁵ Якушкин П. Русские песни. С. 46.

(т. е. с честью. — В. В.) / В сахарные уста». Горькая смерть (такая, какую просил себе нищий Лазарь) постигает его брата, богатого Лазаря, и именно тогда, когда тот, с избытком обеспеченный и благополучный, просит у Бога долгой жизни:

Послал ему Господи грозных ангелов, —
Грозных, немилостивых;
Вынули душеньку сквозь ребра его
Железными крючьями;
Понесли душеньку во ад к сатане,
Положили душеньку на огненный костер⁶⁶.

Только в аду богатый Лазарь раскаялся. Но поздно.

Суровое наказание, которое Господь определил богачу, тот заслужил за жестокосердие по отношению к нищему брату. И заметим: если в евангельской притче Лазарь чужой, и только потому он нищий, то в духовном стихе, напротив: он нищий, и только потому — чужой. В нищете, как показывает стих, не спасает никакая степень родства. Нищета страшнее греха, страшнее преступления. Богатый Лазарь поступает с нищим не как родня и ровня, а как враг. Ведь он не только не помогает обездоленному брату в этой жизни, но отнимает у него и будущую, ибо отчаяние бедняка и его обращение к Богу — свидетельство полного неверия в милосердие и справедливость Творца. Убедившись в том, что у него нет брата, бедняк решил, что у него не может быть и сострадающего Отца. Ведь такая степень безнадежности, неверия и предпочтения адских мук земной жизни равносильны отречению, а следовательно, — безвозвратной гибели души. Финал, уготованный нищему Лазарю богатым братом, мог придумать если не сам дьявол, то, уж конечно, один из больших его приятелей. Ибо сказано: «...не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10: 28; Лк. 12: 4–5).

И еще деталь, наделенная важным смыслом. У богатого Лазаря и убогого Лазаря одно имя. Между родными братьями нет решительно никакой разницы, кроме убожества и богатства. Но если убожество прилипчиво и часто бывает неизбывным, то богатство неверно. В любой момент волею Бога оно способно исчезнуть (как это происходит в некоторых вариантах стиха о Лазарях). Во всяком случае, раньше или позже, смерть лишает человека всех земных благ, и богач уходит из этого мира в другой таким же нищим, как и последний бедняк. Это означает только то, что между двумя Лазарями духовного стиха не просто сходство, не просто близость родства и братства, а в каком-то смысле полное тождество. Иначе говоря, для богатого Лазаря убогий Лазарь, в сущности, не кто

⁶⁶ *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. С. 7–72; *Бессонов П.* Калики переходные. М., 1861. Вып. 1. С. 77–80, 84–87 (сводный вариант № 27).

иной, как он сам. Поэтому, будучи злейшим врагом своему брату, богатый оказывается злейшим врагом самому себе. Отсюда его страшная смерть и суровое наказание (каких просил себе его брат, нищий Лазарь). Но эту смерть и наказание богатый выбирает сам. Свободу, дарованную ему (как и любому человеку) Богом, богатый использует другому и себе во вред. В конце концов, несчастны оба — один Лазарь в этой, другой в иной жизни. А могли бы быть оба счастливы, если бы богач увидел в нищем равного себе человека, родню и брата, каким тот и был на самом деле.

Необходимость правильно направленной свободной воли, истинного братства и равенства для общего счастья как одобренного, даже предписанного Богом (следовательно, «святого») идеала в этом духовном стихе, как часто в произведениях народного творчества, доказывается от противного. Герои стиха (и притчи): с одной стороны, богач (владеющий чрезмерным достатком и возможностями), а с другой стороны — нищий (настолько бедный, что даже лохмотья его не прикрывают), знаменуют крайности, между которыми умещаются все. Это значит, что социальная тема, тема социального неравенства (и общего счастья в этом веке и в будущем) в духовном стихе и его источнике наделены самым широким, исчерпывающим смыслом. Этот смысл и сообщил, конечно, популярность духовному стиху, актуальному до тех пор, пока существует обозначенная в нем проблема. В этом отношении героическая былина может ему уступить.

Из главных персонажей русского богатырского эпоса Достоевский называет только Илью Муромца. Об этом герое В. Я. Пропп писал: «Основная черта Ильи — беззаветная, не знающая пределов любовь к родине <...>. У него нет никакой “личной” жизни» вне того поприща, которое он избрал. Он «смел и удал», как «его младшие собратья, Добрыня и Алеша», но его отличает еще «опытность и зрелость». Он обладает «могучей духовной и физической силой». Врагам он страшен, но «когда дело идет не о врагах, он всегда великодушен и добр. Он честен до мелочей и прям». Все это делает его «наиболее любимым героем народа, который <...> в лице трех героев во главе с Ильей изобразил и отразил самого себя»⁶⁷.

Для Достоевского Илья — и представитель народа, воплотивший наиболее привлекательные его черты, и один из народных идеалов, не исключаяющих, разумеется, их христианских корней: «Идеал его (народа. — В. В.), тип великоруса — Илья Муромец» (24; 309). По поводу народного движения в пользу балканских славян, восставших против иноземного ига, и горячего сочувствия народа угнетенным единоверцам (1876 г.) Достоевский опять-таки вспоминал Илью Муромца и разъяснял: это движение «почти

⁶⁷ Пропп В. Я. Русский героический эпос. С. 215.

беспримерное <...> по своему самоотвержению и бескорыстию, по благоговейной религиозной *жажде пострадать за правое дело*». Русский народ, по убеждению писателя, в данном случае, как и всегда, — «любитель жертв и ищущий правды и знающий, где она, народ кроткий, но сильный, честный и чистый сердцем», именно такой, «как один из высоких идеалов его — богатырь Илья Муромец, чтимый им за святого» (23; 150). И позднее (1877 г.) в той же связи: «...народ наш любит <...> смиренного и юродивого: во всех преданиях и сказаниях своих он сохраняет веру, что слабый и приниженный, несправедливо и напрасно Христа ради терпящий будет вознесен превыше знатных и сильных...». Поэтому, в частности, «народ наш любит <...> рассказывать <...> житие своего великого, целомудренного и смиренного христианского богатыря Ильи Муромца, подвижника за правду, освободителя бедных и слабых, смиренного и непревзойдающегося, верного и сердцем чистого» и т.д. (25; 69)⁶⁸.

Те же свойства Ильи Достоевский видит и в народном эпосе. Везде, где писатель упоминает богатыря, он говорит о нем с восхищением. Но из былин, в которых действует герой, он выделяет одну — «Илья Муромец и Идолище». Эта былина относится к числу «самых популярных <...>, связанных с именем главного героя русского эпоса — Ильи Муромца»⁶⁹. Она сложна по происхождению и составу, разнообразна по мотивам и их разработке, но известна во всех районах бытования былин и записана во многих вариантах⁷⁰. Как показывает ученый, эти варианты сводятся к двум версиям сюжета. Одна, исконная, представляет собой героическую былинку; другая, развившаяся на основе первой, — скорее духовный стих, чем былина, сочиненный в среде паломников, «перехожих калик»⁷¹. По мнению В. Я. Проппа, вторая версия, выражая церковные симпатии и интересы, во всех отношениях уступает первой⁷².

Однако вторая версия показалась весьма примечательной Достоевскому. Он увидел в ней идеи, которые, будучи высказанными в художественной (т. е. прикровенной) форме, не сразу бросаются в глаза. Если иметь в виду обычные приемы работы писателя с такого рода материалом, он знал былинку (и вторую ее версию) в разных

⁶⁸ Смирение, о котором говорит Достоевский, не означает готовности отступить; оно означает лишь отсутствие самолюбования, похвальбы, гордыни. Подчеркивание христианского элемента в характеристике Ильи и некоторые другие детали сближают трактовку Достоевского с трактовкой К. С. Аксакова. См.: Аксаков К. С. Богатыри времен великого князя Владимира по русским песням // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 134 и др.

⁶⁹ Пропп В. Я. Русский героический эпос. С. 216.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 219 и след.

⁷² Там же. С. 223 — 227.

вариантах. Один из таких вариантов напечатан в издании, указанном среди книг библиотеки Достоевского⁷³. Писатель собирался использовать былинку в очередном выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. для разъяснения своей мысли, одобряющей участие русских добровольцев в той же освободительной войне на Балканах.

В записной тетради 1875–1876 гг. среди разнородных заметок читаем: «*Война* иногда лучше *мира*: вернуть встречу Ильи со каликою Иванищем» (24; 157); ранее: «О калике Иванище» (22; 163), «Если хотите, Иванище» (22; 163) и т. д. Рабочая тетрадь 1875–1876 гг. и подготовительные материалы к «Дневнику писателя» 1876 г. пестрят повторяющимися именами Ильи и Иванища. Судя по такому повтору, столько же многочисленному, сколько и содержательно скупому, и той логике, которую можно за ним разглядеть, былина, где появляются эти герои, должна была бы называться не «Илья Муромец и Идолище», а «Илья Муромец и Иванище». При этом Илья остается в круге привычных для него положительных ассоциаций, а Иванище может явиться в самом неожиданном контексте, например: «Вот уж подлинно идея, попавшаяся Иванищу» (24; 168). Или: «О спиритизме. Калика Иванище, О войне. И закончить Европой слегка» (24; 169). Или: «(Полунаука, Россия, полунатура.) Калика Иванище есть середина, полуобразование. Калика Иванище ученый, литератор, — он пишет о чем угодно» (24; 168). В связи с темой «лучших людей»: «*Люди лучшие*: и неужто таков закон, чтоб всегда были Иванищи — среда» (т. е. посредственность) (24; 157). По мнению Достоевского, «на всякую новую, светлую идею, прежде неслыханную», непременно находится тупой противовес — «тут свирепствует *Иванище*» (24; 171). Поэтому «*Иванища вредны*» (24; 101). Особенно там, где у них власть: «То-то и есть, что Иванища-то, кажется, и управляют, а не Ильи Муромцы» (24; 172). И не только в России. В целом, в набросках писателя, Иванище выступает как замена, как знак тупой посредственности, не способной ни породить, ни воспринять новую мысль. Ни совершить энергичный и смелый шаг: «Иванище решает грубо — материально, ввиду первых потребностей <...>. Иванище заботится (*было*: боится), что-нибудь носит же его в Ерусалим ходить, но если принять великое решение, то он забеспокоится и устранился» (22; 161) — в отличие от Ильи, берущего на себя все заботы и всю ответственность. Герои резко противопоставлены, а следовательно, не Илья и Иванище, а «Иванище или Илья» (22; 161), иначе: или Илья, или Иванище.

⁷³ См.: Библиотека Ф. М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание. СПб., 2005. С. 23. Вероятно, как предположила И. Д. Якубович, одна из авторов описания, книга была приобретена Достоевским для чтения детям. См.: Книга о Киевских богатырях. Свод 24 избранных былин древнекиевского эпоса / сост. В. П. Авенариус. СПб., 1876. С. 146 и след. № 15.

Несмотря на решительную модернизацию фольклорного текста, слишком лаконичный и разнородный характер его применений, можно понять, какой общий смысл и связь идей Достоевский усмотрел в заинтересовавшей его былине (духовном стихе). Писатель выделил и соединил два момента (думается, он сделал это, точно следуя замыслу певца и составителя этой былинной версии). Один, начальный, — паломничество калики Иванища в Иерусалим:

Нунь сильнее могучее Иванище
А шел как ён во Иерусóлим-град
А Господу ён Богу помолиться ведь,
К Господнему как гробу приложитися,
В Иордан ён речке окрестится⁷⁴.

Пройдя долгий и трудный путь (и днем, и осенней ночью), калика наконец добирается до Иерусалима и совершает все то, ради чего сюда шел. И, надо заметить, все то, что совершают идущие сюда с той же целью остальные. Иванище, таким образом, становится в конец и затем пропадает, стирается в длинной череде благочестивых богомольцев. Путь калики ко гробу Господню, как и любого паломника к Святым местам, — путь покаяния в собственных грехах, очищения собственной души и личного спасения.

На обратной дороге, увидев у Киева огромную рать, приведенную туда поганым Идолищем, и узнав, что само Идолище (не то чудовище, не то богатырь непомерной высоты, толщины и наглости) забралось в княжеские палаты и пирует там в свое удовольствие, издеваясь над князем Владимиром, Иванище, при всей своей физической мощи, испугался и решил обойти Киев стороной. Тут и происходит встреча калики с Ильей Муромцем, направляющимся в Киев. Эта встреча — второй момент былинного рассказа. Илья видит перед собой «старую калику-перехожую» (далее в одном из вариантов выясняется, что они одного возраста с Ильей и вместе учились в Муроме грамоте):

Не идет каличище — шатается,
Костылем-клюкою подпирается,
Под каликою мать-земля да подгибается...⁷⁵

На расспросы Ильи калика рассказывает о беде, постигшей Киев, об Идолище, который в «княженецких палатах» ест-пьет, над князем похваляется:

Как святые образа-то все поколоты,
Во черной грязи да все потоптаны,
Во церквах во Божьих кони кормятся...

⁷⁴ Былины / вступит. ст., подгот. текста и примеч. Б. Н. Путилова. 2-е изд. Л., 1957. С. 84 (Б-ка поэта. Б. с.).

⁷⁵ Книга о Киевских богатырях. С. 146.

Илья спрашивает, почему Иванище не убил Идолище, и калика признается, что «устрашился», «не посмел идти на поганое»⁷⁶. Илья стыдит «сильное, могучее Иванище», затем надевает его платье⁷⁷. Иногда, услышав о беде, Илья без дальнейших вопросов и объяснений говорит:

Ай да сильнее могучее Иванище,
Скидывай-ка платье ты каличище,
Одевай-ка мои платья богатырские,
А давай-ка ты мне шляпу во сорок пуд,
А давай-ка ты мне посох о девяносто пуд,
Пойду я ведь каликой перехожею
Во славный я ль во Киев-град,
К тому князю я ко Владимёру;
А на-ка ты, держи-ка моёго коня,
А держи-ка ты коня да ведь до меня⁷⁸.

После насмешливой перебранки с Идолищем, его похвалы и враждебных действий Илья, орудуя каличьим посохом, побивает поганое Идолище и всю его несметную рать. Он освобождает народ, князя и возвращается к своему богатырскому коню и «к сильному могучему Иванищу, а

Иванище стоит как да и весь в слезах,
Не может ён держать кóня доброго.
Старый казак ведь Илья Муромец,
Говорил как ён могучему Иванищу:
«Ай же сильный ты, могучий ведь Иванище,
Ай, силы у тебя да с два меня,
А ухватки у тебя и половинки нет».
А тут богатыри перекружились,
А тут ёны да ведь переодились.
Илья-то ведь поехал на добром кони,
Иванище пошел да ведь пехотою⁷⁹.

В варианте из библиотеки Достоевского Илья, убив Идолище и вернувшись к Иванищу, говорит:

А теперь прощай, могучее Иванище <...>,
Впредь, смотри, ты больше так не делай-ка,
Выручай крещеных от поганных...⁸⁰

События, о которых повествует былинный певец, представляют собой два разных подвига, два способа спасения души, сопоставленных и здесь противопоставленных один другому. Иванища, как и многих таких же, «носит» в Иерусалим мысль

⁷⁶ Книга о Киевских богатырях. С. 148.

⁷⁷ Там же. С. 149.

⁷⁸ Былины. С. 85–86.

⁷⁹ Былины. С. 88.

⁸⁰ Книга о Киевских богатырях. С. 155.

о благополучии своей души. Его забота имеет индивидуальный, личный и, в сущности (хотя так бывает не всегда, ср.: 25; 215–216), эгоистический характер. Это начало «особняка». Недавно в черновых набросках Достоевского Иванище многократно возникает в увязке с темой «обособления», насквозь проевшего общество: «Одним словом, хоть и старо сравнение, но наше русское интеллигентное общество всего более напоминает собою тот древний пучок прутьев, который только и крепок, пока прутья связаны вместе (фольклорный мотив. — В. В.), но чуть лишь расторгнута связь, то весь пучок разлетится на множество слабых былинков, которые разнесет первый ветер. Так вот этот-то пук у нас теперь и рассыпался» (22; 83)⁸¹.

В поступках Ильи, напротив, нет никаких эгоистических побуждений. Он освобождает одиноковный и единоверный ему киевский люд без личных выгод и себялюбивых надежд. Его героический подвиг, как всегда, служит избавлению от губительной беды других и многих, т.е. служит общему благу и общему спасению. Это не только уравнивается с паломничеством к Святым местам, но, согласно логике былинного рассказа, его превосходит, как превосходит всякую обособленную, одинокую молитву и всякий одинокий труд во имя пусть даже и духовной, но частной цели. Ведь закон Христа — «закон любви» не только к Богу, но и к ближнему, любви жертвенной и бескорыстной (Мф. 22: 37–40; Мр. 12: 30–31 и др.). Поэтому высший подвиг и есть спасение других; по возможности, спасение многих; в идеале — спасение всех (подвиг Христа)⁸². Былина прославляет Илью. Отсюда мотивы, возвеличивающие богатыря и уничижающие Иванища. Они переданы, в частности, переодеванием, безусловно несущим символический смысл.

Илья переодевается перед боем не только для того, чтобы быть неузнанным Идолищем (который, кстати сказать, его никогда не видел). Надев каличье платье, взяв как оружие каличий посох, Илья усваивает чужую сущность и оборачивается каликою. Идея такого оборота (и перевоплощения) заложена в любом переодева-

⁸¹ Ср.: 22; 161 и след. (наброски к мартовскому выпуску «Дневника писателя» за 1876 г. Гл. 1, III. «Обособление»).

⁸² Это мысль многих произведений народного творчества. Так, В. Я. Пропп заметил, например, что св. Георгий Победоносец крайне редко изображается на иконах в спокойном состоянии со спасенной им девицей, а не в борьбе с чудовищным змеем, т.е. не «в героическом и народном облике». «Преобладание получил <...> тип иконы, в которой змей побеждается силой оружия и не во имя одной женщины, а во имя борьбы со злом (т.е. для блага всех. — В. В.). В противоположность чрезвычайно редкой иконе об освобождении девушки икона, изображающая только боевую схватку героя со змеем без всяких других персонажей, представлена большим количеством экземпляров начиная с XII в.» (Пропп В. Я. Змееборство Георгия в свете фольклора. С. 204.).

нии в чужую одежду. Это общекультурная универсалия, известная фольклору и магическим практикам разных мифо-ритуальных систем. Поэтому ряжение и окрутничество (оборачивание), ряженный и окрутник в русских говорах и, соответственно, научных работах — синонимы⁸³. Оборот сам по себе содержит вероятность радикальной перемены. Ср.: Грянул оземь и обернулся... тем-то, тем-то, тем-то; ср. также: пре — вращение (одного в другое), т. е. оборот и внутренняя перемена. В одном из цитируемых здесь вариантов былины это происходит дважды. Сначала Илья, идя на бой, оборачивается каликою, а после боя, обернувшись еще раз, становится самим собой:

А тут богатыри перекружилися,
А тут ёны да ведь переодилися.

Идущие друг за другом мотивы изображают одномоментное действие, они являют собой семантическое тождество. Далее Илья, как положено богатырю, едет на добром (боевом, богатырском) коне, а Иванище, как положено калике, идет «пехотою».

В бою с поганым Идолищем Илья предстает каликой. Помимо свойственных ему достоинств он наделен особой благодатью — духовной силой и Божиим благословением, т. е. всем тем, ради чего стремится в Иерусалим и к гробу Господню благочестивый паломник. Герой служит людям и Богу одновременно. Его победа — знак высшей заслуги и Божьего одобрения. Она сообщает герою ореол святости.

Но Иванищу богатырские доспехи и платье не помогают. Он плачет, едва удерживая доброго коня, поскольку даже конь противится ему и не признает в нем богатырских качеств. Герои снова противопоставлены друг другу, и если Илья прославлен, то Иванище окончательно посрамлен.

Забвение о себе и забота об общем счастье в ином виде, но отличает и Алексея человека Божия. Достоевский называет его так же, как Илью Муромца, среди наиболее почитаемых народом святых: «*Лучшие люди* <...>. У него (народа. — В. В.) Алексеи — человеки Божии» (24; 285; ср.: 23; 193). В черновой тетради 1880–1881 гг. запись: «*О лучших людях* <...>. Лучшие пойдут от народа и должны пойти <...>. Правда, народ еще безмолвствует, хоть и называет кроме Алексея человека Божия — Суворова, например, Кутузова, Гаса» (27; 53). И еще: «Я скажу: Алексей человек Божий — идеал народа...» (27; 55). В «Братьях Карамазовых» старец Зосима советует читать народу разные занимательные и поучительные рассказы и «из Четьи Миней хотя бы житие Алексея человека Божия...» (14; 267). Этот святой, герой жития и духовного стиха, не раз упомянутый в последнем рома-

⁸³ См.: *Ивлева Л. М.* Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 18 и след.

не, стал прототипом Алеши Карамазова, на что прямо указывает его имя⁸⁴.

Повествования об Алексее человеке Божиим в житии и духовном стихе, необычайно распространенном и записываемом собирателями во множестве вариантов, не вполне совпадают⁸⁵. Зная житие св. Алексея в разных редакциях, Достоевский, как часто, когда у него был подобный выбор, предпочел народную версию, духовный стих. Писатель увидел в нем и повторил в «Братьях Карамазовых» (и не только в них) оригинальную, в высшей степени глубокую и важную идею, выраженную (как часто в фольклорных текстах) с художественным блеском — парадоксально и удивительно лаконично.

Алексей человек Божий (время его жизни относят к концу IV — началу V в.) родился в семье богатого и знатного римлянина. В день собственной свадьбы он, оставив родных, уходит из дома, снимает с себя роскошную одежду, облачается в нищенские лохмотья и в таком виде появляется в Эдесском (Иерусалимском) храме Богородицы, сначала на паперти или в притворе, а затем (по распоряжению Богородицы) и в самом храме. Здесь он предается молитвенным подвигам ради собственного спасения и (иногда) спасения своих близких:

...я пошел в иншую землю,
За батюшкин грех помолиться,
За матушкин грех потрудиться!⁸⁶

По прошествии долгого времени, постоянных молитв и духовного совершенствования, по воле Божией (житие), по велению Богородицы (духовный стих) святой возвращается в свой дом — к отцу, матери и супруге. При этом Богородица, напутствуя его, иногда говорит:

Лексеюшка Божий человек!
Полно тебе Богу молиться,
Пора у свой дом подъявиться...⁸⁷

И здесь, как видим, ценность одинокого спасения отодвинута на второй план. Важнее оказывается жизнь Алексея среди своих в родном доме. Иногда Богородица то ли предсказывает святому ближайшее будущее, то ли предупреждает, как следует себя вести:

⁸⁴ Хотя мне приходилось подробно писать на эту тему (см., например: *Ветловская В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб., 2007. С. 200–229), здесь нельзя обойти вниманием указанный сюжет. Постараемся ограничиться необходимым.

⁸⁵ Подробный анализ и сопоставление жития и стиха о св. Алексее см. в исследовании: *Адрианова В. П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917.

⁸⁶ *Бессонов П.* Калики переходные. Вып. 1. № 28; см. также № 29, 30.

⁸⁷ Там же. № 32.

Поезжай ты во свой славен Рим-град,
Отец тебя мать в доме не спознают,
Ни младая обручная княгина⁸⁸.

Так и происходит. Святого никто не узнает. Как нищего побирушку, его ссылают куда-то на задворки, он ест какие-то объедки, пьет какие-то опивки. Рабы и слуги отца (да и его самого, поскольку он в действительности все-таки господин и наследник) смеются и издеваются над ним. Только после смерти святого обнаруживается, кем он был на самом деле. Заключительная часть жития и стиха о св. Алексее передает плач отца, матери и супруги, узнавших в умершем праведнике сына и мужа. Именно в этой части, как заметила В. П. Адрианова-Перетц, духовный стих резко отличается от житийного текста: «Основная нота, которая звучит во всех плачах жития, — это горькие упреки по адресу Алексея, который не смягчился зрелищем безысходного горя своих родных и не открылся им при жизни. В стихе центр тяжести переносится на позднее сожаление родных о том, что претерпел в их доме святой. Здесь плач становится как бы покаянным»⁸⁹.

Ср. слова отца:

Алексей, Божий свет, человече!
Какое терпел ты терпение!
От раб своих ты укорение!..
Чего ты мне тогда не явился?
Зачем ты пришел во град не сказался?
Построил бы я келью (для тебя. — В. В.) не такую,
Еще бы не в этакое месте:
В своем бы в княженецком подворье
Возле бы своей каменной палаты...
Поил бы, кормил бы я тебя своим кусом!
Не дал бы рабам на поруганье⁹⁰.

С некоторыми вариациями примерно то же говорят мать и супруга.

По мнению В. П. Адриановой-Перетц, в сравнении с житием автор стиха, передавая плачи родных, сменил настроение и психологические акценты. Думается, однако, что дело не в психологии, дело в идее. И это главное. В стихе поведению св. Алексея в родном доме дано принципиально новое и неожиданное объяснение. Оно подготовлено мотивами, также отличающимися от жития, как и плачи.

Так, в житии приход Алексея в родной дом по возвращении толкуется как нежелание его обременять кого бы то ни было.

⁸⁸ Бессонов П. Калики перехожие. Вып. 1. № 33, см. также № 34.

⁸⁹ Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. С. 336.

⁹⁰ Бессонов П. Калики перехожие. № 28.

В стихе этот мотив опущен. Святой, встретив отца, просит принять его, убогого странника, ради спасения своей души и ради сына Алексея. На вопрос отца, откуда он знает о пропавшем сыне, святой отвечает:

Богатый князь Ефимьяне!
Остроишь убогому келью
Ближе своей каменной палаты,
Обрящешь любезного сына
В своей белокаменной палаты:
В одной стороны с ним пребывали,
В единой пустыне проживали,
Со единыя трапезы воскушали,
Едину одежду с ним носили⁹¹.

Предлагая отцу принять его вместо ушедшего из дома сына, святой, в сущности, предлагает родным выход из страдания и безутешной скорби. Ведь всякая скорбь прекратится, если родные признают в чужом, жалком и нищем страннике любимого сына, обрадуются ему как своему. И если бы родные согласились с Алексеем, они бы не ошиблись, поскольку не узнавший ими странник и был их сыном. Благодаря возможности парадоксального оборота ситуации оказывается, что испытанию в этом случае подвергаются обе стороны: Алексею достаточно назвать себя, и он будет жить в другой, лучшей «келье», питаться другим, лучшим «кусом». Мучения же его родных прекратятся. Но точно так же изменилась бы к лучшему его жизнь и обратилась в радость скорбь его близких, если бы эти близкие смогли, как предлагает им святой, в чужом разглядеть родного человека.

В результате твердость святого, не смягчившегося страданиями родных и не назвавшего им себя, получает высокое оправдание, ибо служит призывом к величайшей (не ограниченной избирательным чувством) любви. В стихе Алексей выдерживает трудный искуc и остается верен Богу не потому, что, любя Бога, забыл родных и родные стали ему чужими, а потому, что чужие для него — те же родные. Вот почему святой является своим близким как чужой и как родной одновременно и просит принять в нем, чужом, участие, какое вызвал бы у них родной сын. Начав с мысли о собственном спасении (или иногда и ближайших родных), Алексей человек Божий кончает мыслью о спасении (земном и небесном) всех вообще.

Надо думать, что эта идея и вызвала особый интерес Достоевского к житию Алексея человека Божия и его гениальным фольклорным обработкам. Автор «Братьев Карамазовых» воспользовался фольклорным истолкованием жития, распространив понятие родственной любви на «всё и вся», на весь мир Божий. Такая любовь

⁹¹ Бессонов П. Калики перехожие. № 33.

рождается в душе Алеши Карамазова, когда он, преодолев искушение избирательной, исключительной привязанности к духовному отцу, старцу Зосиме, повергается на землю в восторженном иступлении, обнимает, целует ее и клянется любить «во веки веков». И далее: «Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а “за меня и другие просят”. <...> он чувствовал явно <...>, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его <...>. “Кто-то посетил мою душу в тот час”, — говорил он потом с твердою верой в слова свои...» (14; 328).

Идея, которая «воцарялась» в уме Алеши вслед за чувством, повергшем его на землю, была, конечно, идея неизбирательной, безграничной и не смущающейся никаким грехом любви⁹². А та, которая, сойдя выше, посетила душу юного героя «в тот час», была, конечно, Богородица, играющая главную роль в стихе о св. Алексее. Именно с Ней, прежде всего, и соединяется в народе представление о неизбирательной и всепрощающей любви. Важно, что под Ее святой покров, поручая Ей сына, в свое время протягивала маленького Алешу его мать (14; 18). Важно также, что Богородица посетила Алешу тогда, когда тот, упав на землю, обнимал и целовал ее. В народных понятиях (об этом, в частности, говорят многочисленные духовные стихи) Богородица тесно связана с землей. Общее материнское начало сближает родную мать, мать-землю и Богородицу. Однако, как пишет Г. П. Федотов, «их близость не означает еще их тождественности. Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землей и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их родство:

Первая мать — Пресвятая Богородица,

Вторая мать — сыра земля,

Третья мать — кая скорбь (т. е. муки рождения. — В. В.)
приняла⁹³.

От матери-земли зависит любая жизнь, поскольку жизнь — только результат созидательной мощи земли. Противостоя разделению, распаду, разложению и смерти, она все связывает и одушевляет. Она непрерывно производит новые, все более прекрасные формы. Начиная с каких-нибудь «насекомых» (14; 99), она кончается столь идеальной, просветленно-чистой и одухотворенной плотью, что эта плоть становится достойной заключить в себе Господа Бога. На вершине упорядоченной лестницы живых существ, творимых матерью землей, оказывается Божия Матерь. В своем человеческом благоденствии, в безупречной красоте души и тела Она

⁹² Ср. слова Исаака Сирина: «Кто всех равно любит, по состраданию и безразлично (т. е. не различая лиц. — В. В.), — тот достиг совершенства» (*Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. М., 1858. С. 60).

⁹³ *Федотов Г. П.* Стихи духовные. С. 78.

возносится не только над каждым земным созданием, освящая их всех своим явлением в мир, но и над сонмом горних сил, уступающих Ей первое место перед престолом Бога. Она — «Царица неба и земли», «всего мира Владычица», неусыпная «Заступница рода человеческого», как Ее именуют в обращенных к Ней молитвах⁹⁴. И если мать-земля в неистощимо деятельной любви производит все живое и хлопочет о бессмертии и продолжении жизни в ее материальных, ограниченных временем формах, то Богородица освящает земную жизнь, благословляет и защищает ее, а затем матерински печется о ней в горних сферах. Она беспокоится о детях земли и здесь, и в жизни вечной⁹⁵. Ведь эти дети земли, согласно предсмертной воле Христа, — и Ее дети (Ин. 19: 26–27).

Заступничество Божией Матери за род человеческий — тема апокрифа «Хождение Богородицы по мукам». Существующий в большом количестве русских списков, он отразился в фольклоре, прежде всего — в стихах о Страшном суде. В конце 1850-х — начале 1860-х гг. апокриф был опубликован в разных редакциях, иногда вместе с источником — греческим текстом. Нельзя сказать, на какую из этих редакций опирался Достоевский, поручивший Ивану кратко пересказать апокриф. Скорее всего, писатель знал все. Но отличаются они лишь незначительными разночтениями и большей или меньшей полнотой приводимых мотивов⁹⁶.

Богородица в сопровождении архистратига Михаила посещает ад. Она просит показать Ей все муки. Переходя от одного разряда грешников к другому, горько плачет вместе с ними и вместе с ними и за них молит Бога: «...слыша плач и крик грешников, сама зарыдала, причитая и говоря: “Господи, помилуй нас”»⁹⁷. Справедливость Божьего наказания у Нее не вызывает сомнения: «По делу их буди тако»⁹⁸. Богородица просит не о справедливости, которая присуща Богу раз и навсегда, но о милости. Ради этого Она готова разделить с «несчастливыми, окаянными, недостойными» (по Ее же словам)⁹⁹ их страшную муку. Она говорит архистратигу: «Об одном молю тебя,

⁹⁴ См., например: Акафистник. М., 1995. С. 66, 67, 80, 70 и др.

⁹⁵ Об этом см.: *Антоний Сурожский, митр.* Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. М.; Клин, 2003. С. 40–41. О теме Богоматери в «Братьях Карамазовых» подробно см.: *Ветловская В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». С. 361–392.

⁹⁶ Новейшую публикацию апокрифа с переводом на современный русский язык см.: Памятники литературы Древней Руси. XII век / подгот. текста, пер., коммент. М. В. Рождественской. М., 1980. С. 166–183. Публикация воспроизводит самый полный текст апокрифа, ранее напечатанный в издании: Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 118–124.

⁹⁷ Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 177.

⁹⁸ Там же. С. 176.

⁹⁹ Там же. С. 168.

да сойду и Я к ним, чтобы мучиться с христианами, потому что они назвались чадами Сына Моего»¹⁰⁰. Когда архистратиг отказал Ей в этом, Она приказывает ему позвать все воинство ангелов: «...пусть услышит нас Господь Бог и помилует их»¹⁰¹. Архистратиг отвечает, что и ночью, и днем ангельское воинство просит об этом Бога, «но нисколько нас не слышит Владыка». Тогда Богородица продолжает: «...вели ангельскому воинству вознести Меня на небесную высоту и поставит перед невидимым Отцом»¹⁰². Далее в апокрифе Бог Отец и Бог Сын или совмещаются, или заменяют один другого (иногда к такой замене подключена Богородица).

Когда ангелы поставили Богородицу у престола невидимого Отца, Она «воздела руки к благодатному Сыну Своему и сказала: “Помилуй грешников, Владыка, так как Я видела и не могу переносить их мучений, да буду и Я мучиться вместе с христианами”. И раздался голос, Ей говоривший: “Как Я помилую их? Вижу гвозди в дланях Сына Моего и не знаю, как можно их помирить”»¹⁰³. На это Богородица отвечает, что просит не за «неверных» и мучителей, а только за христиан, и слышит, что их тоже нельзя помиловать, поскольку они сами никого не миловали.

Божия Матерь снова и снова просит за грешников, призывая присоединиться к Ее мольбе все небесные силы, пророков, апостолов, святых отцов и праведников. Когда же Господь и их не послушал и все, не смея Ему противоречить, отступились, Она зывает к чинам бесплотных и сонму святых, чтобы они вместе с Нею пали ниц перед Божиим престолом и не двинулись до тех пор, пока Бог не помилует грешников. Тогда Бог посылает к ним Сына, и Сын, напомнив о Своих благодеяниях людям и их черной неблагодарности, возвещает, что ради милосердия Своего Отца, заслуг святых, молитв и слез Своей Матери, неотступно просящей о грешниках, дает им избавление от мук от Великого четверга до Троицыны дня. «И все отвечали: “Слава милосердию Твоему”»¹⁰⁴.

Так заканчивается хождение Богородицы по мукам и Ее разговор с Богом, который, по мнению Ивана (и, конечно, самого Достоевского), «колоссально интересен». В самом деле: поразительно упорство и дерзновение Богоматери в Ее заступничестве за грешников. Правда, когда Бог напоминает Ей о крестной муке Ее безгрешного Сына, Она уступает, говоря, что просит не за всех, томящихся в адской бездне, но только за христиан. В духовном стихе о Страшном суде с Богородицей объясняется сам Христос, и этот разговор выглядит несколько иначе:

¹⁰⁰ Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 178, 179.

¹⁰¹ Там же. С. 179.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 179–183.

Притечет Мати Всепетая
Ко престолу ко Божьему.
Проглаголет Мати Всепетая,
Госпожа Владычица и Богородица:
«Иисус Христос, пресладкий Сын,
На престоле Судья праведный!
Моги ради Мене грешных рабов помиловать
От злыя муки вечныя <...>».
«Да можешь ли, Мати, Меня видети
Во вторые на Христове на распятии?»¹⁰⁵

Идея второго распятия возникает потому, что спасенные однажды люди продолжают грешить. Их новое избавление от мук требует новой искупительной жертвы¹⁰⁶. Услышав о распятии, Богородица, как и в апокрифе, тоже уступает, и здесь Она готова отказаться от защиты грешников вообще:

Не могу Я Тебя видети
Во вторые на Христове на распятии,
Не могу забыть Твое прежнее помучение,
Не могу Я ту чару выпити,
Горькими слезами плачучи.
Не жаль Мне такового народа многогрешного,
А жаль Мне Своего Сына родимаго,
Христа Царя Богонебеснаго!¹⁰⁷

После этого Господь отправляет грешников в ад. Ситуация, однако, не такая простая, как кажется. В стихе говорится, что, как только Господь возвестит Свой суд, —

Понесет <...> река огненная
Человека многогрешнаго
По мукам по разноличным <...>.
Повелит Господь всем ангелам, архангелам,
Брега с места содвинуты,
Повелит Господи перстем засыпати,
Святым духам замуравити,
Чтоб от грешных было не слышати
Ни зыку, ни крику, ни рыдания
Госпоже Богородице!¹⁰⁸

Предполагается, что любой «зык», «крик» и «рыдание» (в другом варианте — «писк», «визг» и «вереск»¹⁰⁹) заставит Богородицу немедленно принять свои меры. Настойчивость Царицы неба и земли в заступничестве за грешников выражена завуалировано,

¹⁰⁵ Бессонов П. Калики переходные. М., 1863. Вып. 5. С. 132–133; ср. с. 131–132.

¹⁰⁶ См.: Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 112.

¹⁰⁷ Бессонов П. Калики переходные. Вып. 5. С. 133, ср. с. 132.

¹⁰⁸ Там же. С. 133–134; ср. с. 134–135.

¹⁰⁹ Там же. С. 135.

но благодаря неожиданной концовке с особой художественной силой. Иногда эта мысль звучит открыто:

Матушка Владычица просит:
«О Сыне Мой, Сыне возлюбленный!
Прости эти души грешные <...>».
«О Матушка, Пресвятая Богородица!
Хочешь ли Меня за грешных
Видети на втором на распятии?»
«О Сыне Мой, Сыне возлюбленный!
Не токма что видети на распятии,
Не хочу это и слышати!»
Опять просит Матушка,
Владычица Богородица:
«Прости <...>.
Сыне Мой, Сыне возлюбленный!»
«О Матушка, Пресвятая Богородица!
Прощу <...>
По Твоему по прошенью!»¹¹⁰

Как ведомо Господу и в духовном стихе, и в апокрифе, никакие оговорки Божией Матери в защите грешников на самом деле ничего не значат. Ее сострадание душам, упавшим с дарованной им высоты в глубину адской бездны, поистине беспредельно. Для Ее сочувствия и живого отклика материнской любви достаточно любого несчастья и любого несчастного, где бы он ни обрелся. Иван Карамазов прав: перед престолом Божиим «пораженная и плачущая» Богоматерь апокрифа «просит всем во аде помилования, всем <...> без различия», всем «без разбора» (14; 225). Ведь едва Она сказала, что просит у Бога милосердия только для христиан, как в эту категорию тотчас вошли и все остальные, включая тех, кто, согласно объяснению архангела Михаила, «не верил в Отца и Сына и Святого Духа, и в Тебя, Святая Богородица».¹¹¹ Для Царицы неба и земли род христианский и род человеческий в своих границах совпадают. Уже отказавшись молиться за мучителей Сына, «снова сказала Пресвятая: «Помилуй, Владыка, грешников, помилуй, Господи, сотворенных Твоими руками, потому что они по всей земле произносят Твое имя, и в мучениях, и во всех местах по всей земле, говоря: “Пресвятая Госпожа Богородица, помогай нам” и когда человек рождается, он говорит: “Святая Богородица, помоги мне”»»¹¹².

Любое обращение к Богу, по убеждению Богородицы, означает мольбу и к Ней и любое обращение к Ней — мольбу к Господу Богу. Число людей, нуждающихся в Ее заступничестве и имеющих

¹¹⁰ Там же. С. 135–136.

¹¹¹ Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 169.

¹¹² Там же. С. 179.

право на него, для Богородицы, как и для Бога, не знает предела. Это все, сотворенные рукой Господней. Но ведь других нет.

Этот же мотив благодатного покрова, простирающегося на всех людей без изъятия, повторен и даже усилен в удивительных словах Богородицы: «...когда человек рождается, он говорит: “Святая Богородица, помоги мне”». Однако когда человек рождается, он, как известно, ничего не говорит, он кричит. Выходит, первый нечленораздельный крик ребенка, извещающий, казалось бы, только о том, что новый человек явился в мир и отныне сопричетен всем земнородным, Богородица воспринимает, как ясно выговоренный и именно к Ней обращенный призыв о помощи. И далее — во всякое время и на всяком месте любое страдание, выражается оно словами или нет, для Нее звучит тем же призывом и, следовательно, той же необходимостью помочь и защитить и малое, и большое «дитё» (ср. в «Братях Карамазовых»: «...есть малые дети и большие дети. Все — дитё» (15; 31)). Вдумавшись в этот мотив апокрифа, составитель стиха о Страшном суде с полным правом мог поместить (как он и сделал) этот «писк» и «вереск» за грань земной жизни, заставив его звучать из адской бездны, из преисподней земли. Ведь скорбь человеческой души отзывается в сердце Богородицы на всем пространстве этого и иного мира, в этом веке и в будущем.

В гейслеровской версии «Хождения Богородицы по мукам»¹¹³ Божия Мать, выходя из чистилища, выносит «на каждой нити своей одежды по грешной душе»¹¹⁴, разумеется, не сортируя и не задумываясь, какая из них более, а какая менее достойна Ее сочувствия.

Известен апокрифический рассказ (или легенда), по-видимому, косвенно связанный с «Хождением Богородицы по мукам». В нем говорится о том, как апостол Петр, стерегущий врата рая и пропускающий через них лишь чистые души, пришел к Господу, чтобы сказать, что в раю появляются люди, которых он не пропустил. Господь, объясняя появление неизвестно откуда взявшихся насельников рая, вызвавших недоумение апостола, повел его в самый дальний уголок райского сада, и тот увидел, как Богородица, проливая слезы, спускала в ад веревку, по которой карабкались грешники, непрестанно «молившие Ее об избавлении от мук...»¹¹⁵ И здесь Она тоже, конечно, не разбирает, не сортирует тех, кому

¹¹³ Гейслеры — немецкая секта бичующихся XIII–XIV вв., вроде французских флагеллантов того же времени и наших, более поздних, хлыстов (XVII в.).

¹¹⁴ *Веселовский А. Н.* Опыт по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. V. Неделя Анастасия (Domenica-Anastasia) и Пятница-Параскева // Журн. Мин-ва нар. пр-я. СПб., 1877 (февр.). С. 233.

¹¹⁵ См.: *Рубцова И.* Ходатаица спасения рода нашего // Православный Санкт-Петербург. 2020. № 9 (345). URL: <http://www.pravpiter.ru/pspb/p345/ta008.htm> (дата обращения: 11.11.2023).

посчастливилось уцепиться за спасительную возможность, и никого не отвергает¹¹⁶.

В «Хождении Богородицы по мукам», оправдывая это свое заступничество за всех без разбора, Богородица говорит Богу, что к Ее помощи люди взывают везде и всюду. Господь соглашается: «...нет того человека, кто не молился бы имени Твоему, и Я не оставляю их ни на небесах, ни на земле»¹¹⁷. Но Богородица, как видим, старается помочь и тем, кто в преисподней. Даже тем, кто виновен в крестной муке Ее родного Сына и, конечно, в крестной

¹¹⁶ В этой легенде, кстати сказать, со всюю очевидностью обнаруживается несправедливость мнения, основывающегося, будто бы, на народных понятиях и противопоставляющего милосердие Богоматери суровости Христа. Но в легенде (и не только в ней) Господь видит все и всех, а, стало быть, и свою Мать, спрятавшуюся от Его глаз в дальнем уголке райского сада в трогательной надежде, что Он Ее не заметит. Однако, замечая все, Господь не мешает Богородице делать естественное для Нее и святое дело. Ясно, что Его чуткость и милосердие не уступают (да и не могут уступать) таким же свойствам Его Матери. Суровость Христа, преимущественно в духовных стихах о Страшном суде, их безнадежно, казалось бы, «пессимистический» тон, отмеченный Ф. И. Буслаевым, Г. П. Федотовым, К. В. Мочульским и др., как точно толкует С. Е. Никитина, полемизируя с такой мыслью, продиктован не общими положениями народной веры, а только дидактическими требованиями жанра: «Описание адских мук, так детально представленных в стихах <...>, было обращено к живым — с дидактической целью, — и уже поэтому в стихах не может быть безнадежной мрачности» (*Никитина С. Е. «Стихи духовные»* Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 143. Подробнее там же: с. 142–146). Страшный суд и адские муки в духовных стихах не безысходная эсхатологическая реальность, а только ее угроза. Этот суд, по сути, действительно страшен лишь закоренелым, не раскаявшимся грешникам, поскольку не оставляет им надежды избежать заслуженного наказания.

¹¹⁷ Памятники литературы Древней Руси. XII век. С. 179. Слова Богородицы и Бога мог бы подтвердить рассказ П. И. Мельникова (Андрея Печерского) об общественных жертвоприношениях и языческих обрядах мордвы. Во время таких обрядов жрец из ветвей священного древа, обращаясь к остальным участникам торжественного действия, произносил молитву, а те кланялись и называли своих богов, начиная с главного (Чам-Паса) и кончая Богородицей: «Чам-Пас, помилуй нас, Волцы-Пас, Назаром-Пас, помилуй нас; Нишки-Пас, Свет Вершки-Велен-Пас, сохрани нас; Анге-Патяй-Пас (единственное женское божество этого пантеона. — В. В.), матушка, Пресвятая Богородица, умоли за нас!» (*Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы* // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полн. собр. соч. СПб.; М., 1898. Т. 12. С. 86 и след.). По ходу жертвоприношения и обряда эти молитвы-воззвания повторялись с тем же заключительным обращением к Богородице. Так происходило при всех общественных требах и праздниках, посвященных любому из языческих божеств, включая и Анге-Патяй-Пас: «Чам-Пас, помилуй нас, Анге-Патяй-Пас, матушка Пресвятая Богородица, умоли за нас...» и т. д. (Там же. С. 119). Сходное явление (присоединение имени Богородицы к сонму собственных богов) наблюдалось и среди других языческих и новокрещенных жителей разных регионов России.

муке Ее Самой. В безмерности Своей материнской любви Она уравнивает грешных, но тяжко страждущих детей земли со Своим божественно-безгрешным Сыном. Они все для Нее — «дитё».

Напомним примечательную концовку того варианта христианской легенды о стрелке, который собрался, было, стрелять в причастие, но вдруг увидел, что перед ним стоит «сама Мать Пресвятая Богородица и говорит: “Сын мой, что ты делаешь? Неужели же ты в Меня стрелять будешь?” У того и руки и ноги затряслись, и ружье из рук выпало». На месте Христа и распятия здесь оказывается Богородица. Либо Она заслонила Собой родного Сына, либо Он, будучи заключенным в Ее сердце, находится с Ней и здесь же. Как бы то ни было, Богоматерь, без сомнения, готова жертвовать Собой, чтобы защитить Своего ребенка, которому снова угрожает смертельная беда (своего рода новая расправа, «второе распятие»), и одновременно — защитить заблудшего, отпетого грешника, которого, исполни он свое намерение, ждет самое суровое возмездие и вовеки неискупимая мука, поскольку он заранее отрекся от спасения. Ведь «всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1 Ин. 2: 23). Стало быть, несчастному на этом свете и на том уже не к кому было бы апеллировать и некого о чем бы то ни было просить. Пока этого не случилось, Богоматерь спешит избавить от мрачного конца «окаянного» и «недостойного», но тоже не чужого Ей сына (ср. Ее обращение: «Сын мой...» и т. д.). И тот, дойдя до края пропасти и уже свесившись в нее, не смог, благодаря усилиям Богородицы, завершить начатое и решиться на самый страшный грех — грех матерубийства и богоубийства.

Безусловно, такая легенда и с такой концовкой могла сложиться лишь на почве глубокой веры в исключительную силу жертвенной и бескорыстной материнской любви, которую народ уязвляет с образом Божией Матери. В легенде стрелок видит не просто Пресвятую Богородицу, но именно «саму Мать Пресвятую Богородицу». Ведь в отличие от западного христианства, где Мадонна почитается прежде всего в Своей девственной сущности (Дева Мария), в восточном христианстве, в православии, культ Богородицы, как известно, связан, в первую очередь, с Ее материнской природой (Матушка Пресвятая Богородица, Царица Небесная Матушка). Будучи воплощением идеальной любви (сострадания, самопожертвования, способности к неистощимому терпению и прощению) Богородица в народном восприятии естественно встает рядом с Христом, заповедавшим такую любовь Своим ученикам¹¹⁸: «Не оставайтесь должны никому ничем,

¹¹⁸ Существует даже мнение (иногда оно высказывалось в полемике с Достоевским), что народное православие скорее религия Богоматери, чем Христа. См., например: *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // *Русская мысль*. М.; Пг., 1918. Март–июнь. С. 1–38. Однако частое обращение

кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лже-свидетельствуй, не пожелай чужого и все другие заключены в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13: 8–9).

Идеалы, указанные верой, веками воспитывали народ. Их поддерживали традиции общинного быта — взаимопомощь и поддержка, одни и те же радости и беды, привычка преодолевать любые невзгоды совместными усилиями — «всей землей», «всем миром», «соборне». Это создавало и крепило единство, подчиняющееся неписаному, но непререкаемому закону: «Один за всех и все за одного», создавало тот «пучок», который не так-то просто сломать. В отличие от России, писал и повторял Достоевский, на Западе люди давно «отвергли происшедшую от Бога и откровением возведенную человеку единственную формулу спасения его: “Возлюби ближнего как самого себя” и заменили ее практическими выводами вроде: “Chacun pour soi et Dieu pour tous” («Каждый за себя, а Бог за всех», *франц.* — В. В.) — или научными аксиомами вроде “борьбы за существование”» (26; 90), которые в иных словах просто воспроизводят смысл французской поговорки. Будучи руководством к действию, она оправдывает раздробленность и враждебный разлад, подчеркнутый Достоевским его насмешливым переводом: «Всякий за себя, а Бог за остальных» (21; 215).

Ценность братской, родственной связи здесь, на земле, духовного единства и в практической жизни, и церковных молитвах для русского народного сознания несомненны. С. П. Шевырев писал: «Что касается до соборной молитвы народа в церкви, вот что мне случилось слышать от одного простолюдина: “В церкви все должны быть как один человек: каждый должен молиться за всех, а не за себя: тогда и будет Церковь. Если же каждый придет с своим делом и один потянет в одну, а другой в другую сторону, тогда уже Церкви не будет. Можно быть в Церкви духом — и не быть телом, можно быть телом — и не быть духом”. Вот какие ясные понятия имеет наш простой народ о Церкви! Не для всякого западного богослова они доступны»¹¹⁹.

к Богородице и более редкое к Христу не свидетельство меньшего почитания. Напротив, оно может быть проявлением благочестивой осторожности по отношению к тайнам, которые «не от мира сего». В почитании Божией Матери русскими людьми, как пишет современный богослов, видна надежда «на все- сильное материнское заступничество перед Богом. Ведь Всевышний — не только великий благодетель, но и грозный судия. У русских, имеющих в характере такую ценнейшую черту, как покаяние, всегда с Боголюбовью соседствовала Богобоязнь» (Голубев В. П. Земная жизнь Богородицы // Богородица. Повествование о земной жизни, рассказы об иконах, молитвы. 2-е изд., доп., испр., иллюстр. СПб., 1997. С. 25).

¹¹⁹ Шевырев С. П. История русской словесности. Лекции. 2-е изд. М., 1860. Ч. 2. С. 69.

Церковь, и замкнутая, и не замкнутая в стенах храма, но всегда сохраняющая дух единства и любви, обнимающей всех, кто готов такую любовь принять и на нее ответить, приобретает самый широкий, вселенский характер. В идеале это могло бы служить разрешению крайне больных и запутанных социальных проблем. «Цель и исход» православных чаяний, по утверждению Достоевского в единственном и последнем выпуске «Дневника писателя» за 1881 г., — «всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее». Писатель полагал, что народ одушевляет идея («главная идея» в ряду других) «великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова. И если нет еще этого единения <...> уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» (27; 19). Парадоксально, но как раз благодаря этой вере во «всесветное единение» людей по учению Христа, т. е. ради бескорыстной любви и братства, а следовательно, и равенства, и свободы, и общего счастья, вожаки коммунизма и социализма и победили в России, не ожидавшей, какими «механическими формами», многочисленными жертвами и часто трагическими последствиями это для них обернется. Правда, Достоевский все-таки допускал возможность подобного и чрезвычайно нежелательного оборота вещей. В том же выпуске «Дневника писателя» за 1881 г. он писал об умонастроении, господствующем в народе: «Искание правды и беспокойство по ней. Именно беспокойство; народ теперь именно “обеспокоен” нравственно. Я убежден даже, что если нигилистическая пропаганда не нашла до сих пор путей “в народ”, то единственно по неумелости, глупости и неподготовленности пропагаторов, не умевших даже и подойти к народу <...>. О, надо беречь народ. Сказано: “Будут времена, скажут вам: се здесь Христос, или там, не верьте”. Вот и теперь как будто нечто похожее совершается, и не только в народе, но, пожалуй, даже и у нас наверху» (27; 17). Однако, несмотря на исторические вихри, сотрясавшие страну, все происходящие в ней подмены и перемены, многовековые идеалы народа продолжали жить в глубине его души и они-то спасали Россию в дальнейшем.

В заключение подчеркнем: говоря о народных идеалах у Достоевского, можно было бы привлечь и другие примеры. Это расширило бы доказательную базу работы, но не повлияло бы на главные выводы. Преимущественно ссылаясь на легенды, апокрифы и духовные стихи, мы, как правило, следовали выбору писателя.