

Русская литература

№ 1

Историко-литературный журнал

1995

Издается с января 1958 года

Выходит 4 раза в год

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
В. А. Котельников. Язык Церкви и язык литературы	5
М. В. Лосская-Семон (Франция). Несколько замечаний по поводу религиозного призвания русской литературы	27
Анджей Поппэ (Польша). Князь Владимир как христианин	35
В. В. Кожин. Двуетный свет. Размышления о преподобных Иосифе Волоцком и Ниле Сорском	47
Ю. В. Стенник. Православие и масонство в России XVIII века (к постановке проблемы)	76
Н. Н. «Апокалипсическая песнь» Пушкина (опыт истолкования стихотворения «Герой»)	93
Е. И. Анненкова. Русское смирение и западная цивилизация (спор славянофилов и западников в контексте 40—50-х годов XIX века)	123
А. М. Любомудров. Монастырские паломничества Бориса Зайцева	137
Ю. К. Герасимов. Религиозная позиция евразийства	159

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

С. Н. Азбелев. Запись духовного стиха о святом Георгии в рукописном отделе Пушкинского Дома	177
И. Ю. Юрьева. Библейская Книга Иова в творчестве Пушкина	184
Н. Ф. Буданова. Рассказ Тургенева «Живые мощи» и православная традиция (к постановке проблемы)	188

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

« НА У К А »

Н. Н. Мостовская. Храм в творчестве Некрасова	194
В. И. Мельник. О религиозности И. А. Гончарова	203
А. Б. Румянцев. Н. С. Лесков и русская православная Церковь	212
Л. А. Ильюнина. «Искусство и молитва» (по материалам наследия старца Софрония (Сахарова))	218
Письма Б. К. Зайцева к Л. Н. Назаровой (1961—1971) (публикация, вступительная заметка и примечания Л. Н. Назаровой) (окончание)	225

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А. П. Дмитриев. Тема «Православие и русская литература» в публикациях последних лет	255
---	-----

Редакционная коллегия:

Н. Н. СКАТОВ (и. о. главного редактора),

В. Н. БАСКАКОВ, *Г. Я. ГАЛАГАН* (зам. главного редактора), *А. А. ГОРЕЛОВ*, *Г. А. ГОРЫШИН*, *В. Я. ГРЕЧНЕВ*, *Н. А. ГРОЗНОВА*, *Б. Ф. ЕГОРОВ*, *А. И. ПАВЛОВСКИЙ*,
А. М. ПАНЧЕНКО, *В. А. ТУНИМАНОВ*, *С. А. ФОМИЧЕВ*, *Г. М. ФРИДЛЕНДЕР*

Отв. секретарь редакции *М. Д. Кондратьев*

Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4. Тел. 218-16-01 .

ПРЕДИСЛОВИЕ

Самим движением научной мысли в последнее время мы приведены к необходимости оглядеть то поле, которое возделываем: проблематику, связанную с отношениями православия и русской литературы.

Христианский гнозис не только предполагает, а прямо призывает к обстоятельному и беспристрастному изучению всей области культуры, к христианству прилегающей, и прежде всего — области словесного творчества. На такой вызов сегодня деятельно откликаются многие историки и филологи. Об этом свидетельствует растущий поток исследований, обзор которых (конечно, не исчерпывающий) читатель найдет в данном номере журнала. Подчеркнутое внимание к публикациям по нашей теме не преследует цели предложить литературоведению новую приоритетную шкалу. Тематические предпочтения, ценностная ориентация были и будут делом убеждений и интересов каждого ученого. Но мы обязаны точно установить место и значение темы «Православие и русская литература», исходя из объективной роли, которую играла Церковь в отечественной культуре, особенно в нашей литературе трех последних столетий. Что роль эта исключительно велика — не рабочая гипотеза, а очевидный факт.

Действительно, совокупность церковно-культурных традиций православия слишком глубоко вошла во все слои языка, словесного творчества, развивавшихся на русской почве. Секуляризация затронула их большей частью поверхностно, во всяком случае — очень неравномерно, в отличие от новоевропейских литератур. Решительного отрыва русской литературы от православия не было, при всем неизбежном ее обмирщении, при видимом даже преобладании с XVIII века лаических тем и задач.

Но еще далеко не выяснено и не оценено влияние на литературу литургической, созерцательно-мистической, нравственно-деятельной жизни Церкви. Равно не прояснена роль нашей словесности в историческом движении православия. А ведь эта словесность несет в себе мощные импульсы религиозно-языкового и религиозно-художественного творчества. Оно же не только обогащает литературу, но и расширяет область церковной культуры. В этом смысле русская литература имеет экклезиологическую ценность. И скептическое мнение Г. Флоровского, полагавшего (в «Путях русского богословия»), что история христианской духовности в России есть преимущественно «история неудач», явно требует поправок.

Названные традиции получают в светской литературе различное преломление как в содержательном, так и в стилевом планах. При этом они затрагивают не периферию словесного творчества, но самые существенные его слои. Один из важнейших результатов их присутствия в литературе тот, что позиция эстетической игры и этической автономии сменяется у писателя позицией религиозно-нравственной ответственности, налагающей свою печать на изображение мира и человека. Это в конечном счете и

придает русской классике ту духовную глубину, которая определяет ее статус в мировой культуре.

С подведением каких-либо итогов, может быть, и не следует пока торопиться. Но признать оформившуюся специализацию исследований и продуктивность усилий было бы справедливо. Отчасти это позволяет сделать и проведенная Институтом русской литературы в мае 1994 года конференция по названной проблематике, о чем рассказывает наша хроника. Среди ее участников были и выступающие сегодня на страницах журнала авторы.

В предлагаемых читателю статьях вырисовывается, как нам кажется, достаточно отчетливая картина того, что делается и что должно быть сделано для прояснения связей русской словесности с православной антропологией, с религиозно-мистическим и нравственным опытом православия, с восточной аскетикой, с религиозно-философской мыслью.

Редакция

ЯЗЫК ЦЕРКВИ И ЯЗЫК ЛИТЕРАТУРЫ

Христианский космос словесен: становление, углубление, завершение бытия есть акты абсолютной *речи*. Мир был *из-речен* в предвечном творческом Слове («И сказал Бог...»), заключающем полноту сущего. Адам, еще не отпавший от этой полноты, соучаствует в божественном словотворчестве, когда *на-рекает* имена тварям («...как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» — Быт. 2 : 19). Боговдохновенными пророками *про-речено* явление Искупителя; и словом Христа человек *об-речен* последнему суду («...слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» — Ин. 12 : 48).

В слове произошло и отпадение. Человеческая природа, внимавшая глаголу Божию, отозвалась и на лукавое вопрошание: «Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3 : 1). Рядом со словом любви и истины возникло слово испытующего сомнения, затем отрицания («...нет, не умрете...»), наконец, человекобожеского соблазна («вы будете, как боги...»). Раздалась тварная речь, свободно утверждающая свое самостояние вне Бога, речь уже членораздельная — расчленяющая смысл сущего на значения, разделяющая мир на части, речь познания отдельных вещей и отношений, добра и зла.

Языковой катастрофой ознаменовалось и мировое распространение каинической цивилизации. Характерен первый ее замысел, принадлежащий Нимроду: построить город и знаменитую башню не из камня, а из обожженного кирпича. Как противопоставлен богосотворенному веществу был материал, так противопоставлен слову Божию был язык строителя Вавилона. Следствием «смещения языка их» стало не только разобщение племенных наречий, но и роковой для культуры разрыв между содержанием и выражением, между истиной и средствами высказать ее, между красотой и словесным ее оформлением. И вечная мука: «мысль изреченная есть ложь», и вечная жалоба поэта:

Сие присутствие Создателя в создание —
Какой для них язык?.. Горé душа летит,
Все необъятное в единый вздох теснится
И лишь молчание понятно говорит.

(В. А. Жуковский, «Невыразимое»)

Возможность преодолеть разрыв открылась тогда, когда «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1 : 14). В Христе восстановилось единство Λογος'а и λέξις'а; язык явился в своей онтологической цельности (одним из выражений чего стала евангельская притча, «приточная речь» Иисуса). В день Пятидесятницы это состояние языка переходит из плана мистического в план жизненно-исторический, выступает за пределы Воплощенного, сообщаясь апостолам и через них

человечеству. Тем самым начинается церковное собрание «стада словесного», возвращение рассеянного в мире слова к Богу.

Святоотеческая мысль усматривала в сошествии пламенных языков Духа Святого победу над вавилонским языковым распадом. «Как тогда в древности языки разделили вселенную и расторгли злое согласие, — говорил Св. Иоанн Златоуст антиохийцам, — так ныне языки соединили вселенную и бывшее разделенным привели в единомыслие».¹

И для философии Нового времени очевидна глубокая связь между двумя главными событиями языкового Домостроительства Божия. Ф. Шеллинг (в «Лекциях по философии Откровения») называл Пятидесятницу «Вавилоном наоборот» и подчеркивал в ней именно «восстановление единства языка (ἁποκατάστασις)».² Так же сопоставлял оба события П. А. Флоренский, выдвигая два (в сущности, сходящихся) истолкования апостольской глоссолатии: «...наиболее вероятным должно признать или то решение, по которому одухотворенность слова апостолов делала его лингвистически прозрачным и различным пришельцам в Иерусалим, снимая с речи ту глубокую кору, которую она покрывалась после Вавилонского смещения, или же то — согласно которому в преисполненности Духом апостолы нашли себе источники творчества перво-языка, утерянного человечеством в Вавилоне, и, заговорив на этом праязыке, были поняты иностранцами. Но, так или иначе, а суть события — в метафизической проникновенности слова у человека духо-носного».³

Пятидесятница полагает начало языку Церкви — языку богообщения, боговедения и христианского самопознания, языку собирающему и соборному. Это язык Откровения, язык литургии и молитвы, язык Предания и проповеди; он закрепляется в текстах и актуализируется в религиозной жизни личности и церковного общества. Весь строй его теоцентрический, в отличие от антропоцентрического языка внецерковного. Стремясь сберечь этот строй, язык Церкви становится языком строгих (часто жестких) форм — лексико-грамматических, стилевых, жанровых. В них он удерживает религиозно-онтологические смыслы, растерянные тварным языком.

Вместе с тем это живой язык, находящийся в постоянном движении, — поскольку подвижен животворящий его Дух. Покой (в форме) и движение (в харизме) сочетаются в языке Церкви именно так, как то присуще Св. Духу, о Котором Симеон Новый Богослов поет в молитвенном приступе к гимнам: «...всегда пребывающий неподвижным и ежечасно весь передвигающийся и приходящий к нам, во аде лежащим».⁴ Язык Церкви создается и продвигается на путях непрекращающейся христианизации слова и сознания.

При том он разнообразно пересекает национальные, культурно-исторические границы — он являет собой замечательнейший пример транслоссии. Основой его остается определенная локальная языковая система — на Руси ею был язык церковнославянский (также подвергавшийся местным влияниям).⁵ Говоря, что язык Церкви шире своей основы, мы имеем в

¹ Творения Святаго Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в рус. переводе. СПб., 1899, т. 2. С. 518.

² Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 250.

³ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 214.

⁴ Божественные гимны Преп. Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого. Сергиев Посад, 1917. С. 13.

⁵ Современный научный взгляд на его судьбу развит в книге: Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М., 1994. Важно также

виду, что у нас это, собственно, греко-славяно-русский язык; он живет в трех культурно-языковых сферах и через их соединение исполняет свое сверхисторическое призвание. Каким он был в пору перехода от греческой Библии к славянской, напоминает нам Г. П. Федотов: «...новый церковнославянский язык оказался чисто греческим в своем синтаксисе, наполовину греческим — в семантике, т. е. в значении слов, и в сильной степени огреченным в сложных словообразованиях».⁶

Вот по каким каналам вливались в язык нашей Церкви эллинская метафизика, святоотеческое богословие, восточный аскетический опыт, византийская поэзия.

В свою очередь, русский язык уже на ранних этапах своего развития пронизывался энергиями Логоса, вовлекался в дело преодоления разрыва между языком Пятидесятницы и языком тварным.⁷ И впоследствии он постепенно воцерковлялся в живой речи русских святых и подвижников, в житиях, в летописании, в учительной словесности.

Взаимопроникновение языка Церкви и современной ему языковой стихии продолжается и впоследствии, с большей или меньшей интенсивностью. Иногда это выглядит как опасное расшатывание форм первого; пуристы видят угрозу искажения христианских истин и символов в соприкосновении с телесно-чувственным словом, упадок веросознания, паганизацию Церкви.

Здесь действительно есть риск, есть религиозный драматизм.⁸ Но они неизбежны в христианском творчестве, к которому прямо призвана личность.

Знаменательна судьба русской Библии.⁹ Еще Тихон Задонский намеревался «перевести Новый Завет с греческого языка на нынешний штиль, дабы простолюдином было внятно».¹⁰ Однако ввести Откровение в общепотребительный русский было необходимо не только (и не столько) потому, что народ плохо понимал славянскую Библию (как раз для большинства она была достаточно «внятно»), сколько потому, что в живой,

учитывать тезис о непрерывности церковнославянской традиции русского литературного языка и концепцию церковнославянского происхождения последнего, что убедительно отстаивает Б. Унбегаун (*Унбегаун Б.* Русский литературный язык: проблемы и задачи его изучения // *Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова.* Л., 1971. С. 329—333).

⁶ Федотов Г. П. Славянский или русский язык в богослужении // *Путь.* 1938. № 57. С. 7.

⁷ По мнению Ф. И. Буслаева, внутренняя христианизация языка Киевской Руси началась задолго до деятельности Кирилла и Мефодия (*Буслаев Ф.* О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848. С. 90—91). Особенно интересно раннее различие слов *дух* и *душа* (Там же. С. 66—67).

⁸ Каковы могут быть его размах и острота, свидетельствует история греческой Церкви в новое время. Попытки перевести Св. Писание со старогреческого на современный встречали отпор не только в церковной среде, но и в светском образованном кругу — с XVII века по начало XX. Публикация очередного перевода Евангелия в газете в 1901 году вызвала массовое возмущение в Афинах, в чем главную роль играли студенты университета.

⁹ См.: *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. 2-е изд. СПб., 1899; *Астафьев Н. А.* Опыт истории Библии в России. СПб., 1889; *Корсунский И. Н.* Труды Московской академии по переводу Св. Писания на русский язык // *Прибавления к творениям Св. Отцов. Сергиев Посад, 1889; Феофан, еп. (Говоров).* По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // *Душеполезное чтение.* 1875. № 11; *Горский Платонов П. И.* Несколько слов о статье преосв. еп. Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе». М., 1876; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 147—166; *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978; *Логачев К. И.* Русская Библия вчера, сегодня и завтра // *Литературная учеба.* 1990. № 1.

¹⁰ Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. СПб., 1912. С. 26.

растущей массе национального языка неизбежно ослабевали связи с христианскими истоками слова и, напротив, усиливались «вавилонские» тенденции.

В литературе и литературном быту 1810—1820-х годов они бросаются в глаза. Одна из них — десакрализация книжно-церковного языка. Она стала главной речестилевой установкой, например, в кругу «Арзамаса» (полемика с «Беседой» лишь частное ее применение).¹¹ Тут сказалось молодое желание наших либертинистов освободиться от духовной и языковой дисциплины православия. Теоцентрический словесный космос Библии травестировался в словесный мирок арзамасцев — маленькую, но точную модель антропоцентрического языка поэзии той поры — ведь подлинный центр последнего именно *homo ludens, homo risoris* — порождение и кумир новоевропейского гуманизма.

Требовался новый прилив христианского духовного содержания в литературно-обиходный язык, чтобы он не закоснел в своей тварности, чтобы он, хотя и «отыде на страну далече», не утратил бы сыновних отношений к Слову Отчому.

Подвижнический труд перевода Библии совершался усилиями архим. Макария (Глухарева), митрополита Московского Филарета, прот. Г. П. Павского и других,¹² коим пришлось впервые решать, помимо технических задач перевода, крупные богословские и филологические проблемы; это оставило очень существенные следы в культуре того времени.¹³ Завершилась эта огромная работа выходом известного «синодального» перевода. Он, однако, не является окончательной и неизменяемой русской версией Библии. Впоследствии разные книги ее переводились заново (переводы книг Пророков, Притчей Соломоновых проф. П. А. Юнгеровым; Псалтири еп. Порфирием (Успенским); также интересен новейший опыт перевода Евангелий о. Леонидом Лутковским, вышедший отдельным изданием в Киеве в 1990 году). Показательны поздние, но закономерные «славенские» реставрации в новозаветных текстах, уже в начале нашего столетия произведенные К. П. Победоносцевым: во избежание «порчи» Писания уменьшалась доля современной лексики, славянизировалась большая часть оборотов и конструкций, значительная часть славянизмов оставалась без перевода.¹⁴

Перевод Библии вызвал резкое противодействие, в чем главные роли принадлежали А. С. Шишкову, архим. Фотию, А. А. Павлову, позже гр. Н. А. Протасову. Разгорелась борьба, предметом которой, кроме самого перевода и издания, пресловутого Библейского общества, был вопрос о

¹¹ Об использовании арзамасцами (и особенно Пушкиным) христианских идеологем и библейских текстов см.: *Гаспаров Б. М.* Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. *Вопн*, 1992. С. 124—210, 228—251. Эпизодически подобное использование встречается в 1810—1820-е годы у литераторов самых разных стилевых ориентаций. Ср. стихотворение А. А. Бестужева-Марлинского (чья позиция была близка «Арзамасу») «Имениннику» (1828); письмо Г. С. Батенькова к А. А. и А. П. Елагиным (от 27 марта 1825 года) и т. п.

¹² Бывший арзамасец В. А. Жуковский в 1840-е годы занимался переводом Писания (не предполагая его печатать). Позже перевод вышел в свет (Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. В. А. Жуковского. Берлин, 1895. См. еще: *Соловьев М. П.* Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // *Русский вестник*. 1889. № 7). Рукописные варианты переводов из Евангелия и Псалтири впервые опубликованы Ю. М. Прозоровым (Христианство и русская литература. Сб. статей. СПб., 1994).

¹³ На что недавно вновь обратил наше внимание А. Н. Архангельский (*Архангельский А. Н.* «Огнь бо есть...» // *Новый мир*. 1994. № 2. С. 237 и др.).

¹⁴ См.: *Новый Завет. Опыт по усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета*. СПб., 1906.

границах языка Церкви, о возможности раздвигать их за счет языка внецерковного.

Шишков придал этому вопросу чрезвычайную остроту, заявив о несовместимости «языка Церкви» и «языка театра».¹⁵ При этом под первым он разумел исключительно «славенский» язык. В замещении его, даже частичном, языком разговорно-литературным в Писании, в службе он видел профанирование святыни со всеми разрушительными для веры, нравов и общества последствиями. Его приводило в ужас одно предположение, что когда-нибудь станут «и обедни служить на том языке, на каком пишутся комедии».¹⁶

Охранительная языковая реакция увлекла Шишкова в крайность: «славенский» язык едва ли не представлялся ему исконным языком Откровения, переходить границы коего даже в книге было бы кощунством: «как же дерзнуть на перемену слов, почитаемых испещренными из уст Божиих?»¹⁷ Он невольно вступал в область того (характерного для религиозно-лингвистического сознания и имеющего свои исторические основания) мифа, который православную Москву связывал с именем ветхозаветного Мосоха (упоминаемого в 119 псалме), а церковнославянский язык возводил непосредственно к вавилонскому смешению.¹⁸

Он как будто забывал, что слово Откровения и богообщения было некогда древнееврейским, арамейским, греческим и оставалось неповрежденным в своих духовных глубинах. Мысль о движении Духа в слове Шишкову, кажется, не приходила. Но Дух движется, обнаруживает себя в исторической динамике языков. Еще Григорий Богослов говорил о продолжающемся со времени Пятидесятницы откровении Св. Духа; и поскольку язык — важнейшая область пневматофаний, Григорий последовательно отстаивал право Церкви использовать весь объем светской (тогда эллинской) словесности, все ее языковые средства, решительно возражая Юлиану, это право отрицавшему.¹⁹ Сам Григорий подвижнически восходил от телесно-чувственного слова к духовному — в богопознании, в философии и — в лирической поэзии: «я выплакал себе слово», — признавался он.²⁰

Шишков полагал, что «славенский» язык составляет неотъемлемую часть общерусского, но обладает особыми достоинствами и потому занимает ценностно высшее положение. Сила, важность, красота — вот что позволяет ему быть языком православия и одновременно «корнем и основанием Российского языка».²¹

Шишков был прав, когда церковность языка связывал с его эстетической организованностью, со способностью стиливого сплочения вокруг незабываемых форм нашего богоречения, установившихся еще в его греко-славянской фазе.

¹⁵ Шишков А. С. Записки, мнения и переписка / Издание Н. Киселева и Ю. Самарина. Берлин, 1870. Т. 2. С. 217.

¹⁶ Там же. С. 184.

¹⁷ Там же. С. 215.

¹⁸ Об этом мифе см.: Робинсон А. Н. Историография славянского Возрождения и Паисий Хиландарский. М., 1963. С. 100—119.

¹⁹ Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Ч. 1. С. 126—127, 130—131.

²⁰ Там же. Ч. 4. С. 219. См. также: Говоров А. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Казань, 1886.

²¹ Шишков А. С. Рассуждение о старом и новом слоге Российского языка. 2-е изд. СПб., 1818. С. 71, 90. См. также его «Рассуждение о красноречии Священного Писания» (Шишков А. С. Полн. собр. соч. и переводов. СПб., 1825. Т. 4. С. 22—107).

Но Шишков был неправ, когда переставал различать разные стороны церковной жизни и разные средства ее языкового выражения — с неодинаковостью их эстетического качества, изменчивости.

Существенно отличны друг от друга религиозные события, происходящие в литургии, исповеди, частной молитве, в домашнем чтении Писания, в проповеди, отпевании. И при том, что язык их один, в каждом из этих случаев перед нами особенный род «словесного делания», занимающий свое место внутри Церкви и стоящий в своих отношениях к языку внецерковному.

Литургия живет в языке, в котором всё есть символ. Православное богослужение, подчеркивал А. Ф. Лосев, символично; оно «не благочестивое воспоминание о божественных энергиях» (как в протестантизме), а «реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия». ²² Действительность богоприсутствия совершенно слилась за последнее тысячелетие с церковнославянским литургическим символизмом (равно и символизмом православной храмовой архитектуры). Глубокие изменения здесь, вероятно, возможны лишь при совпадении двух условий: 1) крупные перемены в мистическом опыте и догматическом сознании ²³ и 2) наличие нового языка, способного дать им символическое воплощение. Такая ситуация (на фоне греко-латинской традиции) сложилась в ту эпоху, когда предприняли свой подвиг равноапостольные Кирилл и Мефодий. Замечательно, что первой и главной их задачей было создание славянского богослужения; и борьба с западным духовенством (по поводу так называемой «трехъязычной ереси») шла именно за литургический язык, а не за язык книжности и проповеди. Не случайно папа Адриан II почел за должное в 868 году одобрить новый богослужебный язык и разрешил совершить славянские службы в нескольких римских церквях.

Опасения Шишкова, не оправдавшиеся в течение ста семидесяти лет, вряд ли оправдаются вскоре; «славенскому» языку суждено долго звучать в храме. ²⁴

Ведь очевидно, что даже небольшой своевольный сдвиг в лексическом, мелопозитическом строе богослужебной речи чреват серьезными последствиями. Сравним пасхальный тропарь: «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав» с как будто бы близкой современной передачей: «Христос воскрес из мертвых, смертию победил смерть и находящимся во гробах даровал жизнь». Первое поется, второе рассказываетеся. С разрушением эстетической цельности речесимвола уходят религиозно-мистические смыслы, а остаются представления и понятия, лица и происшествия. Рассказывающий не причастник мистерии Воскресения, а в лучшем случае участник обряда. Он все понимает, всему

²² Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 430.

²³ Радикальные перемены в этих сферах предрекал и философски обосновывал Н. Ф. Федоров; он спешил вовлечь в мистирию воскресения все стороны тварной природы, расширить литургическую область до «метеорического и теллурического» круга и провозглашал близость новой «внехрамовой литургии» — для нее, разумеется, церковнославянский язык был бы не нужен (Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 131, 169, 436).

²⁴ Тем не менее попытки замены его предпринимались и, надо думать, будут предприниматься. Ср. опыт свящ. В. Адаменко, осуществленный в годы испытаний и кризисов российской Церкви: «Сборник суточных церковных служб, песнопений главных праздников и частных молитвословий православной Церкви на русском языке. Н. Новгород, 1926». Г. Дьяченко, считая необходимым перевод богослужебных книг и вообще «всего, что читается и поется в храмах», предназначал такие переводы только для «домашнего употребления» (Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С. IX).

сочувствует, но не преобразуется благодатно, ибо не выходит из пределов тварной речи к Логосу.

Сказанное выше относится и еще к некоторым родам символического церковного слова, отмеченного сильной религиозно-мистической напряженностью. Таково слово при совершении таинств, большая часть молитв, каноны, акафисты и др.

Однако тут уже можно заметить некоторое движение, поскольку символический язык в молебных канонах, акафистах, частном молитвословии включает выражение личного религиозного переживания — при сохранении языкового субстрата и жанровой формы. А такое переживание может получать новый характер, искать новых выразительных средств в связи с церковно-общественными явлениями, с переменами религиозных настроений, с обогащением духовного опыта личности.

Любопытную картину, например, дает история акафиста в последние три столетия. Не расставаясь с древними образцами (переводными и оригинальными), жанр активно пополняется новыми на той же церковно-славянской почве. Акафисты сочиняются в изобилии (судя по сведениям духовной цензуры), хотя и не все принимаются к церковному употреблению.²⁵ Разрешено Синодом было около ста тридцати, и многие из них прочно вошли в церковный обиход. Авторами новосоставленных акафистов выступают лица самых разных положений, занятий, воспитания: кабальный человек кн. А. Долгорукого Кузьма Любимов, кн. Г. П. Гагарин, кн. С. А. Ширинский-Шихматов, А. Н. Муравьев (известный духовный писатель), юрист А. А. Карачев, профессор Нежинского института прот. А. Хойнацкий, купец Масленников, харьковский помещик А. Ф. Ковалевский, граф Г. А. Милорадович, митрополит Антоний Храповицкий...²⁶ Все они творили внутри православной гимнографической традиции, а не просто заимствовали из нее образцы и приемы; все они интимно чувствовали одухотворенность, красоту, умирительную «сладость» церковно-славянского слова, без чего недостижима та степень молитвенного и вместе художественного подъема, которая присуща акафистному «парению».

Тонко ощущавший поэзию Церкви и знавший среду, где эта поэзия живет, А. П. Чехов превосходно раскрывает языковую природу данного жанра (в рассказе «Святою ночью»). Его восторженный ценитель послушник Иероним повествует о своем друге Николае, у коего был необыкновенный «дар акафисты писать»: «...простой монах, иеродьякон, нигде не обучался и даже видимости наружной не имел, а писал! Чудо!» Вся суть дара именно в языке изложения: «Акафисты! Это не то, что проповедь или история! (...) Конечно, без того нельзя, чтобы не соображаться, но главное ведь не в житии, не в соответствии с прочим, а в красоте и сладости. Нужно, чтоб всё было стройно, кратко и обстоятельно. Надо, чтоб в каждой строчечке была мягкость, ласковость и нежность... (...) Так надо писать, чтоб молящийся сердцем радовался и плакал, а

²⁵ «Регламент духовный» строго разграничивал сферы частного и соборного богочитания и в последнем не поощрял самочинное молитвенное творчество, впрочем, не преследуя его, если оно не противоречило догматике и обычаю: «Такожде определить, что оныя многочисленные моления, хотя бы и прямые были, однако не суть всякому должныя, и по воли всякаго наедине, а не в соборе церковном употреблять оных мощно, дабы во времени не вошли в закон и совести бы человеческой не отягощали» (Полн. Собр. постановл. и распоряж. по Вед. Правосл. исп. СПб., 1879. Сер. 1. Т. 1. № 1. С. 7).

²⁶ См.: *Полов А. Православные русские акафисты*, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Казань, 1903.

умом содрогался и в трепет приходил. (...) „Светоподательна светильника сущим...“ — сказано в акафисте к Иисусу Сладчайшему. Светоподательна! Слова такого нет ни в разговоре, ни в книге, а ведь придумал же его, нашел в уме своем! Кроме плавности и велеречия, сударь, нужно еще, чтоб каждая строчечка изукрашена была всячески, чтоб тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого. И всякое восклицание нужно так составить, чтоб оно было гладенько и для слуха вольготней. (...) Так именно и Николай писал! Точь-в-точь так!»²⁷

Христианское словесное творчество в акафисте еще вполне церковно-славянское, но местами вплотную подходит к границам этого языкового поля, соприкасается с общерусским образно-семантическим и грамматическим строем. Эти тенденции в конце концов заходят очень далеко, по мере того как в России завершается переход от церковнославянско-русской диглоссии к соответственному двуязычию и происходит (очень постепенно и неравномерно) синтез того и другого языкового потока.²⁸

Посмотрим на акафист благодарственный «Слава Богу за все».

Икос 7:

«Найтием Святого Духа Ты озаряешь мысль художников, поэтов, гениев науки. Силой Сверхсознания они пророчески постигают законы Твои, раскрывая нам бездну творческой премудрости Твоей. Их дела невольно говорят о Тебе; о, как Ты велик в своих созданиях, о, как Ты велик в человеке.

Слава Тебе, явившему непостижимую силу в законах вселенной,
 Слава Тебе, вся природа полна законов Твоего бытия,
 Слава Тебе за все открытое нам по благодати Твоей,
 Слава Тебе за то, что Ты сокрыл по мудрости Твоей,
 Слава Тебе за гениальность человеческого ума,
 Слава Тебе за животворящую силу труда,
 Слава Тебе за огненные языки вдохновения,
 Слава Тебе, Боже, во веки».

Примечательно лирическое введение икоса 8:

«Когда я в детстве первый раз сознательно призвал Тебя, Ты исполнил мою молитву, и душу осенил благоговейный покой. Тогда я понял, что Ты — благ и блаженны прибегающие к Тебе. Я стал призывать Тебя снова и снова, и ныне зову...»

Или эсхатологически окрашенный кондак 11:

«Через ледяную цепь веков я чувствую тепло Твоего Божественного дыхания, слышу струящуюся кровь. Ты уже близок, часть времени рассеялась. Я вижу Твой Крест — он ради меня...»

С точки зрения конкретной лингвостилистики перед нами современная русская речь, книжная в основе своей, с чертами высокой архаики, насыщенная тропами, аффективно напряженная. В плане транслоссии это язык Церкви, глубоко продвинувшийся в живую стихию русского литературного языка и из материала последнего созидающий свое сакрально-символическое целое (заданное жанровой формой акафиста). Оно еще не получает здесь законченного вида; заметна двойственность в

²⁷ Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Соч.: В 18 т. М., 1976. Т. 5. С. 96—98. Обращаясь к этой же литературной иллюстрации, С. С. Аверинцев напоминает о греческом происхождении церковнославянского словообразования, которое приводит в восторг чеховского героя и служит одним из сильных выразительных средств в церковной гимнографии (Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Символ. 1988. Декабрь. № 20).

²⁸ Данные процессы подробно описаны в упомянутой выше книге Б. А. Успенского.

лексическом составе, в выборе художественных средств. Но несомненно религиозно-языковое творчество в новом для Церкви материале.

* * *

Вхождение языка Церкви в общерусскую языковую стихию происходило наиболее интенсивно в сфере внелитургического бытования Библии, в предании, в учительно-аскетической сфере, в просвещении. Все это, скажем еще раз, имело не функционально-культовое, не периферийное, а центральное значение для духовной жизни нации. Из компонентов славянских, древнерусских, русифицированных, современных создавался языковой фонд православной культуры. Прежде всего, конечно, в ходе переводов (что в иных случаях было скорее «поновлением») библейских текстов, Четий Миней (от свода св. Димитрия Ростовского²⁹ до изложения 1902—1911 годов), Добротолюбия (стараниями Паисия Величковского с помощниками, затем оптинцев, св. Феофана Затворника), святоотеческих творений (благодаря деятельности А. В. Горского, архиепископа Филарета (Гумилевского) и др.).

К систематическим переводам примыкают (и отчасти предваряют их) стихотворные переложения из Библии. Они закономерны в движении русской словесности; их появлению способствовали внешние литературно-языковые обстоятельства эпохи, хорошо известные исследователям.³⁰

Но были и иные причины. Рядом с литургическим символизмом, с библейской и житийной эпикой в религиозных настроениях и в языке Церкви все большее место запрашивал себе христианский лиризм — остро лично переживание молитвенных, пророческих, эсхатологических тем, глубокая сердечная трактовка Христа, Богородицы. Очаги такого лиризма возникали во все периоды христианства (начиная с катаномбных гимнов), на всех направлениях его развития. У нас он знал свой расцвет в духовном стихе (который ведь тоже в основе своей перевод и переложение), в молитвенном, акафистном творчестве.

В XVII веке в нем особенно сильны псалмодические мотивы, находившие тогда выражение в формах барочной поэзии. Разумеется, вся вероисповедная мощь, вся гамма религиозных чувств (великолепно передаваемые славянской Псалтирью) не вмещались в эти формы. Но зато они как нельзя лучше откликались на «одический гул» псалма, передавали религиозно-творческий темперамент Давида (когда ковчег Господень вносили в Иерусалим, псалмопевец «играл пред Господом» на всяких музыкальных орудиях и «скакал из всей силы» — 2 Цар. 6 : 5, 14). В поэтическом богообщении Давида очень значителен этот момент *игры* (присущий самой природе человека, который ведь «есть Божия игра», говорит Григорий Богослов в «Песнопениях таинственных», слово 11). Он оказывался очень привлекателен для барочной поэзии с ее тяготением к игре мировых сил, душевных состояний, изобразительных и экспрессивных приемов.

²⁹ Все писавшие о св. Димитрии единодушны в очень высокой оценке именно языка его творений — чистого и совершенного. См., например: *Макарий (Булгаков)*. История Киевской академии. СПб., 1843. С. 77, 91; *Константин, архим.* Лекции по истории русской словесности. New York, 1968. Ч. 2. С. 113.

³⁰ О них см.: Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971; *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 138—214; *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973; Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII—начала XVIII в. М., 1989; *Серман И. З.* «Псалтирь рифмованная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII в. // ТОДРЛ. 1962. Т. 18.

И Симеон Полоцкий, автор «Псалтири рифмотворной», озабочен больше тем, чтобы отразить в своих виршах эту сторону псалмодики, а уж после того — созданием русского подобия «Psałterz Dawidów» Яна Кохановского.³¹ Потому-то он и оправдывает свои стихотворные переложения (мало кем одобряемые в ту пору) указанием на «стихотворность» библейского оригинала.³² За ним следовали в своем церковно-языковом творчестве и иноки Новоиерусалимского монастыря, которые, по верному замечанию А. М. Панченко, «несколько раздвинули рамки церковной культуры», но за пределы ее не выходили.³³ Примечательно, что почти параллельно с трудами Симеона переводчик посольского приказа Авраамий Фирсов переводил Псалтирь на «народный язык»; и хотя патриарх Иоаким тогда этот перевод запретил, ясно, что предпосылки к созданию русской псалмодики созрели по обе стороны церковной ограды.

«Перелагательная» поэзия, расширяясь и усложняясь, просуществовала до начала XIX века,³⁴ отмеченная настоящими удачами у А. П. Сумарокова, М. В. Ломоносова, И. Ф. Богдановича, А. Крылова, Ф. Козельского, Вышеславцева, А. Якубовича, И. П. Тургенева, не говоря о перлах Г. Р. Державина, Н. М. Шатрова, В. К. Кюхельбекера, Ф. Н. Глинки. От нее ответвлялись многочисленные «парафразисы», «подражания», другие вторичные жанры, соотносимые не только с псалмами, но и с иными библейскими текстами («Парафразис Исаяина пророчения», парафразисы песен Моисеевых В. К. Тредиаковского, «Ода, выбранная из Иова» Ломоносова, парафразисы глав из «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» Сумарокова — вплоть до «Соломона» А. Г. Ротчева, монументального кюхельбекеровского «Давида», «Разрушения Вавилона» В. И. Соколовского и т. п.).

Все это, в сущности, разновидности духовной оды. При известной тематической и стилиевой динамике, при смелости воображения и языка она неизменно остается спаянной со своей библейской основой (что отчетливо осознавалось и в середине XVIII века, и в начале XIX).³⁵ Это-то и позволяло ей исполнять свое назначение. В духовной оде языковой материал проходил первичную поэтическую проработку в огне ветхозаветных вдохновений. Из разнородного литературно-речевого сырья, из

³¹ Главное, что взял у Кохановского Симеон, это умение эффектно воспользоваться в некоторых псалмах тоническим стихом (см.: Глокке Н. Э. «Рифмотворная Псалтирь» Симеона Полоцкого и ее отношение к польской Псалтири Яна Кохановского // Киевские университетские известия. 1896. № 9. С. 18). Такая вариативность открывала дорогу к большему разнообразию и гибкости «перелагательных» форм в будущем.

³² Позицию Симеона в историко-литературной перспективе выпукло характеризует А. М. Панченко в упомянутой выше книге (с. 175—178 и др.).

³³ Панченко А. М. Указ. соч. С. 105.

³⁴ Почти исчерпывающее представление о ней дает составленное Андреем Решетниковым издание: Полное собрание псалмов Давида, поета и царя, преложенных как древними, так и новыми Российскими Стихотворцами из прозы стихами, с надписанием каждому из них имени; собранные по порядку псалтири в 1809 году А. Решетниковым; а ныне при втором издании им же умноженное и дополненное: В 2 т. М., 1811. (Любопытно, что «преложения» сопровождаются прозаическим переводом на русский, выполненным преосв. Амвросием.) С точки зрения современного литературоведения жанр рассматривается в статье Л. Ф. Луцевич «Стихотворное переложение псалмов» (Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Межвузовск. сб. научных трудов. Л., 1990).

³⁵ Тредиаковский (тоже, кстати, оставивший стихотворное переложение Псалтири) подчеркивал прямую связь духовной оды с псалмом (Сочинения Тредьяковского. СПб., 1849. Т. 1. С. 280—281). В 1810-е годы Н. Язвицкий называет Псалтирь «собранием Духовных Од», находя у Давида «весь гений Лирической Поэзии» и выделяя именно лирическое начало в гимнах и песнях ветхозаветных (Я. Об оде // Сын отечества. 1815. № 23. С. 131—132).

третиаковских заготовок выковывались звенья русской христианской лирики, которыми язык литературы скреплялся с языком Церкви — здесь пока на участке ветхозаветного лиризма.

Так, соприкасаясь с мотивом гнева Божия и наказания гордых, слово получает у Сумарокова совершенно новую энергию, новое эстетическое качество:

Их гибла память, кровь их мерзла,
Рок смертный был спутник им:
За ними огонь, пред ними дым,
Земля им пропасти разверзла.

(«Из 17 псалма»)

Хотя в 17-м псалме нет ни данных образов, ни прямого повода к ним, это, без сомнения, язык русской псалмодики и одновременно — живой язык поражаемой гневом Господним человеческой природы, язык не только изобразительный, но и пронизающий вглубь, до телесно-душевных содроганий, до физического ощущения исчезающей памяти, замерзающей крови. Тут трепещет подлинный страх Божий, и потому это язык Церкви. Вместе с тем тут и наш языковой обиход, наше мирочувствование, наша словесность.

Соприкосновение с теокосмическими мотивами (исключительно важными в Ветхом Завете) порождает живое, «сверхкнижное» на сей момент слово восторженного созерцания «Божия величества» в его вселенских проявлениях:

Светил возжженных миллионы
В неизмеримости текут,
Твои они творят законы,
Лучи животворящи льют.
Но огненны сии лампы,
Иль рдяных кристалей громады,
Иль волн златых кипящий сонм,
Или горящие эфиры,
Иль вкупе все светящи миры —
Перед Тобой — как ночь пред днем.

(Г. Р. Державин, «Бог»)

В державинской духовной оде язык примеряется к масштабам библейской космологии; русское слово настолько проникается ею, что возникают обороты, точно соответствующие языковым приемам древнееврейской поэзии, — такова, например, «сугубость выражения» в 7-й строфе («летать парнем»), подмеченная И. Я. Ветринским.³⁶

Естественно предположить, что национальные языки сходным образом откликнулись на ветхозаветные мотивы, что иногда приводило (без общего источника) к буквальным совпадениям. Когда наш нидерландист П. А. Корсаков переводил оду Рейнвиса Фейта (1753—1824), он, строго держась оригинала, невольно заговорил державинским стихом и вынужден был оправдываться ссылкой на точно те же слова и фразы у Фейта, на подобные же совпадения у другого нидерландца Вондела с Мильтоном,

³⁶ Ветринский И. Я. Разбор оды «Бог» // Северная Минерва. 1832. Ч. 2. № 11—12. С. 287. Ср.: Олесницкий А. Ритм и метр ветхозаветной поэзии // Труды Киевской Духовной академии. 1873. Т. 3. С. 406.

объясняя это тем, что авторы были «напитаны красотами Св. Писания и благоговели перед ним».³⁷

* * *

Линия духовной оды приводит к пушкинскому «Пророку».

Видеть в нем продукт чисто литературного интереса к Библии и Корану, результат тонкой стилиевой работы со славянской архаикой многим уже кажется недостаточным. Приходится делать допущения о «„настоящей“ пустыне, запредельной для всего человеческого», о реальной «встрече с божественным словом».³⁸

Действительно, мало сказать, что Пушкин крайне серьезен в «употреблении церковнославянизмов»;³⁹ мало сказать, что «выбор языковых средств зависит у Пушкина не от описываемого объекта (темы), а от позиции описывающего субъекта»⁴⁰ (хотя на уровне прагматики это бесспорно так).

В «Пророке» всякое рациональное (или иррациональное) использование слова подчинено чрезвычайному событию, захватившему всю личность Пушкина. О нем свидетельствует не предметно-тематическое содержание стихотворения, не соотнесенность с эпизодом из Исаии, а необычная, уже как бы и нелитературная внутренняя напряженность речи, что позволяет исследователю говорить о «перерождении, явленном буквально», о последнем, уже почти надчеловеческом «завершении самоосознания и самоопределения».⁴¹

Что же происходит в «Пророке»?

С точки зрения позитивистского литературоведения — ничего; между другими шедеврами превосходно развита контаминированная из библейских и коранических источников тема; в ее словесном ореоле, насыщенном высокими славянизмами, еще большую значительность получает фигура современного поэта.

С точки зрения филолога-богослова, чуткого к метафизике языка, происходит вот что: в «Пророке», «самом серафическом из всех своих произведений», Пушкин «дал картину пророческого посвящения, единственную в своем роде, с открытием внутренних чувств и единого духовного чувства, „умного чувства“ древнецерковных аскетических писателей (ноэра эстетизис), этого ключа к внутренним откровениям. Вот почему была Пушкину открыта и тайна русского языка (...) Мистерию русского языка нужно искать у Пушкина и его прямого ученика Лермонтова».⁴²

Происходит акт религиозно-языкового творчества, в котором литературное слово вступает в обжигающе-близкое соприкосновение с ветхозаветным мотивом пророчества. «Славянизмы», «русизмы» оплавляются, сливаются в новом языковом веществе, кристаллически чистом, свободном от мутных примесей тварно-чувственной речи. Это акт личной пушкинской глоссолалии, совершающийся поверх стихийных психических состояний, умонастроений, вкусов. Слово становится столь духовно упорядоченным,

³⁷ Опыт нидерландской антологии. СПб., 1844. С. 14—17.

³⁸ Гаспаров Б. М. Указ. соч. С. 242.

³⁹ Мурьянов М. Ф. Поэтика старославянизмов // Сравнительное изучение литературы: Сб. статей к 80-летию ак. М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 16—17.

⁴⁰ Успенский Б. А. Указ. соч. С. 174.

⁴¹ Скотов Н. Русский гений. М., 1987. С. 262.

⁴² Позов А. Метафизика Пушкина. Мадрид, 1967. С. 187, 64. Ср. суждение С. Н. Булгакова о действительном «обрезании сердца», о реальном призывании к пророческому служению, заключенном в самих пушкинских словах о Пророке (Булгаков С. Жребий Пушкина // Наше наследие. 1989. № 3. С. 19).

прозрачным, что в нем просвечивает Логос, а не буква древней книжности, хотя бы и самой авторитетной. Если говорить о стиле, то это стиль проретии. Он достигается на предельном и редком подъеме личных языковых даров, на пике развития национального языка. Он не может быть сымитирован, не может принадлежать авторской манере, литературному течению, он проявляется экстатически. Это стиль продолжающегося откровения Св. Духа, о чем говорил Григорий Богослов и к чему вернулась русская религиозная философия нашего века.

То есть это язык Церкви. Пушкин выступает создателем русского «православного языка», что правомерно ставит ему в заслугу А. Н. Архангельский;⁴³ им же показано, что язык «Пророка» проистекает не только из ветхозаветной книги, но и укоренен в символическом языке церковного таинства: так, образ «угля, пылающего огнем», восходит не напрямую к Исае, а к молитве св. Иоанна Златоуста из последования ко святому причащению.⁴⁴ В ней читаем: «...ниже моих возгнушайся скверных ония уст и нечистых, ниже мерзких моих и нечистых устен, и скверного и нечистейшего моего языка. Но да будет ми уголь пресвятаго Твоего Тела, и честныя Твоя Крове, во освящение и просвещение и здравие смиренной моей души и телу...». Отсюда «уголь» перешел и в пятую песнь канона.

«Уголь, пылающий огнем», — несомненно символ (но не метафора) св. причастия; причем огонь как очищающее начало в нем господствует и многократно упоминается в разных частях последования: в Троицен, в девятой песни канона, в молитвах св. Симеона Нового Богослова, св. Иоанна Дамаскина, в стихах Симеона Метафраста.

Замечательно, что пятая песнь канона прямо связывает «уголь» со Словом Божиим. Православное Предание, в лице св. Василия Великого, разъясняет эту связь: «...под горящим углем будем разуметь истинное Слово, которое, разжигая и обличая, очищает ложь в тех, к кому будет принесено действительное Силою». «И ни мало не странно, — добавляет св. Василий, — что горящий уголь толкуется о естестве Слова, по свидетельству псалма, в котором говорится: „разжжено слово Твое зело, и раб Твой возлюбил е“ (Пс. 118 : 140)».⁴⁵

Вот прекрасный комментарий к «Пророку»; вот происхождение «человека словесного» в Пушкине. Через него язык Церкви выходит из ветхой книжности и творчески вступает во внецерковную литературу в формах проретического лиризма. Тут не «переложение» пятого евангелиста (как иногда именуют Исаию), а продолжение его речи в новом языковом и культурном контексте.

Следуя своим верховным языковым интуициям, Пушкин легко переступает через прочные, казалось бы, стилевые привязанности, навыки письма. Еще наружно погруженный в словесную стихию «парнасского афеизма», он «из внутреннего убеждения» проповедует П. А. Вяземскому важность первобытно-библейского элемента в русском языке, «грубость и простоту» в противовес «французской утонченности».⁴⁶ Его восхищают псалмы (как он признается П. Я. Чаадаеву в письме от 6 июля 1831 года), богатые именно этим элементом, и понятно, почему он неодобрительно отнесся к попытке Ф. Н. Глинки «облегчить» библейский слог в эпизоде

⁴³ Архангельский А. Н. «Огонь бо есть...» // Новый мир. 1994. № 2. С. 238.

⁴⁴ Там же. С. 237.

⁴⁵ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... 3-е изд. М., 1891. Ч. 2. С. 208.

⁴⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. М., 1958. Т. 10. С. 76.

из Исаии,⁴⁷ назвав это подражание «ухарским псалмом» (дневниковая запись от 22 декабря 1834 года). Пушкина привлекала не внешняя фактура библейско-славянских речений, а онтически цельная их сердцевина, тяжесть первобытия («первобытный наш язык», говорит Пушкин), перво- смысла, еще не знающих вавилонско-французского расчленения. Их-то и хотели изгнать из поэтического языка те противники Шишкова, которые адресовали (в частности, И. С. Захарову) такого рода обвинения:

Другой хотел быть Цицероном,
Как буйвол в дебрях заревел,
Тяжелым, грубым, древним тоном
Тебе псалом свой прохрипел.⁴⁸

Пушкин не перелагал псалмов, однако В. В. Розанов отыскал у него псалмодическую струю и, кажется, не ошибся. «Его „Когда для смертного умолкнет шумный день...“ одинаково с 50-м псалмом («Помилуй мя, Боже»). Так же велико, оглушительно и религиозно. Такая же правда».⁴⁹

Проверим розановское впечатление и посмотрим, какая «правда» заключена в этой вещи.

«Одинаковое» с псалмом здесь то, что открывается «сердце сокрушенно и смиренно» — именно так, как у Давида, когда, по согрешении с Вирсавией, он обличен был Нафаном и со страхом и надеждой вопиял к Господу: «Яко беззаконие мое аз знаю, и грех мой предо мною есть выну» (Пс. 50 : 5). Затем — язык: он действительно слишком «велик» и величествен для обыденной моральной рефлексии, слишком «оглушительен», религиозно-серьезен для элегии. Но это не болезненно-смятенный, захлебывающийся язык уязвленной совести, не находящей слов, образов, тона, не знающей, к кому и как обратиться свой голос. Это язык православного самопознания, он подчинен строгой духовной и художественной дисциплине, в нем встречаются Церковь и литература.

В своих истоках он определяется состоянием религиозной метанойи, что и ставит стихотворение рядом с псалмами, в первую очередь с 50-м. Движение же лирического дискурса (в значении, которое придает термину Э. Бенвенист) происходит в русле православной аскетике,⁵⁰ чей речемыслительный и речемотивный инструментарий (тщательно переносимый традицией с греко-сирийской почвы на славянскую и русскую) налицо. Именно: топика, словарь, логико-семантическая композиция высказывания точно соответствуют тому фазису «внутреннего делания», который вводит в покаяние через познание греха, очищение и «трезвение» ума.

⁴⁷ У Глинки — «Слова Адонаи к мечу» (Сочинения Федора Николаевича Глинки. М., 1869. Т. 1: Духовные стихотворения. С. 435—436).

⁴⁸ Стихи приписывались А. П. Брежинскому (Поэты 1790—1810-х годов. Л., 1971. С. 490).

⁴⁹ Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 432.

⁵⁰ С нею прямо связывает пушкинскую религиозность и творчество С. Л. Франк: «Пушкин на основании внутреннего опыта приходит прежде всего к своеобразному аскетизму», который означает «просветление души, победу над мятежными страстями высших духовных сил благоговения, любви и благоволения к людям и миру. (...) Таково развитие нравственного сознания в узком смысле слова от тяжелых, как бы безысходных угрызений совести к тихой сокрушенности и светлой печали (ср. напр., «тяжкие думы», «в уме, подавленном тоской» в «Воспоминании» с «сладкой тоской» тихого покаяния в «Воспоминании в Царском Селе»). Религиозный характер этого мотива духовной жизни очевиден и там, где он не выступал отчетливо словами. (...) Пушкин, исходя из изложенных отправных пунктов своей самобытной религиозности, достигает основных мотивов христианской веры — смирения и любви» (Франк С. Религиозность Пушкина // Путь. 1933. Сент.-окт. № 40. С. 38—39).

Св. Феодор Едесский говорит о трезвении: «Мы же, братие, не дадим себе забыть о своих падениях, хотя бы казалось, они прощены уже нам в силу покаяния нашего, но всегда будем *памятовать* о грехах своих и *оплакивать* их не перестанем...» (здесь и далее курсив в цитатах наш. — В. К.).⁵¹ Аскет и поэт св. Ефрем Сирин так описывает «вспоминательное» созерцание своей греховности: «Хочу же объявить вам, возлюбленные мои, о великом *страхе* и *трепете* души моей, в каком я, бедный и рассеянный, находился в один день. Сидел я наедине в одном *нешумном, безмолвном* и возвышенном месте, размышляя сам с собою и перебирал жизнь сию, ее заботы, смятение, молву и, заплакав, стал говорить сам себе: „Почему жизнь эта проходит, как тень? (...) Для чего же по слабости своей связаны делами и помыслами непристойными?“».⁵²

Первое и непереносимое условие ясного «вспоминания» грехов и трезвого «рассуждения» о них есть безмолвие, выход из мира — наставляет авва Исаия: «Но рассуждения достигнуть невозможно тебе, если в возделание его не употребишь сначала *безмолвия* (удаления от *шума* мирского)».⁵³ Вот откуда «умолкнет шумный день», «вспоминание безмолвно предо мной...».

И слово «смертный» Пушкину важно вовсе не в роли книжно-стилевого сигнала, а как смысловыделяющее указание на тварную, тленную природу человека, принадлежащую «шумному дню» и суетному «граду» (не заглядывая в городские улицы, говорит Ефрем Сирин подвижнику, не скитайся по городским площадям), которой аскетически противопоставляется и лирически противостоит «человек внутренний» в поэте («для смертного» — «для меня»).

Еще далеко до того духовного «ночного бдения», о котором сказано: «Душа, трудящаяся над тем, чтобы пребывать в сем бдении, и благоприлично живущая, будет иметь херувимские очи, дабы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище».⁵⁴ Но и «томительное бдение» предвещает и предваряет его,⁵⁵ ибо, как уверяет авва Евагрий Понтийский, «этот томящий людей дух бывает причиною и доброго покаяния».⁵⁶ Что было хорошо известно Симеону Новому Богослову по собственному опыту: «великое томление сердца», от которого человек плачет и вопиет к Господу о падениях своих: «Ныне же, приведши сие на память, вострепетал я и не знаю, что делать». И утоляет томительную духовную жажду «вином сокрушения», «чтобы питием таким очищать себя паче и паче».⁵⁷

К образу «вина сокрушения» приводит устойчивый в языке аскетике мотив *тяжести*; он удвоен у Пушкина:

...в уме, *подавленном* тоской,
Теснится *тяжких* дум избыток.

«Самоуничжение, — говорит св. Григорий Палама, — и одно само по себе, как некое мысленное точило для умовой части души, *тяжело гнетет*

⁵¹ Добротолубие в русском переводе. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. С. 336.

⁵² Творения св. отца нашего Ефрема Сирина. 4-е изд. Сергиев Посад, 1895. Ч. 1. С. 233.

⁵³ Добротолубие... 1905. Т. 1. С. 353.

⁵⁴ Творения... аввы Исаака Сириянина. Сергиев Посад, 1911. С. 357.

⁵⁵ Потому всякое бдение должно предпочесть сну: «Будем бодрствовать и бдить, отвергнем сон беспечности» (Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1. С. 94).

⁵⁶ Добротолубие... Т. 1. С. 626.

⁵⁷ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. 2-е изд. М., 1890. Вып. 2. С. 172, 174, 177, 178.

и сокрушает и спасительное выжимает вино, веселящее сердце человека, внутреннего нашего человека. Вино же сие есть сокрушенное умиление, которое плачем сокрушает страсти и душу исполняет блаженной радости, избавив от сей лютой *тяготы*.⁵⁸ «Я — душа, *подавленная скорбью*»,⁵⁹ — восклицает Ефрем Сирин.

Естествен (даже неизбежен) в этом ряду другой пушкинский образ:

Змеи сердечной угрызенья.

Его нельзя отнести ни к авторским изобретениям, ни к распространенным поэтизмам. Он связует в новое метафорическое целое, художественно оживляет и заостряет два тропа (один — стершийся до фразеологизма), частых в аскетических сочинениях. Оба находим, например, в подвижническом слове бл. Диадокха: «Когда благодать не обитает в человеке, духи злые, наподобие *змий*, гнездятся в глубине *сердца*»; а «раздвоенному сомнением» уму становятся недоступны премирные блага по причине «частых *угрызений* обличающей совести». ⁶⁰ У св. Иоанна Кассиана Римлянина: «душа, *пожираемая угрызениями* всесокрушительнейшей печали». ⁶¹

Замечательна семантика слова «мечты» («мечты кипят»). В ней на глазах бледнеет и угасает обычный для поэтического употребления набор значений и коннотаций (у Пушкина же было: «И сколько неги и мечты!...»; «Мечту прекрасную свободы...»; «Мечтой то грустной, то прелестной...»). Контекст актуализует иной семантический слой, связанный с терминологическим употреблением слова в аскетике: «мечтательные помыслы» (Ефрем Сирин); «ум, очищенный от всякого мечтания о вещественном» (Максим Исповедник); «много будет мечтаний, совершаемых зверем» (Ефрем Сирин); «демоны принимают на себя подобие и показывают душе мечтания, приводящие ее в ужас», и многие «поруваны были мечтаниями и через то пришли в глубину отчаяния» (Исаак Сирин). Последний автор дает рядом два словоупотребления, вплотную подводящие к пушкинской симфоре: «Какое море волнуется и *кипит* так от бури, как мятется ум...»; «окружает его сборище помыслов, заключающих в себе пустые и срамные *мечты*». ⁶²

Мотив, присутствующий в стихах:

И с отвращением читая жизнь мою...

и т. д.,

варьируется у многих аскетических писателей, не выходя, однако, из установившегося круга понятий и языковых средств, к которым прибегает и Пушкин. Св. Григорий Палама писал инокине Ксении: «Когда же ум отторгнется от всего чувственного и, возникнув от потопления заботою о сем, начнет всматриваться во внутреннего человека, тогда увидев лице его до *отвратительности* загрязненным от блуждания долу, во-первых, спешит *обмыть его плачем*...». ⁶³

Наконец, тематическая метафора «свиток воспоминания» есть превращение излюбленного аскетами образа «рукописания жизни своей, какое

⁵⁸ Добротолюбие... 1900. Т. 5. С. 275.

⁵⁹ Творения... Ефрема Сирина. Ч. 1. С. 249.

⁶⁰ Добротолюбие... Т. 3. С. 54—55, 18.

⁶¹ Добротолюбие... 1895. Т. 2. С. 64.

⁶² Творения... Исаака Сириянина... С. 184.

⁶³ Добротолюбие... Т. 5. С. 275.

пишем своими руками» (Исаак Сирин), «рукописания грехов» (Ефрем Сирин). Это подтверждается сходством сюжетной разработки образа у аскетов и у Пушкина. В стихотворении:

Воспоминание безмолвно предо мной
 Свой длинный развивает свиток:
 И с отвращением читая жизнь мою,
 Я трепещу и проклиная,
 И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
 Но строк печальных не смываю.

В словах «второго ведения» преп. Петра Дамаскина: «Хотел я слезами омыть рукописание согрешений моих, Господи, и в остальное время жизни покаянием благоугодить Тебе, но враг обольщает меня и борет душу мою». ⁶⁴ В слове Ефрема Сирина: «...чтоб немногими слезами изгладилось великое рукописание и небольшим плачем угашен был там пламенеющий огонь». ⁶⁵

Очевидно, что в движение лирического дискурса Пушкина широко вовлекается аскетическая традиция — ее речевые жесты, ее лексика, тропы и пр. «Психологическое содержание» углубляется до пневматологического, в литературной исповеди проступает покаянная речь. ⁶⁶

Так богословствует язык поэзии.

* * *

Подобные явления в светской словесности знаменуют важный тип отношений между языком Церкви и языком литературы: это отношения филиации — когда за церковной оградой возникают новые очаги религиозно-языкового творчества, подчас сложно, опосредованно связанные с православной почвой, но несомненно ею питаемые. Множественность и устойчивость их подтверждают правоту исследователей, считающих слабыми, поверхностными секулярные тенденции в русской культуре XVIII—первой половины XIX веков. ⁶⁷

Литературная оформленность данных очагов различна. Она может развиваться в направлении «христианского эпоса» (которое в европейской литературе было задано Дж. Мильтоном, Ф. Г. Клопштоком и теоретически обосновано И. Я. Брейтингером) — как у С. С. Боброва, В. К. Кюхельбекера, Ф. Н. Глинки, А. Г. Ротчева, В. И. Соколовского, В. А. Жуковского. Или в направлении христианской псалмодики (в широком ее понимании), что получило наибольшее распространение.

Чтобы выявить характерные случаи и описать формы филиации языка Церкви в светской поэзии, необходимо филологически и богословски

⁶⁴ Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. М., 1902. С. 66—67.

⁶⁵ Творения... Ефрема Сирина. Ч. 1. С. 199.

⁶⁶ О. Шпенглер полагал, что в Новое время произошло окончательное замещение таинства покаяния исповедальностью индивидуального творчества (*Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1922. Bd. 2. S. 362*). Такими видятся пути искусства в свете кризисов западного христианства; идея живой религиозно-мистической мотивации словесного творчества — вне подобных представлений, свойственных новоевропейскому гуманизму.

⁶⁷ К данному выводу приходит, например, П. Е. Бухаркин в результате обстоятельных историко-литературных разысканий (*Бухаркин П. Е. Церковная словесность и проблема единства русской культуры // Культурно-исторический диалог. Традиция и текст. СПб., 1993. С. 14 и др.; Бухаркин П. Е. Старчество и смена писательского типа в русской литературе // Вестник С.-Петербургского ун-та. 1993. Сер. 2. Вып. 2*).

проработать огромный материал, остающийся немым в руках литературоведа-позитивиста. Не в нашей статье решать такую задачу. Но прорисовать фрагмент предполагаемого описания возможно. Обратимся, например, к молитвенной лирике.

В поэзии вообще сильна память о ее сакральном происхождении;⁶⁸ повинуюсь «зову изнутри», как замечает А. Бремон, поэзия естественно влечется к молитве.⁶⁹ Тем более это свойственно поэзии русской, никогда не отрывавшейся от «гиератического стиха», коего, по мнению Гоголя и Вяч. Иванова, «требуется сам язык наш (единственный среди живых по глубине впечатления в его стихии типа языков древних)».⁷⁰

То, что можно назвать подлинным молитвенным творчеством в поэтическом слове, совершается не на поверхности текста, а в более глубоких слоях речи.

Потому шесть молитв у Сумарокова, представляющих собой достаточно точное стихотворное переложение образцов (среди которых и «Отче наш...»), нельзя отнести к молитвенной лирике: творческие усилия сосредоточены на версификации словесного ряда и не создают новой религиозно-языковой реальности. Литературность преобладает над церковностью, одическая декламация заглушает интимное говорение к Богу.

Г. С. Батеньков в парафразае «Отче наш...»⁷¹ отваживается развить и усложнить некоторые мотивы, драматизировать ситуацию молитвы, что вносит в его речь тревожную порывистость, экзатичность, а в стих — ритмические перебои. В пределах канонической молитвы он пытается отыскать свое собственное молитвенное слово, высказать томящую его жажду «нового чувства к Богу»,⁷² тоску по утраченному богосыновству.⁷³

У Батенькова было мистико-метафизическое отношение к слову, что, впрочем, не редкость среди русских литераторов,⁷⁴ прежде всего в их художественной практике. Он предвидел и предсказывал раскрытие небывалых духовных глубин слова (опять-таки в русле идей о продолжающемся откровении Св. Духа), что должно совпадать со сменой исторических «циклей» (эпох) и быть вместе с тем событием сверхисторическим, принадлежать Богу. Наступление нового «цикля» для Батенькова было ознаменовано Крымской войной — «севастопольскими адами», и, чтобы выразить их религиозно-онтологическую сущность, уже недостаточно прежнего слова, недостаточно даже пушкинского голоса; «сам пастырь Церкви» (вероятно, Филарет, митрополит Московский) вынужден брать для своей речи «краски от Синая и огненного столпа. Не слова уже тут могут, а

⁶⁸ Воспринимаемая ныне как трюизм, эта мысль все-таки должна оставаться в основании всякого серьезного суждения о поэзии. Наиболее глубокое развитие она получила в русской религиозной эстетике. Теоретическое обоснование ее дано, в частности, С. Н. Булгаковым (*Булгаков С. Искусство и теургия // Русская мысль. 1916. № 12. С. 15 и др., втор. паг.*).

⁶⁹ *Bremond H. Mystik und Poesie. Freiburg, 1929. S. 24.* Ср. также мнение Б. П. Вышеславцева: «На своих вершинах искусство переходит в молитву, в псалом» (*Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. Париж, 1931. Т. 1. С. 104.*)

⁷⁰ *Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 123.*

⁷¹ Он приведен в письме к А. П. Елагиной от 17 августа 1850 года.

⁷² См. письмо к Е. И. Якушкину от 25 марта 1855 года.

⁷³ В «Одичалом» он с горечью восклицает: «Могу ль Его назваться сыном?»

⁷⁴ Особенно ярко оно выступает у Лермонтова (с гениальной загадочностью сказал он о том в стихотворении «Есть речи — значенье...»), у Гоголя, Тютчева, Достоевского. Ср. также убеждение П. В. Киреевского: «Я давно уверен был, что важнейшей дорогой к цели для русского должно быть слово, которому впоследствии предназначено воплотиться и быть исповителем» (*Русские Пропилеи. М., 1915. Т. 1, С. 160.*)

полнота слова»⁷⁵ — т. е. такая смысловая наполненность, «плеромность», которая несет в себе и «эндиатетический логос», связанный с Логосом-Христом.⁷⁶

В программном «Отрывке» (1849) Батеньков не случайно прибегает к символике Пятидесятницы, одновременно тонко играя значениями слов «язык», «камень» и новозаветными реминисценциями к ним:⁷⁷

Вот камень, твердый и холодный,
И признака в нем жизни нет!
Вот грубиян язык народный —
Иным посмешища предмет.
(...)
Холодный, грубый — где они?
Се! огненный язык слетает,
Его всяк в меру понимает;
Им боги говорят одни.

Слово преобразуется схождением Св. Духа, говорит поэт; подлинная жизнь пробуждается в природном языке в той мере, в какой он открыт пневматофониям, творящим слово истины и красоты.

В основе молитвенной лирики лежит не стилизация молитвословия, а акт религиозно-языкового творчества, включающий в себя момент реального богообщения и богопознания — так слагались псалмы, так слагались христианские молитвы св. отцами и учителями, новыми праведниками. Разумеется, степень духовно-мистического напряжения различна, сердечные экстазы, умные созерцания, интонации индивидуальны. Но реальность предстояния пред Богом есть главное и общее свойство молитвенного делания и молитвенной лирики. При том, что бесконечно разнообразен фон душевных состояний и жизненных положений личности, в этой лирике выступающей.

Когда Лермонтов в «Молитве» (1837) говорит:

Я, Матерь Божия, ныне с молитвою
Пред Твоим образом, ярким сиянием... —

это не прием, не использование символов и стилизованных средств молитвенной речи ради достижения внешнелитературного эффекта. Для Лермонтова присутствие Богоматери, приятие Ею его слов, покровительство Ее — абсолютная реальность, данная его православному мироощущению. Только в этой реальности возможны столь серьезный этический жест (мольба о ближнем) и столь серьезный речевой жест (благоговейное обращение к Богородице).⁷⁸

⁷⁵ Батеньков Г. С. Сочинения и письма. Т. 1: Письма. Иркутск, 1989. С. 369—370. Проницательные суждения о воззрениях Батенькова высказаны в кн.: Анненкова Е. И. Гоголь и декабристы. М., 1989. С. 121—156.

⁷⁶ См.: Позов А. Указ. соч. С. 178.

⁷⁷ Ср. у апостола Петра: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный...» (I Петр. 2 : 4—5). Значима также и семантика имени апостола (камень), и то, что он в день Пятидесятницы первым «возвысил голос», объясняя народу чудо апостольской глоссолалии «излиянием от Духа», предсказанным пророком Иоилем.

⁷⁸ Эту сторону лермонтовской религиозности хорошо знал и счел нужным особо выделить Д. П. Ознобишин в стихотворении «Две могилы»:

Иль, оставя песнь и битвы,
Сердца теплые молитвы
Пред Скорбящей проливал.

Традиционные элементы языка Церкви включаются в лирический дискурс Лермонтова — в частности, в строке о «Теплой Заступнице мира холодного» употреблены именованя и тропы, принятые в акафистах. В акафистах Богородице «Нечаянная Радости» и «Державная» слышим о «Теплой Заступнице и Помощнице роду христианскому»; в акафисте «Троеручице» поется, что Она согревает «хладные сердца наша». Однако большая часть дискурса не содержит таких элементов, и тем не менее он являет собой очаг религиозно-языкового творчества, факт развития языка Церкви.

Православный молитвенный опыт говорит нам, что никто не молится одинаково, даже повторяя ежедневные молитвы. В одних и тех же словах столько молитв, «сколько в одной душе или во всех душах может породиться разных состояний и настроений, — свидетельствует св. Иоанн Кассиан Римлянин. — Всякий иначе молится, когда весел, иначе, когда обременен печалию или нечаянием...».⁷⁹

И в канонический текст молитвы всякий раз вносится духовно-творческий момент; ослабление его обедняет молитву, отсутствие превращает молитву в прочитывание текста, делает исповедание сухокнижным, бесплодным. Такое случалось с Кюхельбекером, в чем он дал искренний и точный отчет. «Я не то чтобы не верил, но вера мне слишком уж знакома. Я ее знаю наизусть, я ее всю перечувствовал: не могу найти в ней ничего уже нового. (...) я из привычки и для примера своему семейству каждый вечер мыслю, памятью, а не сердцем молю, или лучше сказать, читаю свои молитвы».⁸⁰ Примечательно, что в это же время он переживает отращение к поэзии.

Недаром Исаак Сирин советовал «делать своими» и слова псалма: «...при стихословии псалмопения твоего не будь как бы заимствующим слова у другого (...) но как сам от себя, произноси слова прошения твоего с умилением и рассудительным разумением».⁸¹

Совершенно так — «с умилением и рассудительным разумением», «сам от себя» — произносит Пушкин слова великопостной молитвы Ефрема Сирина («Отцы пустынники и жены непорочны...»):

(...)
 Но ни одна из них меня не умиляет,
 Как та, которую священник повторяет
 Во дни печальные Великого поста;
 Всех чаще мне она приходит на уста
 И падшего крепит неведомою силой:
 Владыко дней моих! дух праздности унылой,
 Любоначалия, змеи сокрытой сей,
 И празднословия не дай душе моей.
 Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,
 Да брат мой от меня не примет осужденья,
 И дух смирения, терпения, любви
 И целомудрия мне в сердце оживи.

Ср. также суждения о религиозной личности Лермонтова, высказанные В. О. Ключевским (*Ключевский В. О. Очерки и речи. М., 1913. С. 139*), Вяч. Ивановым (*Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 370*).

⁷⁹ Добротолюбие... Т. 2. С. 133.

⁸⁰ Кюхельбекер В. К. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 418.

⁸¹ Творения... Исаака Сириянина... С. 137.

Н. И. Черняев бесосновательно разделял стихотворение на «гениальное вступление» и «бледное» переложение.⁸² Собственно «переложения» у Пушкина нет; молитвенная речь Ефрема Сирина субъектно присвоена Пушкиным и входит в его лирический дискурс, с самого начала и целиком примыкающий к церковной традиции: во-первых, в тематической установке («Отцы пустынники...», «множество божественных молитв», «священник», «во дни печальные Великого поста»); во-вторых, в специфическом словаре «молитвенного делания» аскета («сердцем возлетать», «умиляет», «падшего крепит» и пр.). Здесь все в равной мере принадлежит Церкви — как предстояние пред Господом одного из ее членов; и все принадлежит поэзии — как художественно полное и яркое выражение такого предстояния.

«Живая молитва, — говорит И. А. Ильин, — есть всегда духо-сердечная импровизация (...) Есть степень молитвенного горения, когда молящееся сердце требует новых, своих, самослагающихся слов и покидает все привычные и как бы „выветрившиеся“ слова для внутренне-исторгающихся речений. (...) Акт словонахождения требует особого дара, данного далеко не каждому. Но иногда молитвенное вдохновение как бы „развязывает“ этот дар в душе человека и импровизированная молитва выговаривает дивные слова».⁸³

Обостренное христианское самосознание может даже отрицать достоинство своих молитвенных чувств и слов, воспринимать их как религиозное косноязычие, но это ничуть не отменяет церковной ценности покаянного настроения, таким отрицанием выражаемого. Так, стихотворение И. С. Аксакова «26 сентября» (1845) есть покаянное молитвенное делание и, образно говоря, — один из бесчисленных приделов словесного храма.

И, в глубь души взглянувши смело,
Я много плевел нахожу!
(...)
И истребить не знаю власти —
И силы нет, и недосуг —
Мной презираемые страсти,
Мной сознаваемый недуг!
Вступаю ль в спор, бросаюсь в битву —
Тревожусь тщетною борьбой,
Творю несвязную молитву —
Но веры нет в молитве той!

Продолжением канонической молитвы Св. Духу становится буквально исторгнутый из глубины души и скорбного сознания возглас Е. А. Баратынского («Молитва», 1842—1843):

Царь Небес! успокой
Дух болезненный мой!
Заблуждений земли
Мне забвенья пошли
И на строгий Твой рай
Силы сердцу подай.

⁸² Черняев Н. И. «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражаниями Корану». Харьков, 1898. С. 44—46.

⁸³ Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Париж, 1953. Т. 2. С. 166—167.

Русская поэзия первой половины XIX века дает изобилие вариантов молитвенной лирики. Назовем лишь некоторые примеры: «Упование» В. Н. Олина, «Моя молитва», «Сонет» Д. В. Веневитинова, «Сердце человеческое» К. Ф. Рылеева, «Молитва Господня», «Утренняя молитва», «Вечерняя молитва», «Молитва узника» В. К. Кюхельбекера, «Моление», «Молитва», «К Богу», «Молитва на пиру» Ф. Н. Глинки (у него жанр разработан на редкость многообразно), «Молитва Ангелу хранителю» П. А. Вяземского, «Молитва» (1829) Лермонтова, «Стансы» Н. В. Станкевича, «К Жуковскому», «Моя молитва», «Молитва» И. И. Козлова, «Молитва» М. А. Дмитриева, «Молитва» (1843) и «Молитва» (1845) А. А. Григорьева, «Моя молитва» Н. П. Огарева, «Молитва» А. Н. Майкова...

М. В. ЛОССКАЯ-СЕМОИ (Франция)

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ПО ПОВОДУ РЕЛИГИОЗНОГО ПРИЗВАНИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Всякая культура возникает на почве религии. К религии восходят самые глубокие корни ее. Отходя от своей религии, наши современники, как на Востоке, так и на Западе, теряют связь со своей культурой, превращая ее в мертвый музей. Оторванные тем самым от своих наиболее архаических, т. е. существенных, основ, они мечутся, страдают, теряют равновесие, испытывают неутолимую жажду, или же — что еще хуже — впадают в тяжелый непробудный сон, становятся тем, что Гоголь описывает как «мертвые души». Разрушить в человеке религиозное призвание — значит разрушить человека в человеке.

Глубока, тесна, необычайно сложна связь между религией и культурой, религией и искусством.

Крещение Руси, постепенное проникновение христианства на русскую землю, в русскую жизнь, быт, в русские сердца и психику определили всю нашу национальную культуру, все наше национальное искусство.

Всякое искусство есть искание красоты. Человек, созданный «по образу и подобию» Божию, всю жизнь ищет эту красоту, тоскует по ней, как согревшийся Адам, плачет у преддверия Рая. Высшая красота есть святость. Это воплощение божественной искры (святость), эти «образ и подобие» Божие мы созерцаем на наших иконах, в нашем священном искусстве. Икона представляет собой совершившуюся высшую красоту, достигнутые человеком «образ и подобие» Божие. Портрет же, вообще мирское искусство, изображает человека падшего и ищущего красоту, человека в становлении, в стремлении к высшей красоте. Мирское искусство — это красота *еще не совершившаяся*, а именно совершающаяся в муках и борьбе со злом (уродством).

Наши художники слова XIX столетия остро переживали вопрос о совместимости или несовместимости этики с эстетикой. Стоит вспомнить о Гоголе. Его повесть «Портрет», например, центральная для понимания трагедии писателей в поисках святости. Она прекрасно иллюстрирует эту оппозицию священного и мирского искусства. Вся наша национальная культура — как ни одно искусство в Европе прошлого века — пыталась разрешить этот сложный вопрос. Что и показывает, насколько творчество наших гениев находилось целиком под знаком православного христианства. Русскую литературу «можно назвать в расширенном смысле нравственным богословием», — замечает современный философ и литературовед Вл. Ильин.¹

¹ Ильин Вл. Н. Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Сан-Франциско, 1980. Т. 1. Проза. С. 25.

Образ Христа, «Солнца Правды», как называют Спасителя православные христиане, стоит в центре нашей культуры, как высший идеал красоты, к которому она стремится. И неудивительно то, что наше искусство тяготеет к образу Христа-Спасителя... даже когда оно отталкивается от Него, спорит с Ним! Неудивительно то, что оно так сложилось, — ведь оно кровно связано с землей православной, с православным народом, живущим на ней. А землю эту русскую, «эти бедные селенья», по словам Тютчева, исходил Христос.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.

Тютчев — вероятно, самый глубоко христианский из наших крупных поэтов XIX столетия — часто прибегает к евангельским образам, да и к самому Евангелию, которое в минуты борьбы, отчаяния и страдания приносит душе человека мир и успокоение:

Вот в эти-то часы с любовью
О книге сей ты вспомяни
И всей душой, как к изголовью,
К ней припади — и отдохни.

(«При посылке Нового Завета»)

Об образе Христа в нашей словесности можно бы целую книгу написать. Тут дело не только в «бедных селеньях», в кроткой, тихой скудности русской природы. Тут глубокая связь с трагической историей русской земли. Ходит по этой мучающейся земле не торжествующий, а страдающий Христос, Христос, однако, обещающий всеобщее воскресение и те времена, когда «отрет Бог всякую слезу с очей» мучеников (Откровение Иоанна Богослова, 7, 17). Страдает Богочеловек за падшую тварь свою, за христианского грешника, страдает Он и за безбожника, за того, кто Бога не помнит, отошел от Него. Но страдает Он, главное, *вместе* с невинно страдающим человеком, который вслед за Ним идет по крестному пути, по тому, что советская писательница Евгения Гинзбург называет *Крутой маршрут*.

Поклоняясь искупительным страстям Господним, Церковь наша поет: «Слава долготерпению твоему, Господи!» А народ русский в трагической истории своей, в каждодневной жизни своей постоянно переживает лично страсти Господни, приобщается к мученичеству Христа, день за днем. Этот молчаливый страдальческий народ и представляет наша национальная литература. За него — немого, беспомощного — говорит она о его долготерпении.

Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!

— восклицает тот же Тютчев. Связь русского народа с образом Христа также поражает Достоевского, который называет его «богоносцем». А в XX веке появляется таинственный (непонятный и самому автору) Христос «в белом венчике из роз» в поэме Блока «Двенадцать».

Образ Христа в русской словесности, главным образом, связывается с крестом, Голгофой, «долготерпением», кротостью, искупляющими и очищающими страданиями. Это есть даже у Тургенева, наименее христианского среди наших романистов, в «Записках охотника», в «Живых мощах»

например. Чуткость к страданию, которым он искупляет и себя лично и человечество, «народ-богоносец» почерпал, главным образом, в своем христианстве, которое и вдохновило национальное искусство. Нет, пожалуй, ни одной литературы в мире, которая была бы настолько проникнута основными мотивами христианства.

Любопытно, однако, заметить, что в понятии иных русских ригористов между священным искусством — т. е. иконописью, священными текстами, церковной архитектурой, песнопением — и обыкновенным, «светским», мирским искусством нет никакой связи; они не признают в нем духа православного христианства. Церковная наша иерархия даже иногда относится с подозрением к художественному христианству профанов. Далеко не так смотрят на это богословы — миряне или священники, такие крупные мыслители и литературоведы, как о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, о. Василий Зеньковский, Н. Бердяев, С. Франк и другие. Конечно, не следует идеализировать нашу словесность и видеть в некоторых наших великих творцах (в Достоевском, например) отцов Церкви. Это, увы, делали и делают иногда. Конечно, должно резко отталкиваться от страшных заблуждений и грубых ересей иных писателей. Стоит вспомнить о Льве Толстом. Но — не о художнике, а о мыслителе, не об авторе «Войны и мира» и «Анны Карениной», а, так сказать, о «богослове», написавшем «В чем моя вера?». Однако не разглядеть именно в художественном творчестве этих гигантов русской и мировой словесности глубокого религиозного призвания, связанного с православным христианством всей русской земли, значит не только отрицать самую суть русской культуры, но и лишать себя многих богатств, в том числе духовных и христианских. Недаром доступ к произведениям Достоевского так был одно время труден в Советском Союзе. Недаром современные слепцы (или пуритане среди христиан) в Толстом упорно видят просто «реалиста» (такого примитивного понятия не может быть в подлинном искусстве!), недаром видят они в «ясновидце плоти», как назвал Толстого Мережковский, лишь материалиста. Да, Толстой и есть материалист, но в такой же мере являются материалистами самые ортодоксальные христиане, для которых Бог воплотился, для которых Бог в плоти своей страдал и воскрес, преображая нашу плоть, нашу земную материю. Истинный православный христианин в материи видит дух, в материи чувствует проявление того, что богословы называют «божественными энергиями». Среди христианских религий одно протестантство отказывается от этого видения духа в материи, отсюда и вытекает его богословие, отвергающее все наши таинства. В конце своей жизни Толстой, основав свою секту, восстав против самого себя, стал своего рода протестантом. Зато художник до конца жизни в творчестве своем как никто сумел узреть и выразить словом именно моменты таинства в жизни человека: в любви, в смерти, в рождении человека на свет Божий, описанных в его романах как величайшие таинства.² Да не отвергнут же наши книжники нашего «мирского» искусства! Оно, повторяю, пропитано православным христианством.

Если англосаксонская литература тесно связана с Ветхим Заветом и коренится в нем, то русская всецело проникнута Новым Заветом. Тому, кто не читал никогда Евангелия, вряд ли она вполне доступна, до конца понятна. Русская словесность по сути своей евангельская. Из Евангелия

² См.: Sémon M. Les femmes dans l'oeuvre de Léon Tolstoï. Paris: Institut d'études slaves, 1984.

берутся не только образы, эпитафии, косвенно, тем не менее «веско» освещающие все произведение, но и целые отрывки. Вспомним у Пушкина в «Станционном смотрителе» картинки, изображающие историю блудного сына: они являются ключом к глубокому пониманию повести.³ Вспомним у Достоевского в «Преступлении и наказании» чтение Евангелия о воскрешении Лазаря из мертвых: оно пронизывает всю ткань романа о заключенном в своем гробу Раскольникове, о его надежде на воскресение, скрытой в самых потаенных изгибах его подсознания, «подполья», по выражению Достоевского. Вспомним в «Бесах» евангельский эпизод об изгнанных бесах, вселившихся в стадо свиней... У Толстого врываются в текст целые описания церковных служб и молитв. Как забыть в «Анне Карениной» великолепную фреску, изображающую бракосочетание Левина и Кити. Какая тут глубина, какое проникновение художника, «ясновидца плоти», в тайну величайшего таинства именно плоти!⁴ Священные тексты, врываясь в художественную прозу, как врываются подчас торжественные церковные песнопения в оперы Мусоргского, в музыку Римского-Корсакова, придают русскому искусству небывалую *сакраментальность*. Этого не найти ни в одной европейской литературе. Это, можно сказать, одна из главных специфических черт русского искусства. Этим оно и поразило западного человека. Благодаря своему религиозному призванию русский роман, так называемый «le roman russe», был и остается до сих пор откровением для западных писателей и читающей публики, сделав из наших художников миссионеров, апостолов православного христианства.

* * *

В самом деле, вся трагедия великого русского искусства XIX века в том, что оно мучается своим христианством, скорбит о мировом спасении, что оно, как заметил Н. Бердяев, поражено «религиозной болью и мукой». «Они ищут спасения, жаждут искупления, болеют о мире... — пишет философ о великих художниках слова Гоголе, Тютчеве, Толстом, Достоевском, — это характерно для русских творцов, это очень национально в них».⁵ И не в этом ли скорбном пути русской литературы, преисполненном «религиозной болью, религиозным исканием», не в этом ли, исключительном в Европе, призвании коренятся величие и сила неповторимого по своей глубине, богатству и красоте русского искусства XIX века?

«Чтобы хорошо писать, надо страдать, страдать», — объяснял Достоевский молодому Мережковскому. Балзак, несмотря на огромный талант, не страдал страданием автора «Идиота», «Бесов», «Братьев Карамазовых»...

Так же мучался и Толстой, когда вместе со своими героями — князем Андреем, Левиным, отцом Сергием... искал, именно в процессе творческого писания, лицо Божие.

Эта мука художников-богоискателей еще и потому страшная, что они, ставя себе задачей во что бы то ни стало совместить этику с эстетикой,

³ Да и вообще к пониманию сложного духовного пути поэта, который находится под знаком этой евангельской притчи. См.: *Sémon M. Pouchkine, le fils prodigue transfiguré // Revue des études slaves* (в печати).

⁴ См. гл. IV в кн.: *Sémon M. Les femmes dans l'oeuvre de Léon Tolstoï*. Однако после 80-х годов, обратившись в проповедника толстовства, восставший против самого себя художник предлагает нам в романе «Воскресение» безобразную и бездарную карикатуру Божественной литургии... По поводу этих резких толстовских противоречий см. названную книгу М. Семон, гл. XIV, «L'Église, une invention du diable», и ее же статью «La nostalgie de Dieu chez Tolstoï» в: *Tolstoï philosophe et penseur religieux*. Paris: Institut d'études slaves, 1985 (Cahiers Léon Tolstoï. № 2).

⁵ *Бердяев Н.* Мирозозерцание Достоевского. Прага: YMCA Press, 1923. С. 25, 26.

плакали о недостигаемой высшей красоте, о святости, которую тщились и в личной жизни осуществить и в творчестве воплотить. Но тем более чувствовали они себя великими грешниками. Не есть ли этот плач по утраченной красоте то, что наша православная духовная традиция называет «тоской по Бозѣ»? Тоскуя о красоте, они сознательно (а у большинства художников это неосознанный процесс) тосковали «по Бозѣ», каждый по-своему.

Мучались они и потому, что знали инстинктивно, будучи великими художниками, сколь сложна и скользка красота и вместе с тем сколь она необходима для спасения человека. «Красота спасет мир», — пишет Достоевский. И тот же Достоевский как никто сумел выразить страшную двойственность красоты. Она может спасти, она может и погубить: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей». И Гоголь, и его преемник Достоевский с потрясающей силой чувствовали, что в красоте не только идеал Мадонны, но и идеал Содомский, что в красоте есть не только божественная искра, но и темное демоническое начало. Так глубоко шло у них созерцание полярности, амбивалентности человеческой природы.

...Но разве самые великие святые не видели того же самого? Разве не чуяли они в себе и в падшем мире этой полярности? Разве им являлись только ангелы? А с бесами они не сражались?

Так же и наши религиозные писатели в поисках высшей красоты, святости, видели, главным образом, бесов. Зло прячется за красотой, замечает греческий философ-мистик Плотин, представитель неоплатонизма, зло скрывается под золотыми цепями красоты, чтобы человек, не видя его и думая, что поклоняется высшей красоте, поклонялся ему, злу. «Save carmen!» (Бойся, чуждайся красоты, прелести!) — предупреждал уже Платон по поводу чарующего действия музыки. Толстой, обнаружив в восьмидесятых годах полярность красоты, с ужасом восклицает в «Крейцеровой сонате»: «У!.. страшная вещь музыка» (гл. 23); и будет он в последний период жизни бежать от красоты, страшиться ее, отвергать одновременно искусство и... ортодоксальное христианство! И в мучении постоянно тяготеть к тому и другому...

Да, двойственна красота. Поистине «таинственная вещь» и трудный путь, потому что тут «дьявол с Богом борется». Но такова сущность подлинной духовной жизни. Ту же борьбу ведут святые. Ища святости, высшей красоты, они, как и великие творцы, созерцают не только лик ангелов...

Одному Пушкину является «шестикрылый Серафим». Но это далеко не слащавое видение ангелочка! Это испытание, нечто вроде переходного обряда; это жестокая инициация творца слова, жестокий ритуал, через который он, «духовной жаждой томим», должен пройти. И только тогда, когда будет вырван «грешный» его «язык, и празднословный, и лукавый», когда в рассеченную мечом ангела грудь будет водвинут «уголь, пылающий огнем», и будет он лежать в пустыне «как труп», тогда лишь, облеченный в сан пророка, восстанет он, чтобы «глаголом» жечь «сердца людей».

Умирание и воскресение — главные мотивы православного христианства, необходимый путь подлинной духовной жизни, следующей за Христом, — являются и ритуалом, дающим художнику слова пророческое звание. Все наши великие писатели XIX века проходили через этот мучительный путь умирания и воскресения, все они чувствовали в себе это страшное призвание пророка, которому, по словам Гоголя, придется дать «сильный ответ Богу за то, что он не исполнил, как следует, своего

дела» («Выбранные места из переписки с друзьями», гл. 18). Этим пророческим призванием русские творцы и гордились и мучались. Ведь все они знали, что «гений и злодейство две вещи несовместные». Они тяжело падали — т. е. умирали! И «восставали» — т. е. воскресали. Такова была их жизнь. Таково их жестокое творчество, в котором эти основные мотивы православного христианства — смерть и воскресение, грех и преображение, страдание и искупление — центральны.

Христос, Богочеловек, не сторонится грешников подобно пуританам. Он, наоборот, заявляет, что пришел спасти их. Он борется с бесами, изгоняет их. Ветхозаветных же пророков Бог посылал именно тяжело согрешившим людям. Так и наши художники слова Гоголь, Достоевский, с трепетом и ужасом, в творчестве своем стоят лицом к лицу с тайной зла. Вслед за воскресшим Христом они нисходят в ад. «Держи ум свой в аду и не отчаивайся» — таково учение современного русского старца Силуана Афонского, т. е., облекшись во Христа,⁶ дерзай, и ты сходишь в ад, крепко держа в руках своих спасительный крест господен, веря в Его победительную силу. Подобным сошествием в ад, т. е. созерцанием тайны зла, и является творчество Гоголя и Достоевского. Центральная в русском романе XIX века тема *мертвой души* и есть этот ад.

Когда Раскольников восклицает: «Я себя (курсив мой. — М. С.) убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я...» (гл. V, 4), когда он это говорит, он понимает, что он и есть эта умершая душа, в которую вселился бес, которую умертвил бес, он и находится в аду. А «облекшаяся» во Христа слабая Соня, зная, с каким оружием надо вслед за Спасителем спускаться в ад, указывает ему мучительный путь к обновлению и воскресению умершей души. Она и его «облекает» во Христа: надевает на него крест, сопровождает его на путь искупительного страдания, а сама надевает на себя Лизаветин крест — крест невинной жертвы Раскольникова, содействуя тем самым спасению убийцы.

Можно сказать, что все творчество Достоевского вдохновляется образом сошествия Христа во ад. Гоголь же, несмотря на страшные, поистине адские мучения, не смог (к ужасу своему!) воскресить своих мертвых душ, не удалось ему написать второго и третьего тома своей поэмы, где бы преобразились его чичиковы и плюшкины... Но разве так уж удалась картина Рая автору «Божественной комедии», великому Данте? Удалась ли она английскому поэту Милтону? Сойти в ад и узреть там «блестяние Божества», т. е. разрушение ада воскресшим Христом, найти там путь к раю, можно только созерцая икону сошествия Спасителя во ад. Что и делал Достоевский. Спустившись ниже, глубже, чем Гоголь, в круги ада, он увидел там и показал нам отблеск воскресшего Христа, подающего руку грешникам, т. е. мертвым душам.

Толстой тоже, но совсем по-другому ставит в центр своих романов и повестей главные мотивы православного христианства: *умирание* и *воскресение*. В творчестве Толстого «мертвая душа» — это, например, Иван Ильич. Мертвый в течение всей своей жизни, «самой простой и обыкновенной и самой ужасной» (гл. 2), по словам повествователя, он преображается перед лицом смерти. Тело его умирает, душа же наконец рождается в страшных *нравственных* муках. Так же рождается подлинное «я», вечная глубокая личность грубого купца Брежунова в повести «Хозяин и

⁶ «Елицы бо во Христа крестистесь, во Христа облекостесь», — пишет апостол Павел (Послание к Галатам, III, 27).

работник». Умирая, т. е. отдав свою земную жизнь, свою плоть замерзающему работнику Никите, и услышав зов Того, Кто велел ему лечь на него, он преображает и воскрешает свое подлинное «я», свою бессмертную душу, он слышит впервые свое настоящее, *священное имя*, которым Христос окликнул его: «И он вспоминает про деньги, про лавку, дом, покупки, продажи и миллионы Мироновых; ему трудно понять, зачем этот человек, *которого звали Василием Брехуновым*, занимался всем тем, чем он занимался. „Что ж, ведь он не знал, в чем дело, — думает он про Василия Брехунова. — Не знал, так теперь *знаю* (курсив мой. — М. С.). Теперь уж без ошибки. *Теперь знаю*“. И опять слышит он зов Того, Кто уже окликал его. „Иду, иду!“ — радостно, умиленно говорит все существо его. И он чувствует, что он свободен и ничто уже больше не держит его» (гл. 9).

* * *

В XX веке художник слова уже не пророк, пробуждающий «мертвые души» и призывающий их к общему воскресению. Настали времена, которые чужды всем своим пророческим существом Гоголь, когда восклицал: «Соотечественники, страшно!..». Но религиозное призвание русской словесности настолько сильно, что нашему веку гонений на христиан не удалось укротить его.

Мистерия страстей Господних, тайна зла остаются в центре внимания таких крупных произведений, как «Мастер и Маргарита» Булгакова или же «Факультет ненужных вещей» Домбровского. Мистерия эта, как икона, будто висит над этим романическим пространством, которое заполняют мелкие бесы...

В XX столетии картина ада на земле изображает уже не умирающие от своего греха души, а торжество духа зла. Она изображает страдающих в плоти и душе своей *мучеников*, гонимых бесами, она изображает жертв страшного мирового зла. Преображают эту картину ада на земле *образы праведников*, на которых держится вся земля. У Солженицына, например, Иван Денисович, Матрена и другие.

А Рай, которого ни один человеческий гений не сумел изобразить, ибо великое искусство способно лишь выражать тоску по нем, т. е. «тоску по Бозѣ», рай становится возможным и даже излюбленным сюжетом для посредственных писателей. Из этого рая изгоняется Богочеловек, Христос. Он заменяется человекобогом, искаженным Раем, т. е. фальсификацией добра. Пророчество Достоевского о Великом Инквизиторе сбывается. А гениальные творцы слова все так же продолжают спускаться в ад, держа в дрожащих руках своих крест Господен. В XX веке они становятся заступниками и молитвенниками. Они присоединяют, *приобщают* весь страдающий православный народ к тайне мученичества Христа. Они молятся со слезами у креста Господня.

Тоску «по Бозѣ» тщатся заглушить ложный рай и ложное искусство. Однако тем звучнее раздается голос поэта — одного из самых великих в XX веке — женский голос мужественной Анны Ахматовой. В своей поэме «Реквием», плача о России, она молится за нее:

И я молюсь не о себе одной,
А обо всех, кто там стоял со мною.

Стоя у креста Господня вместе с Богородицею и Магдалиной, она ужасается и приобщает весь русский народ, всех его мучеников к *таинству* искупительных страстей Иисуса. А еще — к тайне страдания Его матери:

Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.

В поэме «Реквием» сильнее, мощнее, чем когда-либо, звучит христианское призвание мирского искусства. Тут поистине Красота спасает мир. Вслушиваясь в удивительную музыку этих стихов, убеждаешься в том, что «гений и злодейство две вещи несовместные» и что великие творения человека всегда бывают даром Духа Святого, всегда носят на себе «печать дара Духа Святаго».

КНЯЗЬ ВЛАДИМИР КАК ХРИСТИАНИН

Подвиг «равного Константину Великому» князя Владимира, который «святым крещением просветил землю Русскую», ждал признания недолго. Уже в XI столетии в Киеве была выработана всесторонняя и верная его оценка.¹ В юбилейный же год тысячелетия крещения почести, возданные во всем мире «апостолу среди властителей», стали наглядным свидетельством убеждения в значительности начавшегося тогда духовного преобразования восточных славян.

С расстояния веков очевидно, что события X и XI столетий решающим образом воздействовали на индивидуальное и популяционное мировоззрение и мироощущение древнерусского общества, означали коренное их изменение.

Воплощение идей, одухотворенных новой конфессией, процесс складывания новой психологической структуры индивидуума и общества могут и должны быть предметом изучения, хотя чрезвычайная скудость источников, касающихся как раз интересующего нас периода, казалось бы, создает неодолимые препятствия для выполнения такой задачи. Нововывявленных источников нет, поэтому следует заново вчитаться в давно известные тексты, отрешившись от всякой ангажированности, предвзятости и рутины.

Сначала в историографии сложился идеализированный образ Владимира — христианского властителя. Затем он был вытеснен более сложным на первый взгляд, но не менее схематичным представлением о мудром, ловком, удачливом правителе, готовом для пользы своей страны и укрепления ее международного авторитета, так сказать, во имя родины и прогресса, обновить языческие верования предков, а затем отказаться от этой реформы ради нового вероисповедания. При таком подходе Владимир похож на расчетливого жениха или искушенного купца, выбирающего лучший из рыночных товаров.

Каким же на деле был душевный склад, какой была религиозная жизнь ставшего христианином Владимира? Предлагаемый здесь опыт психологического портрета князя, основанный на немногих имеющихся в нашем распоряжении штрихах, не может претендовать на полноту. Однако будем надеяться, что Владимир как личность станет нам ближе и понятнее, и это позволит глубже постигнуть тот государственный акт, который принято называть крещением Руси.

¹ В Иларионовом «Слове о законе и благодати» (откуда взяты цитируемые тут места) и Повести временных лет. О двух концепциях приобщения Руси к христианству, представленных в этих памятниках, см.: *Poppe A. Two Concepts of the Conversion of Rus' in the Kievan Writings // Harvard Ukrainian Studies. 1989. V. XII.* За существенную помощь в переводе настоящей статьи автор приносит благодарность А. М. Панченко и А. И. Рогову.

* * *

Когда предметом внимания становятся не подвиг, не деяния Владимира, а он сам как христианин, то мы приходим в столкновение с агиографической, притом строгой и самодовлеющей, традицией. Монах-летописец, пользуясь преданиями о крещении Руси, изложил жизнеописание Владимира в соответствии с основополагающей новозаветной мыслью: «А когда умножился грех, стала преизбыточествовать благодать» (К Римлянам, V, 20). Поэтому мрачный образ вчерашнего язычника резко противопоставлен светлому лику князя-христианина. Впрочем, портрет многоженца и сладострастника, благодаря сравнению с Соломоном, обрел ветхозаветный масштаб.²

Летописный рассказ о выборе веры Владимиром, превосходный в литературном отношении, может быть воспринят как опыт ретроспективного взгляда на предваряющие крещение события, однако для раскрытия реальных фактов малопригоден. По летописи все происходит в течение восьми лет. Князь, как только он овладел киевским престолом, занялся реформой язычества, создав пантеон божеств во главе с Перуном, с тем чтобы тут же отказаться от этой «попытки создания общегосударственного политэстетического культа».³ Весть о заботе князя о религиозных делах подданных облетела мир, и в Киев спешат один за другим последователи ислама и иудаизма, латинники и греки. Всех ожидает решительная отповедь, и только насчитывающая свыше пяти тысяч слов речь греческого философа выслушана со вниманием. Владимир, размышляя об открывающихся перед ним возможностях, шлет посольство, которое посещает камских болгар, «немцев» и Царьград, чтобы выяснить, кто как служит Богу. Результат посольства однозначен: предпочтение отдано грекам. Его справедливость поддерживается ссылкой на выбор, сделанный Ольгой. И Владимир предпринимает... поход на византийский Херсонес — там князю предстоит креститься.⁴

Изложенный летописцем провиденциальный ход событий, воспринимаемый в современной историографии без учета роли, отводимой в нем Божьему Промыслу, неизбежно выливается в гротескную форму. Что до вопроса, был ли выбор веры Владимиром фактом или фикцией, он методически порочен и означает упрощение сложной проблемы. Того же уровня — попытки проверить данную в летописи характеристику нравов Владимира-язычника, привлекая сообщение современного ему немецкого хрониста Титмара, епископа Мерзебургского.⁵

Титмар в самом деле обвиняет Владимира в «нечестивом поступке» и называет его «безмерным распутником». Но эта инвектива адресована христианину, который «хотя и принял святую христианскую веру, но не украсил ее праведными делами» (кн. VII, 72). Доказано, что Титмар не свободен от предвзятости, что он подчиняет факты собственным суждениям.

² Ср. повесть временных лет (с русским переводом) в кн.: Памятники литературы древней Руси: Начало рус. лит. XI—нач. XII в. / Под ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М., 1978. С. 94—95 (далее: ПЛДР, I).

³ См.: *Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek.* Warszawa, 1979. S. 113—119, 400. Ср.: *Щанов Я. Н. «Священство» и «царство» в древней Руси в теории и на практике // Византийский Временник.* Т. 50. 1989. С. 131—133.

⁴ ПЛДР, I. С. 98—126 (тут весь цикл летописных известий о крещении).

⁵ Его хроника цитируется по изд.: *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, ed. R. Holtzmann / W. Trillmich. Berlin, 1957. S. 432, 442, 434, 436, 404, 442. Латинский текст и русский перевод большинства интересующих нас тут отрывков см.: *Свердлов М. Б. Латиноязычные источники по истории древней Руси.* Л., 1989. С. 61—69.

Пусть тенденциозность Титмара очевидна, но мы постараемся выяснить ее причины и тем самым степень достоверности его известий. Важно, что у Титмара была особая склонность к морализированию, к обличению «нашего времени, когда распутство расширяется повсюду в чрезмерной и необычайной степени» (кн. VIII, 3).

О каком нечестивом поступке Владимира идет речь, недвусмысленно явствует из сообщения Титмара (кн. VII, 72, 73), на три четверти касающегося его соотечественника, епископа Колобжегского Рейнберна. Последний сопровождал на Русь дочь Болеслава Храброго, которая здесь вступила в брак с сыном Владимира Святополком. Все трое, епископ и супруги, в 1013 или 1014 году были посажены в тюрьму по приказу Владимира, «когда тот узнал, что этот его сын по наущению Болеслава находится в тайном заговоре против него» (кн. VII, 2). Хотя Титмар не подвергает сомнению существование самого заговора, он протестует против заключения невинного «достопочтенного пастыря», который в заточении и умер. Косвенно в смерти епископа хронист обвиняет киевского князя; свое возмущение он выражает словами апостола Павла «прелюбодеев судит Бог» (К Евреям, XIII, 4) и не совсем по-христиански, но в духе времени добавляет: «Блаженно пребывая на небесах, этот епископ смеется над угрозами этого несправедливого мужа и... ожидает огня отмщения, который постигнет распутника» (кн. VII, 72) на том свете.

Титмар, видимо, чувствовал, что в данном контексте его обвинения выглядят натяжкой, отчего сделал собственное добавление: «Упомянутый король носил на чреслах повязку, дабы еще сильнее возбуждать природное свое сладострастие» (кн. VII, 74). Это — не выдумка хрониста, это пересказ грубого анекдота, привезенного в октябре 1018 года одним из участников саксонского похода на Киев, — анекдота, который, по-видимому, имел хождение в городе над Днепром еще при жизни монарха. Усердие, с которым Титмар зафиксировал анекдот, красноречиво свидетельствует о том, что никакими конкретными фактами о прелюбодеевнях Владимира в связи со смертью Рейнберна хронист не располагал. Это тем более очевидно, что он любил всяческие бытовые подробности. Впрочем, самого обвинения в распутстве он не выдумал, он его слышал, но значительно раньше и при совершенно иных обстоятельствах. Уже в самом начале своего сообщения, в контексте явно недоброжелательном к русскому князю, Титмар помещает известие о женитьбе Владимира на дочери императора, «просватанной за Оттона III и затем не выданной за него из-за коварной интриги» (кн. VII, 72). Отвлекаясь от фактических неточностей, следует заметить, что Титмар засвидетельствовал то возмущение последовавшим из Византии оскорбительным отказом, которое разделяла его семья и родня, связанная с двором всех трех Оттонов. Память об оскорблении, испытанном оттоновской династией и знатью в результате неудачного сватовства в 988 году, ожила в ходе матримониальных стараний 995—1001 годов, фатально пресеченных смертью Оттона III.⁶

Под впечатлением вести о кончине находившегося в заключении земляка, к тому же, возможно, близкого его друга, Титмар не мог не вспомнить о прежде бывшем возмущении придворных кругов, хотя за давностью лет путался в подробностях: ведь в 988 году ему было 13 лет. Длительное сватовство Оттона III за багрянородной цесаревной (которое Титмар впоследствии перепутал со сватовством более ранним) должно

⁶ Подробнее см.: *Poppe Danuta i Andrzej. Dziewosłęby o porfirogenetkę Annę // Cultus et Cognition (Сб. статей в честь Александра Гейштора). Warszawa, 1976. S. 451—469.*

было стать темой раздраженных пересудов как в семье графов Вальдбеков (мы знаем, что Титмар поддерживал оживленные контакты со своей многочисленной родней), так и в близком Оттонам Магдебурге, где он получил образование. В этом контексте имя удачливого конкурента, который, будучи еще язычником, сумел без особых хлопот добиться того, в чем годами отказывали христианнейшим Оттонам, несомненно всплывало в разговорах, — и, конечно же, с неблагоприятными о нем толками и пересудами. Порицание Владимира за распутство не могло не повторяться снова и снова.

Пытаясь обнаружить истоки пересудов Титмара о Владимире в связи с женитьбой русского князя на византийской цесаревне в 988 году, мы не хотим утверждать, что Владимир после крещения и венчания с багрянородной Анной радикально изменил свое поведение, хотя при киевском дворе несомненно произошли известные перемены. Личная жизнь христианских властителей и дворцовая жизнь в тогдашней Европе были далеки от христианских предписаний; самый институт законного супружества освящался лишь постепенно, и Церковь терпимо относилась к внецерковным формам брака низшего разряда, а также к внебрачному сожителству.⁷ Поэтому если бы даже личная жизнь Владимира воспринималась как предосудительная, она не была отступлением от господствовавших тогда нравов и норм поведения. Титмар — аскет, презиравший земные блага и плотские поползновения, мог без тени ханжества клеймить Владимира по той причине, что его собственный государь, Генрих II, «император светопреставления», отличался исключительными добродетелями и благочестием. Убеждение в том, что мирское нестроение — следствие распутства и разврата, разделяемое и проповедуемое в церковно-монастырских кругах, находило в исходе тысячелетия вочеловечения Христа широкий отклик в давно уже христианизированных обществах, выражаясь в эсхатологических ожиданиях и тревогах.

Насколько пристрастным был Титмар в своем негодовании по поводу русского князя, свидетельствует его отношение к королю Франции Роберту, который охарактеризован как «миролюбивый и во всем достопочтенный король» (кн. VII, 46). А ведь Титмар не мог не знать, что этот «достойный во всем» монарх был осужден за двойное кровосмесительство и троеженство. Личная жизнь Роберта скандализовала тогда всю Европу и обсуждалась в римской курии, что, впрочем, не помешало тому, что после смерти Роберт удостоился прозвания Благочестивого.⁸

Родственник и однокашник Титмара, епископ-миссионер Бруно Кверфуртский, который лично познакомился с Владимиром в 1008 году и провел при его дворе не меньше двух месяцев, был о киевском государе решительно противоположного мнения: в нем он видел христианина и христианского властителя. Когда Владимир предостерегал Бруно, что тому не миновать смерти, если он отправится с миссией к печенегам, тот ответил князю: «Пусть Бог отворит тебе рай, как ты открыл нам дорогу к язычникам».⁹

⁷ Ср.: *Ritzer K. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends.* Münster, 1981. S. 102 ff., 256 ff., 288 ff., 326 ff. Ср. также: *Пушкарева Н. Л. Женщины древней Руси.* М., 1989. С. 70—79 (о браке на Руси).

⁸ Ср.: *Duby G. Le Chevalier, la Famme et le Pretre. Le mariage dans la France féodale.* Paris, 1981. P. 83—93.

⁹ См.: Письмо Бруно Кверфуртского немецкому королю Генриху II, написанное на исходе 1008 г. из Польши, после прибытия из Киева. Критическое издание // *Monumenta*

Несмотря на всю неприязнь к Владимиру, Титмар не умолчал о том, о чем рассказал возвратившийся из Киева участник похода, — о большой щедрости покойного князя при раздаче милостыни. Титмар, однако, сопроводил этот рассказ недоброжелательным комментарием, объясняя такую щедрость стремлением «смыть пятно совершенного греха» (кн. VII, 74), как об этом наставляет Евангелие от Луки. Тем самым хронист противоречит собственному суждению годичной или двухгодичной давности: ведь Титмар писал, что Владимир «принял святую христианскую веру, но не украсил ее праведными делами» (кн. VII, 72).

Память о щедрости Владимира к слабым, больным и убогим мира сего долго жила в Киеве. Через 35 лет после смерти Владимира Иларион говорил, стоя у княжеской гробницы в Десятинной церкви: «Твои бо щедроты и милостыни и поныне в человецех поминаемы суть». Характеризуя христианский облик Владимира, Иларион особый упор сделал на мотиве милосердия и милостыни. Красная нить его похвалы — суждение о том, что Владимир принял близко к сердцу и воплотил совет пророка Даниила, данный царю Навуходоносору: «Очисти твои грехи милостыней и беззаконие свое щедростью для нищих». Иларион признает, что щедрой милостыней Владимир заслужил право именоваться истинным слугой Христовым, но, как бы полемизируя с теми, которым это могло бы показаться недостаточным, приводит слова апостола Иакова: «Пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу свою от смерти и покроет множество грехов» (V, 20). И дальше следует прямое обращение к князю: «Если столь высокая награда принадлежит от милостивого Бога тому, кто обратил одного грешника, какое же спасение, Василий, обрел ты, от какой тяжести грехов ты избавился! Ты, который не одного человека обратил от заблуждений идольского обмана, и не десять и не целый город, а всех тебе подвластных».¹⁰ Восхваляя государя-апостола, Иларион не умалчивает о его грехах, хотя подробно их не обсуждает: он кладет их на чашу весов без порицания и без оправдания.

У Владимира не было своего Эйнгарда; можно только догадываться, что его личная жизнь могла припоминать красочное житие Карла Великого. Христианизация матримониальных обычаев среди владетельных и именитых лиц в X и XI столетиях еще не миновала стадию конфликта двух этических систем: нравоназидательности священства и нравов воителей.¹¹

Однозначно положительный образ Владимира-христианина, противостоящий пересудам мерзбургского епископа, можно было бы объяснить как временной дистанцией, так и укоренением на русской почве тех ценностей, горячим поборником которых был сам Иларион, если бы не одна подробность. Ее, вместе со скоморошьям киевским анекдотом, сообщил Титмару тот самый саксонец, участник киевского похода: в августе 1018 года он осматривал в дворцовом (Десятинном) храме саркофаги Владимира и его жены, т. е. порфирородной Анны, стоящие «на виду посреди церкви» (кн. VII, 72). Захоронения властителей напротив главного

Poloniae Historica. S. n. t. IV. Fasc. 3 / Ed. J. Karwasińska. Warszawa, 1973. P. 97—106, тут цит. С. 99; русский перевод отрывка вместе с лат. текстом см.: *Свердлов. Источники*. С. 48—51.

¹⁰ Эти и последующие места из сочинения Илариона даны по изд.: *Молдован А. М.* Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 95—96, 102—103.

¹¹ Ср. *Duby G.* Op. cit. P. 27—59.

алтаря не были в Западной Европе чем-то исключительным. В то же время в Византии ни место перед алтарем, ни главный неф под центральной главой не использовались даже для императорских погребений. Единственное исключение составляли гробы-раки с мощами святых либо с останками людей, канонизация которых предполагалась, т. е. с останками местночтимых угодников.¹² Как правило, это не было местом их первоначального упокоения. Перенесение на середину церкви было связано либо с причтением к лику святых, либо с подготовкой к этому акту.

Факт, сообщенный саксонским пришельцем, представляется тем более достоверным, что ни рассказчик, ни епископ мерзбургский не восприняли его в качестве шага, подготавливающего почитание Владимира. Учитывая политическую ситуацию после смерти Владимира 15 июля 1015 года, когда его потомство было всецело поглощено борьбой за киевский престол, можно и должно полагать, что тело Владимира сразу же было положено в саркофаг, поставленный на том же месте, которое в 1018 году описал очевидец-саксонец. Такое решение могло зародиться при устройстве саркофага умершей в 1011 году Анны, вместе с мыслью о сопричтении в будущем к сонму святых царственной четы. Поскольку местных традиций такого рода на Руси не было, почин должен был исходить из византийской среды, составлявшей часть киевского двора, и греческой церковной иерархии. Иначе говоря, в этих кругах за Владимиром и Анной уже на склоне их лет были признаны заслуги в деле насаждения и распространения христианства на Руси, — заслуги, достойные исключительного прославления, для христианина наивысшего. Решение о помещении саркофагов в дворцовом, тогда единственном в Киеве каменном храме не было равнозначно церковному прославлению владетельной четы, но предусматривало его в ближайшем будущем. Смута, вызванная братоубийственной борьбой за киевский престол между сыновьями Владимира, стала для него преградой. По прошествии более чем трех десятилетий вопрос о прославлении крестителя Руси подняли вновь — победитель Ярослав и пресвитер Иларион.¹³

Таким образом, осуждавшему русского князя Титмару мы обязаны подлинными картинками из жизни Киева во втором десятилетии XI века: с одной стороны, это шутовской анекдот о жизнелюбии и сластолюбии маститого уже властителя, имевший хождение, наряду с иными шутками и остротами, на киевских улицах и площадях; с другой, — вызревшая в придворной и церковной среде мысль о воздаянии наивысшей чести «учителю и наставнику нашему» в деле приобщения к христианству.

* * *

Агиограф Нестор, писавший сто лет спустя после крещения Руси, толковал обращение в христианство властителя страны как внезапное

¹² См.: *Čurčić S. Medieval Royal Tombs in the Balkans: An Aspect of the «East or West» Question // The Greek Orthodox Theological Review. V. 29. 1984. P. 175—186.* С этой точки зрения внимания заслуживает спор между Владимиром Мономахом и Давидом и Олегом Святославичами в канун перенесения рак с мощами св. св. Бориса и Глеба в новый вышгородский храм 2 мая 1115 года. Владимир высказался за середину храма, черниговские же князья хотели поставить раки в подсводной нише (комаре). Жребий решил спор по желанию последних.

¹³ Мнение, что Владимир стал общепризнанным святым лишь к исходу XIII века, стало господствующим. О становлении почитания равноапостольного князя, обстоятельствах, времени и месте причтения его к лику святых см. мою статью в ТОДРЛ (в печати).

преображение, которое осуществилось через божественное Откровение: «Вчера не знал, кто Иисус Христос, ныне стал его глашатаем, вчера язычник, звавшийся Владимиром, ныне христианин, нареченный Василием». ¹⁴ Эта литературная аллегория, конечно, вызывала тот эффект, на который была рассчитана, однако в действительности преобразование Владимира из язычника в христианина не могло быть внезапным и не было таковым.

Владимир, третий сын Святослава, родился между 955 и 960 годами от ключницы княгини Ольги Малуши, происходившей из семьи княжих служилых людей несвободного происхождения. Ее брат Добрыня, подобно ей, делал придворную карьеру. Малуша принадлежала к ближайшему окружению регентши Руси, благодаря своему званию ключницы могла сопровождать ее среди 18 избранных прислужниц в путешествии в Константинополь, а там присутствовать на приеме в императорском дворце 9 сентября и 1 октября 957 года. ¹⁵ Так или иначе Малуша, как одна из доверенных служебниц Ольги, вместе со своей госпожой либо вслед за нею должна была принять крещение. В качестве наложницы Святослава, а вскоре и матери Владимира, она оставалась при дворе, и Ольга вплоть до своей смерти (в 969 году) могла оказывать влияние на внука. Если даже по желанию отца он и воспитывался в язычестве, то бабушка и мать, наверное, не упустили возможности привить ему христианство внутреннее, мирясь по обстоятельствам времени с его наружным язычеством. Вскоре после смерти Ольги малолетний Владимир вместе со своим дядей и «кормильцем»-воспитателем Добрыней был послан Святославом в Новгород. Именно Добрыне поручил Владимир после крещения 988 года трудиться по введению христианства в Новгороде, и это позволяет догадываться, что брат Малуши также был «внутренним» христианином. ¹⁶

Можно поэтому допустить, что Владимир рос в христианской атмосфере и что он с детства благоволил к христианам, вовсе не малочисленным в придворной среде. Отсюда слова Илариона: «Кроме того он постоянно слышал о благоверной греческой земле, христороливой и крепкой верою... И, наслушавшись об этом, возжелал сердцем и воспылал душой, дабы стать христианином...» Предваренный почти трехмесячным «оглашением» акт крещения тридцатилетнего Владимира, совершившийся в день Богоявления, 6 января 988 года, имел хорошо подготовленную почву. ¹⁷

Эмоциональная связь с христианством, восходящая к годам детства, к воспоминаниям о по-женски горячей вере бабушки и матери, сочеталась с иным путем познания Бога — через разум: и «прояснился разум в сердце его, как... обрести Бога единого». Далее Иларион говорит: «Как уверовал ты?.. Как вселился в тебя разум, превышающий разум мудрецов сей земли, что ты возлюбил Невидимого и отважился размышлять и о Не-

¹⁴ Абрамович Д. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Петроград, 1916. С. 4.

¹⁵ Отмеченный Константином Багрянородным визит Ольги возможно датировать 946 годом, как предложил Г. Г. Литаврин, либо традиционным 957 годом. См.: Назаренко А. В. Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь? // Византийский Временник. Т. 50. 1989. С. 66—82; реплика Г. Г. Литаврина (Там же. С. 83—85). Я склоняюсь в пользу традиционной даты.

¹⁶ Понятие «внутреннего христианина» ввел Е. Е. Голубинский (История русской церкви. М., 1901).

¹⁷ О подготовке оглашенного к таинству крещения см.: Арранц М. Чин оглашения и крещения в древней Руси // Символ. Париж, 1988. Т. 19. С. 69—100.

бесном?.. Предивное чудо! Другие цари и властители, видя все это, творящееся через святых мужей, не уверовали... Ты же, о блаженный, без всего этого обратился ко Христу, единствеинно благодатностью своего ума и проникновенностью разума постиг то, что единый Бог есть Творец видимого и невидимого... И, постигнув это, ты вошел во святую купель».

Иларион, ровесник или почти ровесник крещения Руси, принадлежал ко второму поколению новообращенных. Веру в единого Бога оно воспринимало глубоко, не только как духовную истину, но и как проявление мудрости, ибо верить в христианского Бога разумней, нежели поклоняться примитивным языческим идолам. Вера в невидимое, в не постижимое чувствами, воспринималась в качестве высшей степени посвящения; это прекрасно выражено в приведенных выше обращенных к Владимиру словах Илариона. И акт веры, и акт разума равно обладают, по крайней мере, одной общей характерной чертой: они требуют сосредоточенности сознания, внутреннего духовного напряжения, небывалого чувства ответственности по отношению к себе самому и к окружающим. Летописец наглядно запечатлел это в метафоре, приравнивающей Владимира к пахарю, а Ярослава Мудрого — к сеятелю, который «книжными словами засеял сердца верующих».¹⁸ Вера проявлялась прежде всего в общении со Священным Писанием, но и с письменностью вообще, с чтением, поскольку оно пробуждало и возбуждало любовь к книге, к мудрости в абсолютной ее степени — к Премудрости Божией,¹⁹ к Софии. Она и покровительствовала патрональным храмам Киева, Полоцка и Новгорода.

Христианство открывало доступ к знаниям, становилось источником интеллектуальной пытливости. Не разлад между верой и знанием, а их духовное единение было присуще молодому христианскому обществу. Его новообращенную элиту в особенности должны были привлекать идеи разумного порядка, объединяющего Церковь и письменность, власть и город-замок.

Так было и в эпоху Меровингов и, может быть, в еще большей степени при Каролингах, когда Западная Европа бесхитростно воспринимала идеи слиянности и нераздельности религиозных и государственно-цивилизационных идеалов, когда христианская проповедь влияла прежде всего на владетельных особ, на их дворы и дружины и гармонически сосуществовала с земными устремлениями к правовому порядку, к градостроительству, к просвещенности. Теперь настал черед славян.

Только христианство дало Руси возможность четко осознать себя в качестве государства и общества, найти свое место (имею в виду мировосприятие современников) в истории человечества, в его Спасении. Право руководящей элиты на власть основывалось теперь не только на ее происхождении, доблести и богатстве, но и на принадлежности к высокой религиозной и интеллектуальной культуре, а также на отмежевании от «невегласов», т. е. от необращенных, «неразумных». В церковно-славянской традиции «невеглас» — это язычник, но в буквальном смысле — невежда, безграмотный; в греческих текстах этому слову соответствует

¹⁸ ПЛДР, I. С. 166—167; говоря тут о «книгах», «учении книжном», «словесех книжных», летописец имеет в виду Священное Писание.

¹⁹ Ср. интересные соображения С. С. Аверинцева в его статье «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской» (Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25—49).

ἀνόητος — немслящий, безрассудный, не имеющий отношения к сфере мысли.

В умах государя и его окружения христианство воспринималось и как существенный фактор в функционировании власти. Материальным воплощением ее пространственных пределов и стабильности были крепости и города. Потому-то в деятельности киевского князя столь большое внимание уделяется интенсивному строительству градов-замков и укрепленных городов. Замкнутое укреплениями пространство, с храмами как его средоточием, отмежеванное мощным валом от хаоса безбрежных степей, где кочевали враждебные племена, пространство, в сердцевине которого — местопребывание князя и бояр, их дружин и челяди, княжеской думы и княжеского суда, священства и книжников, а значит, религиозности и письменности, — это пространство в свежем и не лишенном безыскусной простоты восприятии новообращенной Руси представало как видимый образ Дома Премудрости Божией, огражденного от внешней тьмы. Если даже допустить, что Владимиру не довелось видеть Константинополя, то несомненно, что такой большой византийский город, как Херсонес, должен был произвести на него сильнейшее впечатление. Нет ничего удивительного, что в глазах новообращенного христианина город и храм составляли некое единство. Город — своего рода обширный храм, храм же — как бы сердцевина города. И тот и другой — это отображение идеального града, Небесного Иерусалима.²⁰

Владимир часто совещался с епископами — о вере, упрочении божьей правды среди новообращенных, о храмоводательстве, а также о земной власти и земном благоустройстве. Достоверность сравнительно поздних свидетельств этого плана, а именно «Слова о Законе и Благодати» и «Повести временных лет», подтверждает Бруно Кверфуртский.

* * *

Прибывшим в Киев епископом-миссионером «государь Русов» воспринимается двояко: в роли христианского властителя и просто христианина. Глубоко взволнованный намерениями ревностного миссионера и знающий о жестокости печенегов, Владимир старается удержать его, предостеречь, отговорить. Это не удается, ибо Бруно жаждет проповедовать христианское вероучение среди язычников и готов принять при этом венец мученика Христова. О том, что миссия Бруно «нести Евангелие Христово... к столь неразумному народу» вызвала у киевского князя эмоциональное отношение, свидетельствует сам епископ, упоминая о Владимировом «преисполненном грозы видении во сне, относящемся ко мне недостойному».²¹ В этом мимоходом брошенном замечании есть очевидная толика тщеславия. Бруно возвеличивал «себя недостойного»; тем важнее его непроизвольное и потому беспристрастное свидетельство о поистине христианском образе мыслей русского князя. Его беседы с Бруно о миссионерских планах и вообще делах Божиих и его «видение» — единая цепь размышлений. Эта мелкая, казалось бы, подробность весьма красноречива: очевидно, что Владимир был христианином не только по имени.

²⁰ Ср.: *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 42—49.

²¹ Письмо Бруно Кверфуртского королю Генриху II, цит. по изданию, указ. выше (прим. 9), С. 99, дальнейшие цитаты С. 98—100. Ср.: *Свердлов. Источники...* С. 50—51. На «сон Владимира» обратил мое внимание Л. Мюллер.

Наконец, после месяца встреч и бесед с Бруно (девизом своим тот избрал слова апостола Павла: «Не дорожу своей жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией» — Деяние, XX, 24), Владимир, покоренный личностью и силой духа миссионера, оказывает ему высшую честь, сопровождая до рубежей своих владений. Прошло пять месяцев, и Бруно вернулся, торжествуя победу: «...более или менее в тридцати душах насадилось христианство», а готовность принять его выразили все, «если заключенный мир будет прочным».²² Удача миссии должна была произвести на Владимира большое впечатление: ведь вера превозмогла знание и опыт.

Чтобы укрепить мир и чтобы христианский закон воцарился среди «жесточайшего народа из всех язычников, живущих на земле», властитель русов, «Бога ради удовлетворяя просьбу (печенегов), дал им в заложники сына» и послал его к ним вместе с рукоположенным для них епископом. Епископа этого посвятил Бруно в сослужении с двумя, по крайней мере, местными архиереями; в торжестве несомненно принимали участие сам Владимир, его семья и двор. Решение послать сына,²³ естественно, далось князю нелегко. Присутствуя на богослужении, включавшем хиротонисание епископа для печенегов, Владимир преодолевал душевный разлад, примирялся с самим собою. Отца победил христианин.

В торжестве поставления пастыря «в страну неверных» участвовали архиереи двух разных обрядов: епископ, глава которого пребывал в Риме, и епископы церковной области константинопольского патриархата. Это выразительно свидетельствует, что в сознании как «народа божьего», так и церковной иерархии той и другой юрисдикции жило чувство единства христианского мира. На пороге второго тысячелетия нет еще Церкви некатолической, т. е. не вселенской, и неправоверной, т. е. неправославной.

В ответ на расхожие, но весьма далекие от историзма споры о том, как и каким прилагательным следует обозначить христианство Владимира, стоит подчеркнуть, что он был попросту христианином, принадлежавшим вселенской и православной Церкви. Он был также членом и покровителем христианской общины, которая окормлялась епископом града Константиана. Потому-то и Ольга, и Владимир, хотя и принесли святой Крест именно из Царьграда как нового Иерусалима, были свободны от предубеждений более позднего времени. Крещенная в «Новом Риме» Ольга могла просить Оттона I прислать епископа и священников для своего народа; равным образом Владимир, оказывая гостеприимство Бруно, видел в нем, как и в греческих и в собственных архиереях, благодатного духовного отца, пастыря народа Божьего, учителя и наставника в делах веры. Сам Бруно, тесно общавшийся с греческим монашеством в Италии, ревностно отмечал свою подчиненность престолу апостола Петра. Неисключительная индивидуальность епископа-миссионера отодвигала обрядовые различия на задний план и подчеркивала вселенский характер его миссии.²⁴

²² Обращенной в христианство была, разумеется, печенежская знать, согласно исповедуемому в то время (также и Бруно) мнению, что в распространении христианства решающее значение имеет евангелизация общественных верхов.

²³ Со времен Н. М. Карамзина принято считать, что этим сыном был Святополк. Последующие события 1014—1019 годов хорошо обосновывают это мнение.

²⁴ Для изучения жизни и деятельности Бруно основными остаются труды Х. Фойгт (1907) и Р. Венкуса (1956). Ср. *Свердлов. Источники...* С. 45—47, 52—56.

Есть в описании Бруно драматическая сцена прощания с Владимиром. Покоря раннехристианской простотой и величием, она раскрывает и личность киевского властителя.

Подъехав к мощному валу на рубеже Киевского государства, все всадники спешили. Началась литургическая церемония: провожаемые и провожающие, погруженные в размышления о последнем пути Христа, в безмолвном шествии пересекли границу христианского мира — и реальную, и символическую. Бруно, неся на плечах крест Христов — символ страстей Господних, вышел вместе с сопровождающими за ворота пограничного вала. За ним последовал Владимир в окружении знати. Обе группы остановились на соседних пригорках, возвышавшихся над бескрайней степью.

Неся крест, Бруно не только подражал Христу, но и воплощал в глазах присутствующих евангельские слова Иисуса ученикам своим: «Последуй за Мною, взяв крест» (Марка, X, 21; ср. Матфея, X, 38; XVI, 24; Марка, VIII, 34; Луки, IX, 23).

Раздалось антифонное пение. Бруно запел стих из Евангелия от Иоанна (XXI, 15 и след.): «Petre, amas me? pasce oves meas». Ему вторил антифонно хор: «Petre, amas me? pasce oves meas», «Петре, любиши ли мя? Паси агнцы моя». Стих за стихом канонарх и хор продолжали литургическое песнопение.²⁵ Латинские и славянские слова, переплетаясь в торжественном пении,²⁶ идеально соответствовали миссии, направлявшейся в пределы неверных, и объединяли молящихся общим языком веры, опасения, сомнений и надежды.

Выбор именно этих евангельских строк был глубоко продуманным. Ведь у Тивериадского моря Господь не только трижды спросил Петра, любит ли он Его, не только поручил ему паству, но и предрек апостолу мученическую кончину. Отправляющийся к печенегам Бруно проводит сознательную параллель с «Господином своим святейшим Петром».²⁷ Смиренная готовность Бруно принять крестную смерть не могла не вызвать у участников этой религиозной мистерии глубоких переживаний, которые должны были оставить след в их духовной жизни и в их христианском мировоззрении. Владимир, его бояре и дружина знали печенегов и, как «люди меча», предельно ясно понимали, что Бруно скорее всего идет на верную смерть. И одновременно несомый им крест, орудие мучения, для них как христиан был символом жизни и воскресения. Тут рождалась надежда, пусть слабая, колеблемая тревогой, рождалось упование на благополучный исход.

²⁵ *Responsorium* в письме Бруно, т. е. литургическое «ответное пение», мы передаем при помощи родственного понятия *антифон*, дабы приблизить читателя к пониманию происходящего. В отличие от *антифона*, петого попеременно двумя хорами, *респосорий* напоминает служебный канон в том смысле, что (литургисающий) священнослужитель запевает фразу за фразой песнопения (из псалмов либо других книг Св. Писания) и каждая из них пропеваается затем однажды либо многожды всеми участвующими верующими. В нашем случае в ответ на запев Бруно вторили его спутники и Владимир с дружиной.

²⁶ Среди спутников Бруно (числом около 20-ти) были несомненно и славяне, но нельзя исключить, что все перепевали по-гречески, тем более в богослужении в Киеве в ту раннюю пору присутствовал (а быть может, и доминировал) греческий язык.

²⁷ Смысл выбора Бруно — именно в следовании апостолу Петру, а не в том (как предполагали), чтобы еще раз подчеркнуть свою субординацию Риму. Следует тут же отметить, что в византийско-славянской религиозности почитание корифея апостолов было широко распространено. См.: *Meendorff J. St. Peter in Byzantine Theology // The Primacy of Peter in the Orthodox Church. London, 1963. P. 7—29; Falkenhausen V. v. San Piero nella religiosita bizantina // Settimane di Studio Medioevo. T. XXXIV. V. 2. Spoleto, 1988. P. 627—658.*

В содружестве антифонно поющих мы выделяем и голос сомнения, который исходил из глубокого беспокойства за жизнь святого мужа, но также и голос смирения: величие властителя покорялось христианскому «Боже, да будет воля Твоя». И именно этот голос в хоре паствы приоткрывает завесу над человеческой мерой веры Владимира, мерой, которую столь трудно отыскать в словословиях и похвалах какому бы то ни было христианскому властителю.

В. В. КОЖИНОВ

ДВУЕДИННЫЙ СВЕТ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРЕПОДОБНЫХ
ИОСИФЕ ВОЛОЦКОМ И НИЛЕ СОРСКОМ

Предлагаемое сочинение имеет свою долгую предысторию. Полвека с лишним назад — еще до рокового сорок первого года, когда Иосифов Волоколамский монастырь претерпел тяжкие разрушения, — перед глазами предстал этот поистине небесный град, глядящийся в воды запруженной при преподобном речки Струги, и как бы вошел в живущее в воображении едва ли не каждого русского человека видение святого Китежа...

По прошествии немалых лет на книжных прилавках появился основательный труд одного из виднейших тогдашних историков А. А. Зимина,¹ начавшего изучение Иосифова Волоколамского монастыря и деяний его создателя еще в 1940-х годах под руководством М. Н. Тихомирова. А. А. Зимин впервые открыл или хотя бы уточнил целый ряд существенных исторических фактов, и, несмотря на столь характерные для книг того времени дикие подчас идеологические догмы и шоры, перед внимательными читателями являлась громадность, мощь, многосторонность подвига святого. Становилось ясно, какая веками продолжавшая свое действие духовная воля воплотилась в истинно богатырском облике основанного им монастыря, — облике, вполне постигаемом даже и ныне, хотя обитель все еще нуждается в капитальной реставрации, — начиная с восстановления взорванной в 1941 году семидесятипятиметровой колокольни.

...В Нило-Сорскую пустынь судьба впервые привела намного позже, в 1970-х годах. Приплыв из Вологды через Кубенское озеро — мимо скорбных и все же светящихся руин уничтоженного в 1930-х годах Спасо-Каменного монастыря — к пристани города Кириллова, мы располагали всего несколькими часами стоянки теплохода, и тут выяснилось, что никакого транспорта до текущей в восемнадцати километрах отсюда малой реки с двайным прозванием Сора-Сорка не имеется.

А между тем соприкосновение с точкой Земли, где возникло это словно пронизанное святостью имя — «Нил Сорский», было *главной* целью предпринятого тогда путешествия...

Пришлось обратиться к местному начальству и, как оказалось, «решить проблему» мог только «первый» в городке человек, который, к нашей удаче, знал — или, может быть, сделал вид, что знает, — мои литературные опыты и выразил готовность помочь. Но, осведомясь о месте, куда нужно доставить путешественников, он с удивлением спросил: «Так ведь там же у нас только дурдом?»

¹ Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977. (Об Иосифо-Волоколамском монастыре).

Что тут следовало сказать? Для большей понятности ответ был таков: «Представьте себе, пятьсот лет назад там постоянно жил один из членов тогдашнего... Политбюро». И это нелепое и, не исключено, в чем-то кощунственное «разъяснение» подействовало: вскоре милицейский газик (ничего иного не нашлось) уже мчал нас по давно затравяневшей лесной дороге.

...На арке ворот, ведущих в обветшалый монастырек, действительно красовалась надпись «Психоневрологический диспансер», и идти туда не захотелось; к тому же было хорошо известно, что эти — пусть и скромные — каменные стены никак не соответствовали духу Нилова скита и появились здесь только в XIX веке (согласно преданию, когда Иван Грозный решил воздвигнуть здесь каменный храм, преподобный явился ему во сне и запретил строительство). Мы предпочли просто помолчать в первозданной тишине этой в самом деле *пустыни* безмолвия, постоять на берегу проточного пруда, выкопанного первоначально самим преподобным.

А между тем из монастырских ворот появился человек с ведром в руке. Он шел и смотрел на нас, но явно *сквозь* нас. И мелькнула мысль: некогда здесь обитали люди не от мира сего, и ныне — так же, хотя те были выше сего мира, а нынешние, вероятно, ниже... Что-то таилось в этой смутно осознаваемой перекличке. А водонос, по-прежнему глядя в ничто, наполнил ведро и пошел обратно.

Тогда и мы, повинувшись какому-то зову, опустили на колена и ладонями черпнули воду из Нилова пруда. И глоток ее вызвал не испытанный дотоле трепет — будто и впрямь соприкоснулись мы с излученной здесь когда-то и уже неиссякаемой духовной энергией, которая в те времена без труда (и без всяких «средств информации») достигала расположенных за полтыщи верст отсюда Москвы и Новгорода, — о чем свидетельствуют тогдашние события...

Значение преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского в истории Русской Церкви и в истории Руси в ее целом поистине неопределимо. И это значение более или менее общепризнано. Почти в каждом научном и публицистическом сочинении, касающемся переломной и, безусловно, великой эпохи конца XV — начала XVI веков, с необходимостью заходит речь об этих деятелях Церкви.

Но — прискорбное «но»! — едва ли не преобладают или даже господствуют неверные, нередко грубо искажающие реальность представления о двух этих подвижниках, притом представления о преподобном Иосифе Волоцком имеют чаще всего «очерняющий», или даже заведомо клеветнический характер.

Удивляться вообще-то нечему — достаточно вспомнить, что еще совсем недавно господствовало также восходящее к «либеральной традиции» XIX века стремление внедрить в души ложный «зловещий» образ *Достоевского*. Правда, это было легче преодолеть, ибо творения Достоевского гораздо более доступны, и сам он отделен от нас не столь долгим временем. Сквозь полутысячелетие разглядеть истину несравненно труднее.

В глубине сознания или, вернее, в своего рода полусознанной *исторической памяти* (которая в той или иной степени присутствует в каждом человеке) преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский издавна представляли для меня как идущие по своим особым путям, но идущие все же к единой цели, — ни в коей мере не «отрицая», а дополняя, обогащая друг друга. Однако к концу 1970-х годов встала задача *доказать* это, и пришлось обратиться к длительному и сложному изучению источников и историографии; некоторые результаты этого изучения и излагаются далее.

* * *

На состоявшейся семь лет назад Международной церковной научной конференции «Богословие и духовность» митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим совершенно справедливо сказал: «С середины прошлого века и до наших дней преподобным Иосифу Волоцкому и Нилу Сорскому посвящено очень много работ. К сожалению, в большинстве из них... доминирует тенденциозная традиция либеральной историографии прошлого века, приверженцы которой настойчиво пытались представить преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского вождями двух противоборствующих направлений... Наступила пора демифологизировать схему либеральной историографии, почти заслонившую от нас живые лики святых».²

Это, повторяю, совершенно справедливые суждения, и стоит только оговорить, что в ряде новейших исторических трудов, созданных в 1950—1980-х годах, все же проступают (хотя такое утверждение может показаться неоправданным и противоречит «общепринятому» мнению) «живые лики святых», и проступают они даже не потому, что работы историков, о которых идет речь, лишены «тенденциозности» (это не так!), но потому, что в них в той или иной мере выразилось стремление досконально изучить *реальные* события и взаимоотношения далеких времен.

Это относится и к работам уже упомянутого А. А. Зимина, и — правда, в различной степени — к книгам и статьям таких исследователей, как Ю. В. Анхимюк, Ю. К. Бегунов, Н. К. Голейзовский, Р. П. Дмитриева, Н. А. Казакова, В. М. Кириллин, Я. С. Лурье, А. И. Плигузов, Г. В. Попов, Г. М. Прохоров, Н. В. Сеницына, Р. Г. Скрынников (в дальнейшем многие из этих работ будут цитироваться).

Даже в тех случаях, когда «тенденциозность» вполне очевидна, объективно воссозданные *исторические факты* в сущности опровергают ее, делают ее бессильной. И, как ни странно такое суждение на первый взгляд, иные сочинения *эмигрантских* авторов, писавших о русской Церкви, с этой точки зрения сильно уступают работам, изданным в СССР. Например, в 1949 году в Париже, — а в 1993 году в Москве, — появилась книга эмигранта Петра Иванова (1876—1956) с многозначительным заглавием «Тайна святых. Введение в Апокалипсис», где речь шла и о преподобных Иосифе и Ниле. Анонимное предисловие к ее московскому изданию начинается такой фразой: «Перед нами удивительная, уникальная книга». И книга в самом деле удивительна и уникальна с той точки зрения, что в ней донельзя искажены многие исторические факты, и в результате преподобный Иосиф Волоцкий объявлен ни много ни мало «лжесвятым», который-де сумел «провести свои антихристовы идеи внутрь церкви Христовой».³

Кстати сказать, автор предисловия, по-видимому, понимал, что не так уж все ладно в представляемой им книге, и сразу вслед за цитированной фразой счел необходимым отметить: «Это не значит, что нужно соглашаться со всем, что в ней (книге. — В. К.) написано. Мы встречаем утверждения, по меньшей мере, сомнительные». Но дело здесь даже не в «утверждениях», а в незнании или же извращении исторической реальности. И нельзя не видеть, что ряд работ, изданных в СССР, отличается в лучшую сторону

² Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». М., 1989. С. 75.

³ Иванов П. Тайна святых. Введение в Апокалипсис. М., 1993. С. 510, 512.

от подобных — принадлежащих, увы, вроде бы правверно христианским авторам — сочинений.

Характерно, что в своем фундаментальном труде «Очерки по истории Русской Церкви» (Париж, 1959) существенно отличающийся от многих своих собратьев эмигрант А. В. Карташев с сочувствием ссылался на ряд работ, созданных, по его выражению, «в подсоветской науке, чуждой старым предубеждениям» и основывающейся на «документальности»;⁴ — в частности, имелись в виду работы о преподобном Иосифе Волоцком. Правда, тут точнее было бы сказать не столько о «чуждости» этой самой «подсоветской науки» прежним «предубеждениям», сколько о настойчивом стремлении новейших историков России иметь дело с достоверными документами, а не с разного рода субъективными домыслами.

Но обратимся непосредственно к историческим фактам, относящимся к личностям и деяниям преподобных Иосифа и Нила. Начать уместно с того, что в новейших работах неоспоримо установлено: *никаких* хоть сколько-нибудь *достоверных* сведений о «противоборстве» Иосифа Волоцкого и Нила Сорского не существует, их попросту *нет*. Верно, что пути святых были различны; однако самостоятельность пути отнюдь не обязательно подразумевает борьбу, враждебность или хотя бы отчужденность. Между тем широко известный эмигрант (в молодости бывший активным членом РСДРП) Георгий Федотов уверенно писал в своей популярной ныне книге: «Суровый к еретикам, Иосиф проявлял суровость и к другим своим врагам. В их числе... преподобный Нил Сорский... В борьбе с Нилом Сорским... Иосиф разрушал традиции преподобного Сергия».⁵ Вообще, как ни удивительно, были и есть авторы, которые с прямо-таки патологической жадой стремятся истолковать самобытность как своего рода обязательный повод для противостояния. Так, например, несмотря на то, что именно Пушкин впервые с невиданной щедростью опубликовал в своем журнале «Современник» два с половиной десятка стихотворений очень мало кому известного тогда Тютчева, а последний воспел Пушкина как «первую любовь» России, с давних пор и до сего дня пропагандируется не имеющая никаких фактических оснований версия, согласно которой эти великие поэты были чуть ли не врагами.⁶

Прежде чем обсуждать вопрос о своеобразии путей преподобных Иосифа и Нила необходимо точно и подробно выяснить, *как и почему* сложился «миф» об их «противоборстве», ибо без этого выяснения едва ли возможно действительно очистить «живые лики святых» от заслоняющего их лживого тумана.

В исторической действительности имело место определенное противоборство *направлений*, известных сегодня под названием «иосифлянство» и «нестяжательство» (хотя и здесь, как мы еще увидим, дело обстояло не столь уж просто, и граница между иосифлянами и нестяжателями далеко не всегда может быть четко проведена). Но это противоборство, начавшееся, как сказано, уже *после* кончины преподобного Нила Сорского (7 мая 1508), было неправомерно, без каких-либо фактических доказательств, перенесено на взаимоотношения самих преподобных.

С особенной очевидностью и резкостью эта «операция» выразилась в прямой *подмене* взаимоотношений преподобных совершенно иным «сюжетом» — взаимоотношениями преподобного Иосифа Волоцкого и «князя-

⁴ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. 1. С. 415.

⁵ Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 184.

⁶ См. об этом главу «Тютчев и Пушкин» в кн.: Кожин В. Тютчев. М., 1994.

инока» Василия Ивановича Патрикеева-Вассиана, которые *начались*, как неоспоримо показывают факты, только *после* 1508 года.

Первое упоминание о князе-иноке Вассиане у Иосифа Волоцкого относится ко времени не ранее 1511 года, а, с другой стороны, современник свидетельствовал, что сам «князь-инок» начал публично заявлять о себе лишь после Ниловой кончины: «Как не стало старца Нила, и ученик его князь Вассиан Косой, княж Иванов сын Юрьевича, и нача сей князь вельми побарати по своем старце Ниле».⁷ Кроме всего прочего, нельзя не признать, что вообще чрезвычайно неправдоподобна версия, согласно которой князь-инок еще до 1509 года, т. е. находясь на положении ссыльного, сочинял и распространял свои достаточно острые послания и «слова».

В либеральной публицистике, начиная с середины прошлого столетия, фигура «князя-инока» (словосочетание звучит весьма романтично!) по существу почти целиком *заслонила* живой лик преподобного Нила Сорского, которому были без всяких оснований приписаны стремления, высказывания и даже поступки *Вассиана Патрикеева* (в этом соединении монашеского имени и мирского прозванья опять-таки заключена формула «инок-князь»). Поэтому необходимо пристально взглянуть в эту фигуру.

* * *

Князь Василий Иванович Патрикеев, родившийся, по-видимому, около 1470 года, был, без сомнения, умнейший и наделенный многими дарованиями человек, однако сближать его хоть в каком-либо смысле с преподобным Нилом Сорским едва ли правомерно. Он был сыном князя Ивана Юрьевича Патрикеева, являвшего собой *первое* по значению (после, разумеется, великого князя Ивана III) лицо в русском государстве конца XV века (к тому же он был крупнейшим землевладельцем). Карьера Ивана Патрикеева опиралась, во-первых, на предельно высокородное происхождение — его отец был правнуком самого Гедимины, к тому же по линии *старшего* сына последнего, Наримонта; с другой стороны, мать его была сестрой отца Ивана III, Василия II Темного, и он, таким образом, приходился первому Царю всея Руси двоюродным братом. Сын Ивана Патрикеева, князь Василий, с юных лет состоял при отце, а в 1490-х годах уже сам нередко играл руководящую роль в воинских, посольских, судебных делах и, надо думать, был уверен, что унаследует отцовское место в государстве.

Однако в 1499 году князей Патрикеевых постигло жестокое крушение: они, вместе с зятем (мужем дочери) Ивана Юрьевича князем Семеном Ряполовским, были приговорены к смертной казни, и лишь заступничество тогдашнего митрополита Симона спасло их от злой кончины (Ряполовский же был казнен...). Патрикеевых «в железзах» постригли в монахи, и Василий под именем инока Вассиана оказался в Кирилло-Белозерском монастыре — по существу в заточении.

Причины краха Патрикеевых не выяснены до конца. Одни историки полагают, что они сделали ставку на внука Ивана III Дмитрия (сына его рано, в 1490 году, умершего старшего сына Ивана и Елены Волошанки), между тем как сам великий князь неожиданно решил все же наследовать власть своему второму сыну (от Софии Палеолог) Василию; другие — что Патрикеевы в качестве дипломатов совершили некое предательство, поступившись интересами Руси ради родины своих предков Литвы. По всей вероятности, и в том, и в другом объяснении есть своя доля истины. Но

⁷ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 367.

особенно основательное понимание причин острого конфликта Патрикеевых с Иваном III наметил еще В. О. Ключевский,⁸ а в наше время развил Р. Г. Скрынников: «После покорения Новгорода (т. е. после 1478 года. — В. К.) казна стала обладательницей огромных богатств... Следуя традиции, дума поначалу распределила конфискованные в Новгороде земли среди знати... Крупные владения достались двоюродному брату Ивана III боярину князю И. Ю. Патрикееву. Обширные земли получил зять Патрикеева С. И. Ряполовский» (оба они играли руководящую роль в покорении Новгорода). Однако позднее, в 1490-х годах, продолжает Р. Г. Скрынников, «власти приступили к организации поместной системы землевладения. Почти все бояре (Бельский, Патрикеевы, Ряполовский и др.) утратили новгородские владения».⁹

И именно эта ситуация легла в основу конфликта князей с Иваном III, а также в конечном счете определила позднейшую борьбу князя В. И. Патрикеева (уже в качестве «старца Вассиана») с монастырским землевладением. Как говорит в другой своей работе Р. Г. Скрынников, «Вассиан Патрикеев, в недавнем прошлом крупнейший землевладелец России, стал самым беспощадным критиком положения дел в монастырских селах»,¹⁰ — то есть князя лишили его громадных земель, и он стал бороться против крупных землевладений Церкви...

Все эти — может быть, кажущиеся уводящими в сторону — факты необходимо знать для того, чтобы ясно увидеть глубочайшие различия (и даже несовместимость!) между князем-иноком и якобы близким ему предподобным Нилом Сорским.

В возрасте примерно тридцати лет, на взлете блистательной карьеры, князь Василий Патрикеев вдруг лишен всего и заточен в монастырь. Но, придя в себя, он, в сущности, начал свою новую, *иную* карьеру, в которой опирался на авторитет уже имевшего высшее признание святого старца Нила. Ему удалось завязать взаимоотношения с «безмолвствующим» в своем скиту старцем (в частности, получить от него послание), по-видимому потому, что в 1501 или 1502 году в Кирилло-Белозерском монастыре принял пострижение находившийся уже в преклонных летах (в 1503 году он, по всей вероятности, скончался) государев дьяк Андрей Федорович Майков — старший брат Нила Сорского (который в юности был вместе с ним на государственной службе). Майков не раз участвовал в посольствах, возглавлявшихся отцом и сыном Патрикеевыми и, надо думать, помог князю-иноку войти в доверие к своему уже обретенному высокому прославлению брату. Объявив себя учеником и последователем преподобного, князь-инок устроил себе скит неподалеку от Нилова.

Однако Василий Патрикеев был, без сомнения, *мнимым* учеником скитского старца, — об этом совершенно ясно говорит все его позднейшее жизненное поведение. Ведь вскоре же после кончины преподобного, в 1509 году, он бросает свой скит и добивается «перевода» в Москву, в Симонов монастырь, — эту, по сути дела, *придворную* обитель, — где он сумел вступить в самую тесную связь с Василием III и заняться активной «большой» политикой. И теперь, как свидетельствовал современник, «ядаше же мних Васьян приносимое ему брашно от трапезы великого князя».¹¹ Все это абсолютно не соответствовало заветам Нила Сорского

⁸ См.: Ключевский В. О. Сочинения. М., 1957. Т. 2. С. 284—285.

⁹ Скрынников Р. Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 72.

¹⁰ Скрынников Р. Г. Государство и Церковь на Руси XIV—XVI вв. Новосибирск, 1991. С. 188.

¹¹ Послания Иосифа Волоцкого. С. 279.

своим ученикам... Речь, разумеется, не о том, чтобы вообще «осудить» князя-инока за его образ жизни после кончины Нила Сорского, но только о том, что при таком образе жизни он не имел оснований называть себя (как он постоянно делал) последователем преподобного.

Впрочем, еще и в Белозерском крае князь-инок Вассиан занимался деятельностью, чуждой истинным ученикам преподобного. Он сумел объединить вокруг себя в своего рода партию немалое количество местных людей Церкви, которых, по-видимому, очаровывали и знатность этого потомка Гедимины и недавнего верховного вельможи, и — одновременно — статус ученика святого старца Нила. Так, нельзя усомниться в том, что Вассиан заручился всемерной поддержкой влиятельного старца Кирилло-Белозерского монастыря Варлаама, который в 1506 году был призван в Москву, где стал архимандритом Симонова монастыря, куда явно не без рекомендаций Варлаама переселился и князь-инок, — впрочем, теперь уже «князь-старец». А в 1511 году Варлаам был возведен в сан митрополита — вероятно не без помощи самого Вассиана, быстро ставшего любимцем Василия III.

В Москве — в частности, перед Василием III — Вассиан предстал как негласный вождь целого направления церковных людей, которых публицисты XIX века называли «нестяжателями»; современники же употребляли названия «кирилловские старцы» или — шире — «заволжские старцы». Одно из первых «нестяжательских» сочинений, связанное так или иначе с Вассианом и направленное против преподобного Иосифа Волоцкого, было озаглавлено именно как манифест целого направления: «Ответ кирилловских старцев».

До недавнего времени считалось, что этот «ответ» был написан будто бы еще при жизни преподобного Нила Сорского, но ныне А. И. Плигузов и Ю. В. Анхимюк показали, что в действительности «Ответ» появился не ранее 1510-х годов.¹² Направление, возглавляемое Вассианом, было в то время в высшей степени угодно Василию III. Н. А. Казакова, много лет посвятившая изучению личности и сочинений Вассиана, писала, опираясь на специальные исследования С. М. Каштанова, что «правительство Василия III повело наступление на вотчинные права монастырей», и «Василий III нашел в Вассиане умного и деятельного сторонника политики ограничения феодальных прав церкви».¹³

Это означает, что Вассиан превратил глубокое духовное учение о «нестяжании», которое исповедовал преподобный Нил Сорский, в чисто политическую программу и даже в козырную карту в своей собственной борьбе за власть. В известном своем труде «Пути русского богословия» Г. В. Флоровский писал, что Вассиан и его сторонники «оказались запутаны и в политическую борьбу, и даже в политическую интригу»;¹⁴ однако про самого Вассиана правильно будет сказать, что он по своей собственной воле «запутал» себя в эту борьбу и интригу, — и добился на своем новом пути очень многого. Вместе с тем его успехи не имели, конечно же, никакого отношения к подлинному наследию Нила Сорского, хотя Вассиан постоянно взывал к имени преподобного. Н. А. Казакова, склонная к высокой оценке князя-инока, все же не могла не сделать следующий

¹² Анхимюк Ю. В. Слово на «Списание Иосифа» — памятник раннего нестяжательства // Записки отдела рукописей. М., 1990. Вып. 49. С. 129; здесь же ссылки на работы А. И. Плигузова.

¹³ Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 104, 106.

¹⁴ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 21.

вывод: «В творчестве Вассиана вопрос о духовной жизни инока, о его внутреннем самоусовершенствовании (а это составляло основу учения преподобного Нила Сорского. — В. К.) по существу не занимает *никакого* места». В другой работе Н. А. Казакова отмечает, что «между Нилом Сорским и Вассианом Патрикеевым как писателями трудно найти что-либо общее». И действительно, даже сама идея «нестыжательства» у Вассиана не имела *ровно ничего общего* с заветами преподобного Нила Сорского. Вассиан кичливо писал в своем сочинении «Прение с Иосифом Волоцким»: «Сие, Иосифе, на мя не лжеши, что аз великому князю у монастырей села велю отымати и у мирских церквей». Н. А. Казакова заметила по этому поводу: «Очевидно, Вассиан убедился в том, что церковники не расстанутся добровольно со своими землями и... взгляды Вассиана приобрели законченный и радикальный характер»,¹⁵ т. е., в отличие от преподобного Нила Сорского (но — якобы — «развивая» его заветы), он выдвинул требование («веление») насильственного отъятия земель у Церкви. Однако для преподобного Нила Сорского добровольный отказ Церкви от владения селами являл собой выражение высокого духовного совершенствования церковных людей; о *насильственном* же отъятии сел он и не помышлял, ибо никакого совершенствования при этом и не могло произойти — скорее, или даже наверняка, наоборот...

И тем не менее преподаватель истории религии в Московской духовной академии в 1993 году без каких-либо оговорок «констатирует»: «...заволжский старец Вассиан (в миру — князь Василий Патрикеев), ближайший ученик преподобного Нила Сорского...».¹⁶ Руководствуясь этим заведомо несостоятельным представлением, те или иные действия и слова Вассиана совершенно неправомерно приписывают преподобному Нилу; тезис же о его «противоборстве» с преподобным Иосифом в сущности *целиком и полностью* исходит из поступков и высказываний князя-инока или, точнее, князя-старца.

Князь Василий Патрикеев в обличье «старца Вассиана» явно сумел надолго завоевать себе положение первого (или, по крайней мере, одного из самых первых) лица в государстве. Василий III, называвший своего любимца «старец Васьян княж Иванов» (то есть объединяя два «достоинства»), говорил о нем, — ни много ни мало! — что он «подпор державе моей... и наставник ми».¹⁷

Власть «старца» в 1510—1520-х годах была поистине безграничной. Знаменитый придворный книгописец Михаил Медоварцев рассказывал позднее: «...блужся есми... преслушати князя Васьяна старца, занеже был великой и временной человек у государя великого князя, и так и государя великого князя не блужся, как его блужся и слушал».¹⁸

Еще бы не блюсти! Это ведь только в XIX веке был сконструирован образ Вассиана — «либерала» и «гуманиста». Когда из Заволжья до Василия III дошла «грамота», в которой сообщалось, что среди тамошних церковных людей — сторонников Вассиана — завелась ересь, князь-старец настоял на допросе доставившего грамоту священника Серапиона: «И поп сказал так, как в грамоте писано. И старец Васьян князь попа просил на пытку, и попа пытали, и ногу изломали, и поп и умер, а не заговорил...»¹⁹

¹⁵ Казакова Н. А. 1) Цит. соч. С. 152; 2) Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 117, 279; 3) Очерки по истории русской общественной мысли. С. 132.

¹⁶ Зубов А. Пути России // Континент. 1993. № 75. С. 133.

¹⁷ Послания Иосифа Волоцкого. С. 279.

¹⁸ Судные списки Максима Грека и Исаака Собака. М., 1971. С. 106.

¹⁹ Послания Иосифа Волоцкого. С. 368.

Апологеты князя-старца стараются умалчивать о подобных его поступках; так, об этом предании священника жестоким мукам, окончившимся смертью, — причем молчание на пытке явно свидетельствовало, что священник говорил правду, — Н. А. Казакова в своей весьма подробной биографии Вассиана даже и не упоминает...

Нельзя не сказать и о том, что «либерал» Вассиан, прежде чем он начал распространять свои яростные сочинения против преподобного Иосифа, добился от Василия III *запрещения* преподобному отвечать письменно и даже устно на все хулы и обвинения князя-старца! И преподобный Иосиф тщетно просил близкого ему царедворца В. И. Челяднина «печаловаться» Василию III, дабы «ослободить противу его (Вассиана. — В. К.) речей говорить и писати».²⁰ Впрочем, и многие позднейшие «либералы» — вплоть до наших дней — понимали *свободу* (*liberte*) как только исключительно свободу для самих себя и с этой точки зрения нередко превосходили самых нетерпимых деспотов...

Все это ясно показывает, что Вассиана недопустимо считать действительным учеником и последователем Нила Сорского, и тем более недопустимо судить о святом старце на основе поступков, стремлений и высказываний Вассиана, — в частности, приписывать преподобному Нилу ту борьбу с преподобным Иосифом, которую на самом деле развязал и вел Вассиан.

* * *

В связи с вышеизложенным целесообразно обратиться к той трактовке событий, которая представлена в ряде работ Я. С. Лурье. В отличие от преобладающего большинства историков, он отдает все свои симпатии тогдашним *еретикам* — «жидовствующим» (прежде всего посольскому дьяку Ф. В. Курицыну), рассматривая их в качестве выразителей «светлого ренессансного начала», противостоявших «мрачному» русскому средневековью. О ереси и борьбе с ней у нас еще будет идти речь; сейчас же затронем только вопрос об отношении преподобного Нила Сорского к еретикам.

Одним из первых Я. С. Лурье с полной убедительностью показал, что это отношение по существу *ничем не отличалось* от отношения к еретикам Иосифа Волоцкого. В новейшей своей книге (посвященной, в основном, еретикам Ф. В. Курицыну, который высоко превозносится) Я. С. Лурье, исходя из действительных фактов, пишет, что «Нил Сорский еще в Кирилловом монастыре (Т. е. до создания своего скита. — В. К.) выступал против „растленных разумом“ вольнодумцев и чтения „небожественных писаний“» и что очень широко распространенное мнение об его «терпимости» к еретикам — выражение созданной историками (и в наибольшей мере, публицистами) XIX века «своеобразной легенды, чрезвычайно стойкой, но совершенно ни на чем не основанной... не известно ни одного случая, когда бы Нил выступал против наказания еретиков».²¹

Кто-либо может предположить, что эти высказывания Я. С. Лурье обусловлены стремлением, так сказать, «дискредитировать» с либеральной точки зрения не только Иосифа Волоцкого, но и Нила Сорского.

Однако и современный исследователь совершенно иного направления, Г. М. Прохоров, подводя в написанной им «энциклопедической» статье

²⁰ Там же. С. 228.

²¹ Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Книгописец Ефросин. Дьяк Федор Курицын. Л., 1988. С. 116, 117.

итоги своего многолетнего — одновременно и подлинно глубокого, и предельно тщательного — изучения наследия преподобного Нила Сорского, перечислил целый ряд неоспоримых доказательств «положительного отношения Нила Сорского к *литературной* борьбе Иосифа Волоцкого с еретиками».²² Необходимо, правда, учитывать, что многозначительное выделение слова «литературной» едва ли уместно: ведь, если исходить из всех известных нам фактов, и Иосиф Волоцкий вел именно и только литературную борьбу с еретиками: никаким иным «оружием», кроме письменного и устного слова, он не пользовался. Это совершенно ясно, в частности, из подробнейшего исследования деятельности преподобного Иосифа в объемистой книге Я. С. Лурье,²³ который — что в данном случае весьма важно — относится к преподобному с очевидным и даже крайним недоброжелательством, но все же в основном следует реальным фактам.

Вместе с тем, нельзя не сказать, что в последней книге Я. С. Лурье, где доказывается *единство* преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского с точки зрения отношения к ереси, намечена, с другой стороны, определенная «перекличка» в этом плане между еретиком Федором Курицыным (кумиром Я. С. Лурье) и князем-старцем Вассианом.

Я. С. Лурье утверждает, что Вассиан-де категорически выступал против казней еретиков и что, по мнению князя-старца, «даже нераскаившихся еретиков не надо казнить». При этом-де «смелый и красноречивый человек, Вассиан высказывал свои мысли великому князю прямо и открыто... позволил себе оспаривать важнейшие приказы государя (арест негодных людей в нарушение данной клятвы, насильственное пострижение в монахи надоевшей супруги)».²⁴ Так же «смело», мол, высказывался Вассиан и против казней еретиков.

Приходится сказать, что суждение Я. С. Лурье о протестах Вассиана против клятвопреступного ареста в 1523 году новгород-северского князя Василия Шемячича (которому Василий III перед этим дал скрепленную своей подписью охранную грамоту) и против заточения в 1525 году первой жены Василия III в монастырь прямо-таки изумляет. Ведь Н. А. Казакова еще в 1960 году с полной убедительностью показала, что этих протестов *не было*²⁵ (хотя, вполне вероятно, Вассиан — как и почти все деятели Церкви, в том числе и *иосифляне*, — был недоволен или даже возмущен указанными поступками Василия III). Не исключено, впрочем, что к 1988 году Я. С. Лурье просто забыл об исследовании Н. А. Казаковой и повторил давние *легенды* апологетов Вассиана.

Но в самое последнее время — уже после выхода цитированной книги Я. С. Лурье — молодой исследователь Ю. В. Анхимюк неоспоримо показал, что и представление о Вассиане как принципиальном *противнике казней еретиков* не соответствует действительности.

Верно, что в *ранних* сочинениях, написанных Вассианом или хотя бы при его деятельном участии, — «Ответе кирилловских старцев» и «Слове ответном» — казни еретиков осуждаются. Однако в написанных несколько позже «Слове о еретиках» и «Прении с Иосифом» Вассиан не только недвусмысленно выступает *за казни* еретиков, но даже дает им солидное

²² Прохоров Г. М. Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 138.

²³ Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 532.

²⁴ Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. С. 140, 141.

²⁵ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 65—72.

обоснование, ссылаясь на исторические примеры — казни еретиков христианскими, главным образом, византийскими императорами. И наиболее выразителен тот факт, что Вассиан явно взял эти самые примеры из сочинений преподобного Иосифа Волоцкого! Ю. В. Анхимюк сопоставляет Вассианово «Слово о еретиках» и созданное ранее 13-е Слово из «Провсвятителя» Иосифа Волоцкого и фиксирует прямые текстуальные совпадения!

«Итак, — не без огорчения резюмирует настроенный высоко ценить князя-старца Ю. В. Анхимюк, — если в отношении к проблеме монастырского землевладения Вассиан проделал путь от сравнительно ортодоксальных взглядов его учителя Нила Сорского (Выше говорилось о том, что на деле «взгляды» преподобного Нила и Вассиана на проблему землевладения были несовместимыми. — В. К.) ко все более радикальной программе, то его позиция в вопросе о наказаниях еретиков менялась в обратном направлении: от неприятия казней любого еретика или согрешающего к признанию их допустимости».²⁶ Впрочем, слово «допустимость» явно неточно: Вассиан ведь недвусмысленно говорил в своем позднем сочинении о еретиках: «казнити царем и князем их подобает»²⁷ — то есть *следует* (а не «допустимо»).

Ю. В. Анхимюк поясняет здесь же, что Вассиан шел к «сближению с позицией иосифлян. Нужно было и оправдать вел. кн. Василия III, в свое время казнившего еретиков». И Вассиан сделал «уступки (скорее всего вынужденные)... иосифлянской верхушке Московской митрополии».²⁸

Таким образом, Вассиан, как оказывается, не считался с иосифлянами в вопросах монастырского землевладения, идя «ко все более радикальной программе», но «сближался» с ними в вопросе о казни еретиков, — хотя, между прочим, никакой острой борьбы с еретиками тогда, уже после кончины преподобного Иосифа, и не было!

Как же это понять? Ответ может быть только один: «позиции» Вассиана диктовались прежде всего стремлением угодить Василию III. В последние годы жизни преподобного Иосифа Волоцкого Василий III, как явствует из целого ряда бесспорных фактов, относился к нему враждебно или хотя бы с резким недовольством, — достаточно вспомнить о запрещении полемизировать с Вассианом! Поэтому великий князь не возражал, когда Вассиан обвинил преподобного в нетерпимости по отношению к еретикам. Но это обвинение нужно было и Вассиану, и Василию III именно и только как способ дискредитации Иосифа Волоцкого в глазах всегда склонных к всепрощению русских людей; после же кончины преподобного Василий III не желал осуждения казни еретиков, распоряжение о которой он сам и отдал. И Вассиан стал теперь писать, что царям и князьям «подобает» казнить еретиков...

Словом, Вассиан (пока Василий III против этого не возражал) использовал тему казней исключительно в качестве оружия борьбы с преподобным Иосифом. Я. С. Лурье убедительно сформулировал (хотя он в целом весьма сочувственно воспринимает Вассиана): «Опытный политик и талантливый полемист, „старец Вассиан“ видел в споре о наказаниях еретиков прежде всего прекрасное средство для уязвления своих противников — иосифлян... Poleмика против иосифлян была для Вассиана чисто тактическим

²⁶ Анхимюк Ю. В. Указ. соч. С. 137.

²⁷ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 273.

²⁸ Анхимюк Ю. В. Указ. соч. С. 137, 138.

приемом».²⁹ (Вернее, впрочем, было бы сказать, не «против иосифлян», а против самого преподобного Иосифа прежде всего и преимущественно.)

Все это приводит к естественному выводу: Вассиан был, выражаясь современным языком, *беспринципным* идеологом и деятелем. Целый ряд разнообразных фактов убеждает, что этот приговор не является напраслиной. Так, непримиримо воюя с преподобным Иосифом, Вассиан в течение долгого времени вполне мирно уживался с заведомым *иосифлянином* митрополитом (с 1522 года) Даниилом, — уживался, очевидно, именно потому, что тот являлся митрополитом, и с ним было опасно ссориться, а также и потому, что и сам Даниил (в отличие от преподобного Иосифа) не столь уж настаивал на «принципах». До нас дошел текст Василия III (1523 года): «А коли есми сию запись писал, и тогда был у отца нашего Даниила, митрополита всея Руси, у сей записи старец Васьян, княж Иванов».³⁰ В продолжение почти десятилетия Вассиан без каких-либо заметных стычек в сущности делил с Даниилом высшую (после, конечно, великого князя) власть.

Когда, например, в 1526 году архиепископ Ростовский Кирилл, занимавший *третью* ступень в официальной церковной иерархии (вслед за митрополитом и архиепископом Новгородским) осмелился в чем-то притеснить тех заволжских иноков, которые были сторонниками Вассиана, последний добился от Василия III специальной грамоты о *неподсудности* этих иноков архиепископу!³¹

Можно бы привести и другие подобные факты. Вместе с тем, Даниила, конечно же, раздражало наличие рядом с ним своего рода второго митрополита, и в конце концов он сумел — в 1531 году — устроить суд над Вассианом, по приговору которого тот был сослан в Иосифов Волоколамский монастырь. Но это явно был исход борьбы за власть, за влияние на великого князя, а не столкновения принципиально различных убеждений.

Кстати сказать, один из типичных способов «очернения» преподобного Иосифа Волоцкого — возложение на него ответственности за неблагоприятные поступки Даниила (совершенные уже после кончины преподобного), которого объявляют его главным и верным последователем. Так, в упомянутой выше книге эмигранта П. Иванова «Тайна святых» в целях дискредитации преподобного перечисляются грехи Даниила — этого, как там сказано: «преемника и лучшего ученика Иосифа Волоцкого».³² Перед нами яркий образчик невежества (или же фальсификаторства), ибо в предсмертном Иосифовом послании Василию III о том, «коим старцем приказати пригоже монастырь», названы *десять* имен монахов, достойных, по мнению преподобного, возглавить монастырь, однако имени Даниила среди этих десяти нет!³³ Василий III, о чем уже сказано, враждебно или по меньшей мере с явным недовольством относился тогда к преподобному, и вопреки Иосифовой воле игуменом после него стал Даниил. В написанном Саввой Черным через тридцать с лишним лет после кончины преподобного житии рассказано, что Даниила избирали сами старцы монастыря — без

²⁹ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 219. Здесь и далее курсив мой. — В. К.

³⁰ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950. С. 415.

³¹ Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли. С. 119.

³² Иванов П. Указ. соч. С. 514.

³³ Послания Иосифа Волоцкого. С. 239—240.

какого-либо давления со стороны Василия III.³⁴ Но это умалчивание преследовало цель не бросить тень на великого князя, и весьма примечательно, что даже и в этом рассказе избрание Даниила совершается без волеизъявления преподобного Иосифа, который только якобы соглашается со старцами. А через семь лет Василий III настоял, чтобы Даниил стал митрополитом.

Словом, склонный к безнравственным компромиссам Даниил (у которого, впрочем, были и немалые заслуги) являл собой, строго говоря, *мнимого* ученика преподобного Иосифа, как и Вассиан — преподобного Нила.

* * *

Естественно может возникнуть вопрос: почему же все-таки Вассиан, этот явно не желавший рисковать ради принципов карьерой человек, столь долго ладивший с *иосифлянином* Даниилом, тем не менее с такой яростью обрушивался на самого преподобного Иосифа?

Прежде всего следует иметь в виду, что Иосиф Волоцкий, в отличие от того же Даниила, не был склонен к каким-либо компромиссам, и Вассиан отнюдь не мог рассчитывать на продиктованное осторожной тактикой признание преподобным своей неожиданной верховной роли при Василии III. А между тем именно в то время, когда Вассиан сумел вернуться в Москву и начал завоевывать высшее положение при великом князе, имело место сближение (правда, кратковременное) преподобного с Василием III, который, в частности, поначалу целиком поддержал Иосифа Волоцкого в его прискорбном — до сих пор не очень ясном³⁵ — конфликте с архиепископом Новгородским святителем Серапионом. С другой стороны, преподобный Иосиф Волоцкий обладал тогда уже самым высоким признанием в церковных кругах, включая и митрополита Симона (чем, в частности, объяснялась и краткая благосклонность к нему Василия III) и в случае его противодействия Вассиан, вероятно, не мог бы обрести то положение чуть ли не второго митрополита, которое он вскоре и завоевал.

И только-только укрепившись в Москве, Вассиан тут же начал свою кампанию против преподобного. Как доказывал А. А. Зимин и вслед за ним Я. С. Лурье, первая его акция в этой борьбе заключалась в том, чтобы побудить Василия III отказаться от поддержки Иосифа в его тяжбе с Серапионом и принять сторону последнего.³⁶ Уже в 1511 году цель была достигнута: Василий III в сущности совершенно неожиданно приказал преподобному Иосифу Волоцкому виниться перед лишенным своего сана

³⁴ Житие преподобного Иосифа Волоколамского. Сост. Саввою, еп. Крутицким. М., 1865. С. 11.

³⁵ Поскольку вообще принято «обличать» преподобного Иосифа, в историографии господствует мнение о его полнейшей неправоте в конфликте со святителем Серапионом. Между тем проблема достаточно сложна. В начале 1507 года, в обстановке тяжелых притеснений и насилий, чинимых волоколамским князем Феодором, преподобный Иосиф перевел свой монастырь под патронат Василия III. При этом он нарушил церковный канон, так как должен был прежде получить разрешение архиепископа Новгородского Серапиона. Позже преподобный отправил своего доверенного старца в Новгород за разрешением, но из-за «морowego поветрия» старец прибыл туда с большим опозданием, и оскорбленный архиепископ не принял посланца, а затем, весной 1509 года, по наущению волоколамского князя отлучил от Церкви преподобного Иосифа и его монастырь. Мера эта явно была чрезмерно суровой, и святителя Серапиона сместили с его поста. Решить со всей определенностью вопрос «кто виноват?» не представляется возможным. История эта особенно прискорбна потому, что преподобный Иосиф и святитель Серапион были безусловными единомышленниками.

³⁶ Зимин А. А. Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 127—133.

святителем Серапионом, — чего преподобный, считая себя правым, не сделал и тем самым, очевидно, окончательно испортил отношения с великим князем.

Здесь нельзя не отметить, что по своим убеждениям святитель Серапион был самым последовательным *иосифлянином* (в некоторых отношениях он «превосходил» в этом даже и самого преподобного Иосифа Волоцкого!), и прискорбный разрыв между преподобным и святителем отнюдь не означал противостояния их *убеждений*. Поэтому горячая защита святителя Серапиона со стороны Вассиана предстает как еще одно выражение его «беспринципности»: для борьбы с преподобным Иосифом любые средства и союзники хороши!

Нельзя не признать, что в этой борьбе Вассиан был весьма находчив и хитроумен. Так, в своем «Прении с Иосифом Волоцким» (написанном уже после кончины преподобного) он утверждал свое мнимое «единство» с преподобным Нилом Сорским не столько от себя лично, сколько *устами своего усопшего противника*. Он «заставил» преподобного Иосифа «обличать» преподобного Нила и себя, Вассиана, совместно, заодно:

«*Иосиф*. О еже како Нил и его ученик Вассиан похулиша... в Русской земли чудотворцев...

Вассиан. Сие, Иосифе, лжеши на мя и на моего старца Нила...

Иосиф. О еже како Нил и ученик его Вассиан глаголют и пишут...»³⁷

В упомянутой выше новейшей работе Ю. В. Анхимюка (который, кстати, относится к Вассиану весьма сочувственно) доказано (с опорой на предшествующий анализ А. И. Плигузова), что в Вассиановых сочинениях «высказывания» преподобного Иосифа отнюдь не представляли собою действительные цитаты; мнимое цитирование это, пишет Ю. В. Анхимюк, только «литературный прием» и даже, как далее определяет сам Ю. В. Анхимюк, «подложность»,³⁸ что, надо прямо сказать, гораздо более верно характеризует полемику Вассиана, нежели слово «прием».

Приписывание Иосифу Волоцкому обвинений в адрес Нила Сорского нужно было Вассиану для компрометации преподобного, который будто бы злобно обличал всеми чтимого святого старца. О действительном же отношении Иосифа к Нилу ясно говорят хотя бы следующие факты.

Во-первых, преподобный Иосиф написал часть своего «Просветителя» на основе одного из сочинений Нила Сорского;³⁹ далее, как недавно точно установлено, в библиотеке Иосифова Волоколамского монастыря сочинений Нила Сорского хранилось *не намного меньше*, чем сочинений самого Иосифа Волоцкого;⁴⁰ наконец, ближайшие ученики преподобного Иосифа, Нил Полев и Дионисий Звенигородский в 1500-х годах отправились к преподобному Нилу Сорскому, создали поблизости свои скиты, долго пребывали здесь и, возвратившись (уже после кончины преподобного Нила) к преподобному Иосифу, Нил Полев привез с собой целый ряд рукописей Нила Сорского.⁴¹

Нельзя не сказать и о том, что, кроме заведомо *подложных* «сведений» Вассиана, мы располагаем известиями о всего лишь *одном* случае спора между преподобными Иосифом и Нилом — об их противоречивших друг

³⁷ Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 280.

³⁸ Анхимюк Ю. В. Указ. соч. С. 121.

³⁹ Прохоров Г. М. Нил Сорский. С. 139.

⁴⁰ Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991 (по указателям).

⁴¹ Прохоров Г. М. Нил (в миру Николай Васильевич Полев) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 129—131.

другу выступлениях на церковном соборе 1503 года. Но даже и эти сведения не могут быть признаны вполне достоверными. Они содержатся в *позднейших*, отдаленных от времени собора несколькими десятилетиями источниках. Так, в известном «Письме о нелюбках», относящемся к 1530 или даже 1540-м годам, сообщалось, что Нил Сорский, прибывший на собор 1503 года вместе со своим учителем, Паисием Ярославовым, выступил с решительным протестом против монастырских сел, а затем его резко оспорил в своем выступлении Иосиф Волоцкий.⁴²

Недостоверность этого сообщения проявляется уже в том, что Паисий, как точно установлено, скончался до собора. Далее, согласно более раннему и потому более достоверному источнику, «Слово иному», преподобный Нил не держал речь на соборе (такая речь, кстати сказать, явно не соответствовала самому стилю его поведения), а только высказал свое мнение в беседе с Иваном III: «Приходит же к великому князю и Нил, чернец з Белаозера, высокий житием словый сый, и Денис, чернец Каменский, и глаголют великому князю: „Не достоит чернцем сел имети“».⁴³

Открывший и опубликовавший «Слово иное» Ю. К. Бегунов писал, что в этом раннем, близком к самому событию источнике «ничего не говорится ни о полемике между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким, ни о выступлении последнего. Согласно „Слову иному“, основные споры на соборных заседаниях развертываются не между „нестяжателями“ и „иосифлянами“, а между великим князем Иваном III и соборным большинством во главе с митрополитом Симоном... Против предложения о секуляризации решительно выступило большинство присутствовавшего на соборе духовенства. Автор „Слова иного“ на первом месте называет Серапиона, игумена Троице-Сергиева монастыря (В будущем оказавшегося в распри с преподобным Иосифом. — В. К.) ...особенно подчеркивает значительную роль игумена Серапиона в деле сплочения соборного большинства против секуляризаторских намерений великого князя... Вскоре и архиепископ Новгородский Геннадий (Второе после митрополита лицо в церковной иерархии. — В. К.) начал говорить „противу великого князя“ о церковных землях по наущению митрополита Симона. Речь Геннадия была решительно остановлена Иваном III»⁴⁴ — то есть особенно ему досадила, и не прошло и года, как святитель Геннадий был отстранен от своего поста и, по убеждению А. А. Зимина, известное «обвинение Геннадия в „мздоимании“ лишь предлог, чтобы с ним расправиться».⁴⁵ В упомянутом выше позднейшем «Письме о нелюбках» дана совершенно неправдоподобная картина собора 1503 года (хотя целый ряд авторов использует ее и поныне как достоверную). Согласно «Письму», не Иван III, а Нил Сорский требует отъятия монастырских сел, и с другой стороны, возражает на это не сонм иерархов во главе с митрополитом, а один только волоколамский игумен.

Выше уже шла речь о том, что преподобный Нил Сорский никак не мог предлагать программу отъятия монастырских сел. Р. Г. Скрынников недавно с полным основанием писал (допуская, правда, что Нил Сорский вместе с Дионисием Каменским действительно держали речь на соборе, хотя и это маловероятно): «Нил и Дионисий отнюдь не предлагали

⁴² Послания Иосифа Волоцкого. С. 367.

⁴³ Бегунов Ю. К. «Слово иное» — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением Церкви // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 351.

⁴⁴ Там же. С. 355, 356, 360.

⁴⁵ Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 201.

насильственно изымать вотчины у монастырей. Они ставили вопрос : моральной плоскости: достойно или недостойно для иноков владеть вотчинами... и никогда не выступали в пользу секуляризации — насильственного вторжения государства в сферу имущественных прав церкви. Речь Нила клонилась к тому, чтобы убедить монахов добровольно отказаться от „сел“... Только на этом пути христианского самоотречения иноки и могли спасти себя». ⁴⁶

Последняя формулировка, впрочем, едва ли точна. В глазах преподобного Нила полное «нестяжательство» иноков (то есть отказ не только от *личной* собственности — что было обязательным и с точки зрения преподобного Иосифа, — но и от «коллективной» собственности монастыря : целом) являло, так сказать, *наилучшее*, по убеждению Нила Сорского, условие истинного пути. Но в то же время преподобный Нил не считал, что нельзя «спасаться» в стенах таких богатых монастырей, как Троице-Сергиев, Соловецкий и, конечно, Иосифов Волоколамский. Мнение, согласно которому преподобный Нил вообще «противостоял» монастырям, нелепо уже хотя бы потому, что, как пишет наиболее основательный исследователь его пути Г. М. Прохоров, Нил Сорский «ограничил прием в скит требованием, чтобы человек предварительно прошел выучку : общежительном монастыре (в ските никого не постригали)». Сам этот порядок неоспоримо свидетельствует, что преподобный Нил отнюдь не «отрицал» иной путь; он полагал только, что избранный им путь — наиболее плодотворный (а такая убежденность естественна для любого самобытного деятеля). И «вообще, — заключает Г. М. Прохоров, — путь борьбы за исправление пороков окружающего общества, даже общества монашеского, был чужд Нилу Сорскому», — хотя, конечно, он придерживался мнения, что в условиях монастыря, ведущего большое хозяйство (как те же Троице-Сергиев, Иосифов Волоколамский, Соловецкий), жизнь оказывается «рассеивающей внимание и рождающей страсти». ⁴⁷

Но отсюда не возникал и не мог возникнуть тот острый конфликт, который пытались и пытаются выискать во взаимоотношениях Нила Сорского и Иосифа Волоцкого. Поэтому крайне сомнительна версия о резком столкновении преподобных на соборе 1503 года.

Что же касается характерного для позднейших источников превращения всего этого собора в спор между Нилом Сорским и Иосифом Волоцким, оно, без сомнения, было обусловлено совершившимся к тому времени наивысшим признанием преподобных («такие светила», — сказано о них в том же «Письме о нелюбках»), личности которых как бы затмевали все остальное.

Не исключено, что преподобные присутствовали на соборе и, может быть, сказали свое слово (правда, часть историков, как и А. А. Зимин, сильно сомневаются даже в том, что Иосиф Волоцкий держал речь, ⁴⁸ а «Слово иное» сообщает только о *беседе* Нила Сорского с Иваном III, причем, последний, возможно, использовал затем высказывания преподобного о нежелательности монастырских сел в своих чуждых преподобному — секуляризаторских интересах).

Однако при всех возможных оговорках у нас нет сколько-нибудь серьезных оснований полагать, что на соборе 1503 года имела место «борьба» преподобных Нила и Иосифа. Версия об их столкновении, изло-

⁴⁶ Скрынников Р. Г. Государство и Церковь на Руси. С. 171, 172.

⁴⁷ Прохоров Г. М. Нил Сорский. С. 135, 136.

⁴⁸ См.: Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 205, 207, 208.

женная в «Письме о нелюбках», родилась, скорее всего, под воздействием «подложных» псевдоцитат в широко распространяемых сочинениях Вассиана (преподобный Иосиф сообщал, что Вассиан «рассылает... послания»):⁴⁹ ведь *весь* дальнейший (после сообщения о соборе 1503 года) рассказ этого «Письма» говорит о споре Иосифа Волоцкого уже не с Нилом Сорским, а с Вассианом. И представление о том, что первоначально конфликт, обрисованный в «Письме», представлял собой столкновение между преподобными Иосифом и Нилом, было, скорее всего, внушено автору «Письма» сочинениями Вассиана.

* * *

Обратимся теперь к наиболее «острой» стороне вопроса о преподобных Иосифе и Ниле — их отношении к ереси жидовствующих. Ересь, как известно, была обнаружена в 1487 году архиепископом Новгородским святителем Геннадием. После достаточно длительного изучения ереси, в конце 1488 или в начале 1489 года, он отправляет послание своему единомышленнику, жившему вблизи Нилова скита в Ферапонтовом монастыре Иоасафу (до 1488 года — архиепископу Ростовскому и Ярославскому) с просьбой привлечь к расследованию ереси Паисия Ярославова и Нила Сорского. Либеральные публицисты XIX века, воспользовавшись скудостью сведений о преподобном Ниле (в частности, отсутствием известий о *прямом* его отклике на послание святителя Геннадия), утверждали, что он-де отказался от какого-либо участия в борьбе с ересью. Эта выдуманная версия постоянно повторяется до сих пор.

Между тем еще в 1950-х годах Я. С. Лурье, который не склонен «идеализировать» (с либеральной точки зрения) не только преподобного Иосифа, но и любых правочерных деятелей Церкви, показал, что имеющиеся в распоряжении историков достоверные сведения об *участии* преподобного Нила в борьбе с ересью весьма и весьма значительны: I) Святитель Геннадий предлагал в своем послании снабдить Нила Сорского необходимыми для его задачи книгами, и книги вскоре начали отправляться из Новгорода; II) В своем «Предании», составленном, по всей вероятности, в то же время, преподобный Нил недвусмысленно написал: «...еретическая учения и предания вся проклинаю яз и сущи со мною»;⁵⁰ III) В 1490 году преподобный Нил вместе с Паисием Ярославовым участвует в противоеретическом соборе в Москве, и нет ровно никаких оснований полагать, что он оспаривал решения собора; IV) Преподобный Нил сам написал определенную часть «Просветителя» (т. е. «Сказания о новоявившейся ереси»), основным автором которого был преподобный Иосиф Волоцкий.⁵¹ К этому надо добавить, что, как установлено позднее Г. М. Прохоровым, преподобный Нил *собственноручно переписал* около половины глав («слов») «Сказания о новоявившейся ереси».⁵² Кстати сказать, Я. С. Лурье комментировал — и вполне обоснованно — открытие Г. М. Прохорова так: «...Нил Сорский в начале XVI века никак писцом не был. Готовность Нила взяться за перо, чтобы изготовить парадный список „Просветителя“, свидетельствует о том, что книга эта была ему *близка и дорога*».⁵³

⁴⁹ Послания Иосифа Волоцкого. С. 228.

⁵⁰ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения. С. 128—129, 208.

⁵¹ Там же. С. 129.

⁵² Прохоров Г. М. Нил Сорский. С. 138.

⁵³ Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. С. 118.

Итак, едва ли возможно отрицать прямое участие преподобного Нила в борьбе с ересью, хотя, конечно, его роль была менее значительной, чем святителя Геннадия и преподобного Иосифа, которого, как и Нила Сорского, призвал к этой борьбе архиепископ Новгородский (в «Житии Иосифа Волоцкого», написанном Саввой Черным, сообщено: «И возвестиша архиепископ сие зло игумену Иосифу и просит помощи...»)⁵⁴.

Правда, даже и признавая сам факт участия преподобного Нила в борьбе с ересью, нередко при этом категорически утверждают, что-де Нил Сорский был принципиальным противником казни еретиков. Между тем преподобный, как уже сказано, переписывал Иосифов «Просветитель», где достаточно ясно выражена мысль об уместности или даже необходимости казни еретиков, и к тому же начал это переписывание, вероятней всего, уже после казней (ибо текст, который Нил Сорский переписывал, был готов в целом лишь незадолго до осудившего еретиков Собора 1504 года).

Поэтому те современные авторы, которые отрицательно или даже крайне отрицательно относятся к преподобному Иосифу прежде всего (а подчас и только) потому, что он был сторонником казни еретиков, должны, будучи последовательными, относиться так же и к преподобному Нилу...

Для того чтобы прийти к истинному пониманию сути дела, необходимо четко уяснить себе само явление *казни еретиков*, т. е. предание смерти людей, которые не совершили *преступлений* в точном, собственном смысле этого слова и были лишены жизни за выражаемые ими враждебные духовным устоям существующего общества идеи и за неприемлемое для этих устоев поведение (что было присуще и еретикам на Руси конца XV века, кощунственно искажавшим церковные обряды).

Ясно, что в *современном* мире казнь еретиков (как и вообще любых «инакомыслящих») воспринимается в качестве заведомо недопустимого и дикого, всецело бесчеловечного акта, который сам предстает теперь как тяжкое *преступление*. Но нельзя не учитывать, что в свое время еретики были в глазах борющихся с ними людей прямыми, реальными воплощениями *сатанинского* начала, откровенными врагами самого Бога (именно в силу представления об их одержимости дьяволом еретиков считали нужным *сжигать* на кострах, ибо иные способы убийства как бы не могли уничтожить поселившееся в еретиках сатанинское начало).

Тем не менее очень многие люди никак не склонны с этим считаться и не могут хоть в какой-то мере «оправдать» те столь далекие от нашего времени казни, хоть в каком-либо смысле «примириться» с ними. Более того, с этими казнями не могло примириться и множество вполне правоверных *современников* — людей начала XVI века! Преподобный Иосиф Волоцкий свидетельствовал об отношении к еретикам после их осуждения (он называет здесь еретиков «*отступниками*», т. е. отступившими от Христа): «...ныне, егда осудиша их на смерть, то христиане православнии скорбят и тужат, и помощи руку подают, и глаголют, яко подобает сих сподобити милости».⁵⁵

Именно в отказе от *милости* обвиняют сегодня, — как и полтысячелетия назад, — преподобного Иосифа Волоцкого. Но совершенно необходимо *осознать* (хотя такое осознание очень редко имеет место), что в этом обвинении отражаются особенные, специфические *русские* чувство и воля (или, поль-

⁵⁴ Житие преподобного Иосифа Волоцкого. С. 12.

⁵⁵ Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1903. С. 533.

зуюсь модным словечком, «менталитет»), почти не присущие, например, людям Западной Европы.

Обратимся хотя бы к фигуре одного из величайших «учителей» (это его высокий титул) католической церкви — Фомы Аквинского (1225—1274). Он начал свою деятельность вскоре после возникновения в 1235 году инквизиции («Святой инквизиции»), стал высшим авторитетом монашеского ордена доминиканцев, взявшего инквизиционное дело в свои руки, и в главном своем труде «Сумма теологии» дал хитроумное и весьма «убеждающее» обоснование абсолютной *необходимости* казни еретиков: «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков... Ибо, как говорит св. Иероним, гниющие члены должны быть отсечены, а паршивая овца удалена из стада, чтобы весь дом, все тело и все стадо не подвергались заразе, порче, загниванию и гибели. Арий был в Александрии лишь искрой. Однако, не потушенная сразу, эта искра подожгла весь мир».⁵⁶

Фома Аквинский имел в виду, что один из известнейших в истории Церкви еретиков, Арий, был на Первом Вселенском соборе 325 года осужден не на казнь, а на изгнание и впоследствии сумел привлечь к себе множество сторонников, в результате чего арианская ересь (кстати сказать, в ряде моментов близкая той ереси, с которой боролся преподобный Иосиф Волоцкий) широко распространилась и просуществовала более трех столетий.

Руководствуясь «концепцией» Фомы Аквинского, святая инквизиция с XIII по XIX век отправила на костер *десятки тысяч* еретиков (последние инквизиторские казни состоялись в 1826! году, но, конечно, подавляющее большинство еретиков было казнено в более ранние времена); одна только испанская инквизиция сожгла, согласно наиболее достоверным подсчетам, 28 540 еретиков.⁵⁷ И тем не менее святой Фома Аквинский всегда был и остается объектом всеобщего и безусловного поклонения; ему вообще не предъявляются обвинения, подобные тем, которые и в прошлом, и теперь обращают (нередко с крайней резкостью) к имени преподобного Иосифа Волоцкого, который — как и Фома Аквинский — дал обоснование казни еретиков.

И выходит, что 9 казненных на Руси в 1504 году еретиков⁵⁸ как бы гораздо тяжелее на чаше нравственных весов, нежели десятки тысяч казненных по «благословению» Фомы Аквинского.

Речь идет отнюдь не о предложении отказаться от непререкаемого *русского* неприятия казни еретиков вообще; это и невозможно, и совершенно нежелательно, ибо перед нами по-своему истинно прекрасное национальное качество. Речь совсем о другом — об объективном *осознании* самого этого качества, осознании, которое даст возможность понять, что казни еретиков — это одно из проявлений трагического *несовершенства мира в его целом* (к тому же выразившееся на Руси XVI века в неизмеримо

⁵⁶ Цит. по: Богош Ю. Фома Аквинский. М., 1975. С. 45, 46.

⁵⁷ Григулевич И. Р. История инквизиции. М., 1970. С. 271.

⁵⁸ Достоверны сведения именно о девяти казненных. Ю. В. Анхимюк сослался на одну из поздних — XVI века — летописей, где указано иное количество — 27 казненных, но здесь скорее речь идет об осужденных за ересь вообще (см.: Анхимюк Ю. В. Указ. соч. С. 121).

меньших масштабах, чем в тогдашней Западной Европе), а не порождение «злой» воли русской Церкви или отдельных ее деятелей.

Нельзя не учитывать, в частности, и тот давно установленный факт, что в самом своем решении призвать к казни еретиков святитель Геннадий, первым начавший борьбу с ересью, опирался на известия о «деятельности» испанской инквизиции и, по всей вероятности, без такой опоры казни еретиков на Руси вообще не состоялись бы...

Для того, чтобы полнее уяснить сам феномен русского сознания, о котором идет речь, целесообразно напомнить о том, как это сознание превратило в будто бы совершенно уникального, не имеющего себе равных в мире тирана и палача Ивана IV Грозного (притом, превратило в глазах не только России, но и Запада!), между тем как английские, испанские и французские короли того же XVI века отправили на казнь в сто раз больше людей, чем наш грозный царь!⁵⁹

* * *

Теперь необходимо хотя бы кратко сказать о самой ереси, с которой боролись преподобные Иосиф и Нил. Это достаточно сложное явление, и характеризовать его здесь во всех его аспектах невозможно. К тому же существует ряд работ, в которых более или менее верно и полно охарактеризована эта ересь. Здесь следует назвать содержательный раздел «Ересь жидовствующих» в трактате А. В. Карташева и замечательное — пусть и в некоторых моментах спорное — исследование Г. М. Прохорова;⁶⁰ в последние годы появилось несколько уточняющих те или иные стороны проблемы статей.⁶¹

Нельзя не отметить, что еще не так давно авторы «либерального» толка, как правило, стремились «оправдать» или даже возвеличить (как Я. С. Лурье) еретиков. Но сегодня положение явно изменилось. Так, уже упомянутый «либеральный» публицист Андрей Зубов говорит на страницах «московского» (также «либерального») «Континента», что ересь жидовствующих даже «затруднительно» называть «ересью»: «Здесь не столько инакомыслие в сфере христианской веры, сколько полное ее отвержение, неприятие Нового Завета, непризнание Иисуса Мессией, убеждение, что единственно авторитетен Ветхий Завет. Иудаизм, смешанный с астрологией и обрывками проникших из ренессансных обществ Запада натурфилософских учений...» и т. п. И далее А. Зубов сообщает, что ересь «поразила... высшее белое духовенство крупнейших городов Русского царства, монашество, светскую интеллигенцию и придворные сферы, вплоть до самого великого князя и его ближайших сродников».⁶²

Но, констатируя это, А. Зубов — как, впрочем, и большинство других авторов, — явно не отдает себе полного отчета в том, о чем он, собственно, сообщает. Ведь дело с очевидностью шло к тому, что православная вера, уже 500 лет определявшая судьбу Руси, могла превратиться по сути дела

⁵⁹ См. об этом: Кожин В. Судьба России. Вчера, сегодня, завтра. М., 1990. С. 50—54, 196—200.

⁶⁰ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. С. 489—505; Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 329—369.

⁶¹ См., например: Туриков А. А., Чернецов А. В. 1) Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. 1985. Т. 60. С. 260—344; 2) К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI—XVI века. М., 1989. Сб. 1. С. 407—429; Джитриев М. В. Православие и реформация. М., 1990. С. 48—52, 63—64 (здесь широко привлечена зарубежная литература по этой проблеме).

⁶² Зубов А. Пути России. С. 132.

в «ересь»(!), от которой отказались и великий князь со своим ближайшим окружением, и наиболее влиятельные церковные иерархи.

Недостаточно обращается внимания на тот факт, что заведомой еретичкой или, вернее, *отступницей* от Православия была Елена Волошанка — жена (с января 1482 года) старшего сына великого князя, наследника престола Ивана Молодого и мать родившегося в конце 1482 года Дмитрия, который после кончины (в 1495 году) его отца был провозглашен наследником престола. Если бы Иван III не переменял своего решения, после его смерти (в 1505 году) на русский престол взошел бы воспитанный Еленой Дмитрий... К этому следует добавить, что в юные годы Елены ее отец, молдавский господарь Стефан Великий был в близких отношениях с основоположником ереси «князем Таманским» Схарией⁶³ (позднее они, правда, резко рассорились) и даже собирался сделать его одним из своих вельмож, предоставив ему во владение «замок».⁶⁴ Этот факт почему-то не привлек внимания исследователей, а между тем нельзя исключить, что Елена Волошанка стала непосредственной «ученицей» Схарии еще при дворе своего отца на рубеже 1470—1480-х годов. Более широко известно другое обстоятельство: литовский князь Михаил Олькович, в свите которого Схария прибыл со своей «еретической миссией» в Новгород, был родным братом матери Елены, Евдокии (обручившейся со Стефаном Великим). Словом, настойчивые приглашения, которые Иван III с 1483 года обращал к Схарии (тот, правда, так и не решился приехать в Москву), возможно, были инспирированы Еленой. В последний раз Иван III распорядился о приглашении в Москву Схарии в 1500 году,⁶⁵ а Елена Волошанка была отправлена в заточение в 1502 году. Нельзя не упомянуть и о том, что в 1483—1484 годах (в Молдавии или в Крыму) с «основоположником» Схарией, по-видимому, встречался во время своих посольских путешествий и еретик Федор Курицын, который в течение двадцати лет возглавлял все великокняжеское и думское делопроизводство.⁶⁶

Но вернемся к самому феномену ереси. А. Зубов полагает, что ее и нельзя назвать ересью, ибо она означала полное отступление от христианства. Не будем забывать, что преподобный Иосиф в *поздних* своих сочинениях говорит не столько об «еретиках», сколько об «отступниках». Но слово «ересь» в своем прямом значении дезориентирует и в другом чрезвычайно существенном отношении. Ведь те ереси, с которыми боролась инквизиция в Западной Европе, захватывали обычно только те или иные отдельные слои населения, а на Руси рубежа XV—XVI веков дело шло о еретическом захвате высшей государственной власти и верхов Церкви... Еретики как таковых было, очевидно, не столь уж много, но они находились на самых вершинах государственной и даже церковной иерархии, и их воздействие проявлялось в тогдашней русской жизни в целом, — о чем свидетельствовал преподобный Иосиф: «...ныне и в домах, и на путех, и на тържищих иноци и мирьстии и вси сомнятся, вси о вере пытаются... Се уже прииде отступление» — отступление от Христа...⁶⁷

⁶³ Я. С. Лурье пытался представить Схарию некой вымышленной фигурой, но А. А. Зимин, опираясь, в частности, на исследование Г. М. Прохорова, убедительно опроверг эту тенденциозную версию (см.: *Зимин А. А. Россия на рубеже XV—XVI столетий. С. 82—83, 286—287*).

⁶⁴ См.: Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., 1910. Т. 6. С. 215.

⁶⁵ *Лавров Л. И.* К истории русско-кавказских отношений XV в. // Учен. зап. Адигейского науч.-исслед. ин-та языка, литературы и истории. Майкоп, 1957. С. 25—26.

⁶⁶ См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. С. 493—494.

⁶⁷ Послания Иосифа Волоцкого. С. 162.

Между тем большинство популярных сочинений, в которых так или иначе характеризуется эта «ересь», внушает абсолютно ложное представление о некоем «кружке» вольнодумцев, погруженных в свои «прогрессивные» искания, — кружке, с которым, мол, так неоправданно беспощадно расправились «злые» архиепископ Геннадий и игумен Иосиф... Речь же шла о том, чтобы удержать Русь от полного слома ее полутысячелетнего бытия, — слома, который, без сомнения, привел бы к катастрофическим последствиям.

И совершенно ясно, что длившаяся более полутора десятилетий борьба преподобных Геннадия и Иосифа была и подлинно *героической*, и воистину *трагедийной* (поскольку приходилось, в сущности, бороться со своим государством и даже в определенной степени Церковью, возглавляемой склонявшимся к ереси митрополитом Зосимой, а затем митрополитом Симоном, который не обладал необходимой в тогдашних условиях волей).

Говоря об этом противостоянии государству и, конечно, его главе — великому князю, нельзя обойти еще одно «обвинение», которое постоянно предъявляют преподобному Иосифу — что он-де стремился подчинить Церковь государству и даже, мол, добился этого. Как без всяких доказательств заявлял Георгий Федотов, «осифляне... работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение... всю Русскую Церковь». ⁶⁸

Что касается самого преподобного Иосифа, то по меньшей мере странно видеть в нем ревностного слугу «самодержавия», ибо, будучи в продолжение почти 36 лет (с 1479 по 1515 год) игуменом монастыря, 29 лет из них он находился в достаточно существенном и очевидном конфликте с «самодержцами», и только семь лет — с 1502 по 1509 год — в союзе с ними. Он исповедовал убеждение, что *священство* выше *царства*, и применявшееся к нему с 1930-х годов вульгаризаторское обозначение «воинствующий церковник» все же более соответствует истине, нежели причисление его к апологетам «самодержавия». Здесь уместно еще раз сослаться на работу противника преподобного — Я. С. Лурье, который все же основательно доказывает, что действительными сторонниками *неограниченной* власти самодержца были как раз главные *враги* преподобного Иосифа — Федор Курицын и Вассиан Патрикеев, которых, по словам Я. С. Лурье, «сближало... стремление провести задуманные преобразования сверху, путем чудодейственного подчинения государственной власти своим планам». Добиться всемерного «укрепления самодержавия» — именно такова была цель «Курицына, Вассиана и других близких к власти лиц». ⁶⁹ Этим они, в частности, и «покоряли» Ивана III, а затем его сына.

Между тем преподобный Иосиф никогда не пытался добиться реальной «близости» к власти (в отличие от курицыных и патрикеевых) или хотя бы занять высокое положение в Церкви. Он все силы отдавал созиданию своего монастыря — как одного из воплощений священства на земле. Его младший брат Вассиан еще при его жизни стал архиепископом Ростовским, а два племянника — епископами, но нельзя даже представить себе стремление преподобного Иосифа подняться по ступеням церковной иерархии; в этом отношении он, несомненно, следовал завету преподобного Сергия, никогда не имевшего намерений оставить свою обитель.

⁶⁸ Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 186.

⁶⁹ Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. С. 122—128.

Мне могут, впрочем, возразить, что Георгий Федотов в цитированной фразе обвинил в «капитуляции» перед государством и самодержцами не самого преподобного, а *иосифлян*. Однако к *верным* последователям преподобного Иосифа это также неприменимо. Недоброжелатели иосифлян (в том числе и Георгий Федотов) высоко превозносят тех деятелей Церкви, которые самоотверженно воспротивились введению опричнины Иваном Грозным, но при этом, как ни нелепо, «не замечают», кто же именно выступал тогда против царя!

В 1542—1563 годах митрополитом был самый доподлинный *иосифлянин* Макарий и, как показывает в новейшей работе Р. Г. Скрынников, он многократно добивался, чтобы власть Ивана Грозного «не приводила к кровавым эксцессам». ⁷⁰ Сменивший Макария на посту митрополита близкий ему (хотя четких сведений об иосифлянстве этого митрополита не имеется) Афанасий пытался продолжить сопротивление, но он не имел авторитета своего предшественника, и через год царь учредил опричнину. Тогда Афанасий молча сложил с себя сан митрополита и удалился в монастырь.

Следующий митрополит, Герман Полев, принадлежал к знаменитой «иосифлянской» семье. И всего через два дня после своего переезда на митрополичий двор он предложил царю уничтожить опричнину и при этом «грозил страшным судом». ⁷¹ Царь отставил непримиримого иосифлянина, и 25 июля 1566 года митрополитом стал игумен Соловецкого монастыря святитель Филипп.

Георгий Федотов, написавший о нем восторженную книгу, попросту *умалчивает* о том, что святитель Филипп был, вне всякого сомнения, иосифлянином. И дело здесь не только в том, что Соловецкий монастырь являл собой одну из богатейших обителей, славившуюся своей громадной *хозяйственной* деятельностью. С конца XV века самым авторитетным лицом в монастыре был игумен, а затем «лучший старец» Досифей, избравший своим наставником святителя Геннадия Новгородского.

Вполне закономерно, что «в Соловецкой библиотеке было пять списков произведений Иосифа Волоцкого» и в том числе «единственный известный в настоящее время составленный при жизни Иосифа Волоцкого список „Просветителя“ и „Устава“, имеющий вкладную дату 1514 г. и принадлежавший известному писцу Нилу Полеву». ⁷² И, конечно же, строй и дух монастыря, в котором Филипп стал иноком, а позднее игуменом, были всецело иосифлянскими.

Святитель Филипп, став митрополитом, повел самоотверженную борьбу против злодеяний и бесчинств опричнины и самого царя. И в ноябре 1568 года он был низложен, отправлен в заточение и в следующем году убит. В защиту святителя решился выступить только его предшественник иосифлянин Герман Полев, и «через два дня после этого Герман Полев был найден мертвым у себя на московском подворье». ⁷³

Все это ясно свидетельствует о заведомой, но все же очень широко распространенной лжи об иосифлянах, которые изображаются в качестве чуть ли не «вдохновителей» опричнины (ложь эта восходит еще к князю

⁷⁰ Скрынников Р. Г. 1) Царство террора. С. 170; 2) Государство и Церковь на Руси. С. 292.

⁷¹ Федотов Г. П. Святой Филипп, митрополит Московский. М., 1991. С. 33.

⁷² Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII веков. Л., 1977. С. 131.

⁷³ Дмитриева Р. П. Герман Полев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XV—XVI в. Л., 1988. Ч. 1. С. 153.

Курбскому!). Конечно, и среди иосифлян не все были достойны своего учителя. Но верные его ученики и последователи руководились его заветом: «Аще ли же есть царь, над человеки царствуя, над собою же имат царствующа страсти и грехи... таковой царь не Божий слуга, но диаволь, не царь, но мучитель».⁷⁴ И тут же преподобный Иосиф прямо завещает своим последователям: «И вы убо такового царя как князя да не послушаеша, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью претить!»⁷⁵ (угрожает). Святитель Филипп — в чем трудно усомниться — прочитал эти слова в рукописи Соловецкой библиотеки.

* * *

Наконец, нельзя не затронуть проблему *ценности сочинений* преподобного Иосифа Волоцкого. Давно уже признана — пусть даже и не всеми — безусловная ценность сочинений преподобного Нила Сорского, о котором не так уж редко говорят как о великом и даже гениальном богослове, мыслителе, писателе. Но откровенно тенденциозное отношение к преподобному Иосифу диктует резко «критические» оценки и его воплощенного в слове наследия.

Так, в предисловиях к «Посланиям Иосифа Волоцкого», изданным в 1959 году, категорически заявлено, что «к числу выдающихся писателей своего времени (даже! — В. К.) Иосиф Волоцкий не принадлежит». Здесь же собраны высказывания различных авторов о том, что-де сочинения преподобного насквозь «компилятивны», состоят из святоотеческих «цитат» и не могут считаться плодом *самостоятельного* творчества.⁷⁶

При этом как-то ухитряются не замечать, что сочинения преподобного Нила Сорского, которые обычно оцениваются достаточно высоко, насыщены «цитатами» в значительно большей мере, чем Иосифовы! А суть дела в том, что такого рода «критики» сочинений преподобного не обладают действительным знанием и, тем более, пониманием самой природы *средневекового* искусства слова, коренным образом отличающегося от новейшей литературы. Исчерпывающе знающий предмет и наиболее глубокий исследователь культуры средневековья М. М. Бахтин писал: «Роль чужого слова, *цитаты*, явной и благоговейно подчеркнутой, полускрытой, скрытой, полусознательной, бессознательной, правильной, намеренно искаженной, ненамеренно искаженной, нарочито переосмысленной и т. д., в средневековой литературе была *грандиозной*. Границы между чужой и своей речью были *зыбки*, двусмысленны, часто намеренно извилисты и запутанны. Некоторые виды произведений строились, как *мозаики*, из чужих текстов».⁷⁷

Но такая «мозаика» вовсе не означала отсутствие или хотя бы ослабленность своего, самобытного смысла. И попытки как-то принизить за излишнюю «цитатность» сочинения преподобного Иосифа (а иногда — и преподобного Нила) свидетельствуют, таким образом, только о недостатке подлинной культуры у «критиков».

Здесь нет места доказывать, что сочинения преподобного Иосифа Волоцкого представляют собой выдающиеся творения русской мысли и слова, но не сомневаемся, что это будет в ближайшее время сделано. Сейчас В. М. Кириллин занят необходимым (и столь запоздавшим!) делом — но-

⁷⁴ Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. С. 346.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Послания Иосифа Волоцкого. С. 3, 68 и др.

⁷⁷ Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 433.

вым творческим переводом Иосифова «Просветителя» на современный язык и тщательным его комментированием. Осуществление этой задачи, без сомнения, во многом облегчит понимание и истинную оценку духовного творчества преподобного.

* * *

В заключение же целесообразно остановиться на одной из очень значительных и многое раскрывающих сторон жизни и деятельности преподобного Иосифа Волоцкого. Ныне общепризнано, что он — ближайший друг, наставник и вдохновитель гениального иконописца Дионисия и всей созданной им школы.

Дионисий был, по-видимому, ровесником преподобного Иосифа, родившегося в 1439 или 1440 году. Около 1470 года в Пафнутиев Боровский монастырь был приглашен для иконописных работ прославленный мастер Митрофан вместе с еще молодым Дионисием. Здесь Дионисий сблизился с иночествовавшим в монастыре уже в течение десятка лет преподобным Иосифом, который позднее обратит к нему свое «Послание к иконописцу». В 1480-х годах Дионисий возглавлял иконописную работу в Иосифовом Волоколамском монастыре, где он будет работать и в последний период своей жизни и деятельности — после 1503 года.

В наиболее подробном новейшем исследовании, посвященном Дионисию, которое принадлежит видному искусствоведу Г. В. Попову, есть специальный раздел «Дионисий и Иосиф Волоцкий», но, помимо того, имя преподобного присутствует на каждой второй странице этой работы.⁷⁸ При этом важно отметить, что Г. В. Попов не принадлежит к тем исследователям творчества Дионисия, которые склонны видеть своего рода основу этого творчества в «конкретной» борьбе с ересью и, следовательно, в прямом «повторении» средствами иконописи того, что говорил о ереси преподобный Иосиф Волоцкий.

Конечно, в творениях Дионисия, — особенно в его ферапонтовских фресках, — есть и непосредственные «отклики» на ересь, о чем говорят такие серьезные исследователи, как Г. Н. Бочаров и В. П. Выголов, архимандрит Макарий Веретенников, Н. К. Голейзовский, И. Е. Данилова и др. Но тем не менее Г. В. Попов, надо думать, прав, когда утверждает, что «реакция» Дионисия на ересь, «как представляется, должна быть ограничена сферой эстетической, т. е. его деятельностью художника вообще. Творчество мастера отнюдь не подходит под определение иллюстрации общественной борьбы... Ответ Дионисия на острые вопросы современности носил предельно обобщенный и идеализированный характер, что обусловило его исключительную органичность».⁷⁹

Упрощенный взгляд на искусство может квалифицировать этот «ответ Дионисия» как *уход* или хотя бы уклонение от прямой борьбы с ересью. В действительности же именно *отдельные* прямые отклики иконописца на ересь (например, указанные И. Е. Даниловой «композиции» в ферапонтовских фресках «Видение брата Леонтия» и «Видение Петра Александрийского», смысл которых «направлен против ереси»)⁸⁰ не могут и не должны быть поняты как доказательство действительно глубокого и

⁷⁸ Попов Г. В. Живопись и литература Москвы середины XV—начала XVI века. М., 1975. С. 80—83 (см. также указатель имен).

⁷⁹ Там же. С. 42.

⁸⁰ Данилова И. Е. Иконографический состав фресок Рождественской церкви Ферапонтова монастыря // Из истории русского и западноевропейского искусства: Материалы и исследования. М., 1960. С. 120.

мощного противостояния еретикам: ведь перед нами именно отдельные отклики, а весь прекрасный и богатейший мир ферапонтовских фресок в его целом оказывается как бы непричастным к этому противостоянию.

Существенно следующее суждение Г. В. Попова (к сожалению, им не развитое): «Предположение об отрицательном отношении Дионисия к *иконоборческим* тенденциям внутри еретического движения закономерно».⁸¹ Да, творчество Дионисия во всей его цельности было в сущности прямым *противостоянием* ереси, которая ведь *отрицала* иконопись — как и вообще Православие и его культуру.

И поистине замечательно, что в своем «Послании иконописцу» преподобный Иосиф Волоцкий, собственно говоря, вовсе не «призывал» Дионисия на «конкретную» борьбу с ересью: он стремился помочь ему во всей глубине понять величие его искусства — искусства, отрицаемого еретиками, которые утверждали, что поклоняться иконам — значит поклоняться бездушным «вещам».

«Пишущие же изображения святых на иконах, — возражал преподобный, — не вещь чтемь, но яко от вещнаго сего зрака възлетает ум наш и мысль к божественному желанию и любви... И сего ради ныне паче подобает поклоняться всечестной иконе человеческого телесе Бога Слова, плотию являшагося и с человеки в рукотвореных пожити благоизволившаго... не вещь чтуще, но вид и зрак красоты божественаго онога изображения».⁸²

Размышляя об этом, преподобный Иосиф непосредственно исполнял просьбу Дионисия; обращаясь к нему в начале «Послания» со словами: «възлюбленный мой брате», преподобный писал, что ты, мол, «множицею глагола ми о сем, и от многа времени требуеши от мене слышати слово, в душевную тебе поспеваючи ползу».⁸³

И это «слово» преподобного представляет собой отнюдь не предложение заняться борьбой, — борьбой, так сказать, *помимо* или *сверх* собственно художественной цели (и тем более вместо нее); напротив, искусство как таковое и есть противостояние ереси, и чем выше искусство, тем победительнее противостояние.

В связи с этим важно поразмыслить над одним тезисом цитированной работы Г. В. Попова. Он оспаривает утверждения ряда исследователей, которые доказывали, что Дионисий, много работавший в 1480-х годах в Москве, в кремлевских соборах, отправился в конце 1490-х годов в Заволжье, в затерянный в лесах Ферапонтов монастырь, из-за гонений или хотя бы помех со стороны влиятельных еретиков, сумевших настроить против иконописи и самого Ивана III, ранее высоко ценившего искусство Дионисия (о чем есть вполне достоверные сведения). В своей полемике Г. В. Попов ссылается на тот исторический факт, что в 1490-х годах в Москве «прекращаются... крупные живописные работы (комплекс кремлевских храмов конца 1470-х и 1480-х годов... расписывается уже в XVI в.). По этой причине поездка Дионисия на север где-то между 1495 и 1500 годом выглядит закономерной. Тем более, что Дионисий и его сыновья — не единственные столичные иконописцы рубежа XV—XVI вв. в Белозерском крае и его окрестностях».⁸⁴

⁸¹ Попов Г. В. Указ. соч. С. 42.

⁸² «Послание... начало художнику божественных и честных икон» Иосифа Волоцкого цит. по: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси С. 334, 335, 336.

⁸³ Там же. С. 323.

⁸⁴ Попов Г. В. Указ. соч. С. 43.

Итак, Дионисий (да и другие иконописцы) был вынужден покинуть Москву не из-за каких-либо частных отдельных гонений со стороны тех или иных лиц, но из-за *прекращения* иконописных работ вообще! Выше уже было отмечено, что слово «ересь» в применении к явлениям рубежа XV—XVI веков звучит неадекватно, ибо дело шло о надвинувшейся опасности перерождения или даже уничтожения самой православной Церкви и, соответственно, полутысячелетних духовных устоев Русского государства. И иконопись оказывалась вообще ненужной: воздвигнутые ранее московские соборы в течение долгого времени стояли с в той или иной мере *голыми* стенами... Поэтому в самом деле речь нужно вести не об отдельных фактах гонений на Дионисия, а об определенной всеобщей тенденции того времени.

Хорошо известно (об этом интересно говорит в своих работах и Г. В. Попов), что после 1502 года, когда Иван III начинает отрекаться от еретиков, Дионисий возвращается в Москву и создает свои прославленные иконы для главного на Руси *Успенского собора* — «Митрополит Петр» и «Митрополит Алексей», воплощающие торжество Православия.

Нельзя недооценивать и еще один аспект дела. Нам неизвестны какие-либо выступления Дионисия против ереси. Однако достоверно известно, что его сын и помощник Феодосий прямо и непосредственно вел борьбу с ересью, действуя рука об руку со своим духовным отцом преподобным Иосифом. Едва ли можно предполагать, что сын здесь как-то расходился с отцом; скорее уж Дионисий видел в сыне воина, вышедшего на бой и от имени отца.

Но возвратимся к преподобному Иосифу Волоцкому. Его длившееся в течение десятилетий *братство* — возлюбленное братство, как сказано им самим — с гениальным иконописцем чрезвычайно много о нем говорит. Он вдохновлял Дионисия и делился с ним своими духовными исканиями и в устном, и в письменном слове, — чего иконописец ждал и даже — как мы видели — «требовал». В своем монастыре преподобный собрал 87 икон Дионисия (и девять икон Андрея Рублева).⁸⁵

Г. В. Флоровский в своем известном трактате без обиняков утверждает, что-де «при всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре...»⁸⁶ и делает на этой основе разные горестные умозаключения... Но ведь искусство Дионисия, без сомнения, самое прекрасное и полнозвучное явление русской культуры времени Иосифа Волоцкого! Можно спорить о ценности творчества самого Иосифа Волоцкого, но о Дионисии спорить *нельзя*: высшая, непревзойденная ценность его искусства неоспоримо наглядна. Каждый, кто вообще способен воспринимать искусство, оказавшись в ферапонтовском соборе Рождества Богородицы, признает это. Г. В. Флоровский заслуживает уважения как мыслитель и исследователь, и в данном случае будем считать, что его подвела недостаточная осведомленность...

И еще одно: сам тот факт, что преподобный Иосиф был в возлюбленном братстве с Дионисием, лишнее доказательство его безусловной *правоты* в его борьбе с ересью.

В заключение решусь выдвинуть одно с давних пор волнующее меня предположение. В ряде исследований об искусстве Дионисия говорится о том, что он и его ученики вводили в свои иконы и фрески портреты знакомых им современников. Это, возможно, было нарушением канонов,

⁸⁵ См.: Казакова Н. А. Сведения об иконах Андрея Рублева, находившихся в Волоколамском монастыре в XVI в. // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 310.

⁸⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 19.

но тем не менее... О таких Дионисьевых портретах говорит и Г. В. Попов, и особенно настойчиво — замечательный реставратор иконописи и искусствовед С. С. Чураков (он был, как известно, прообразом сына для изумительного полотна П. Д. Корина «Отец и сын» — этюде к «Реквиему»), — в специальной работе «Портреты на фресках Ферапонтова монастыря».⁸⁷

Г. В. Попов, характеризуя знаменитую Дионисьеву икону «Дмитрий Прилуцкий», созданную, как он доказывает, в 1503 году, находит в чертах лица преподобного «то, что находили современники в Иосифе Волоцком, рисующие его не изможденным постником, а совершенным представителем идеала красоты: лицом „уподобился древнему Иосифу“ (Прекрасному), с темно-русыми волосами, с округленной, не слишком длинной бородой. Дмитрий сочетает кротость, внутреннее благородство с духовной силой. Аскетизм здесь подменяется строгостью... внутренняя собранность, напряженность».⁸⁸

Однако все сказанное, как мне представляется, гораздо более уместно по отношению к гениальной ферапонтовской фреске Дионисия «Никола», и прежде всего описание самого облика преподобного, почерпнутое Г. В. Поповым из его жития. Между прочим сам Г. В. Попов говорит здесь же, что образ Дмитрия Прилуцкого «необычайно близок к полуфигуре Николы из конхи Рождественского собора, являясь едва ли не наиболее значительным результатом поисков воплощения характеристики духовного строителя, философа-учителя и практика, хозяйственного организатора»⁸⁹ — т. е. в сущности «характеристики» преподобного Иосифа Волоцкого.

Нет оснований отрицать, что, создавая образ преподобного Дмитрия Прилуцкого, Дионисий также вспоминал о своем друге и брате преподобном Иосифе. Но образ Николы (необычайно близкий по «характеру», как утверждает Г. В. Попов, к Дмитрию Прилуцкому), думаю, в гораздо большей мере связан с преподобным Иосифом Волоцким.

В. Т. Георгиевский в своем основополагающем труде «Фрески Ферапонтова монастыря» заметил, что образ Николы, «данный Дионисием, совсем не похож на... распространенный в нашей иконописи, который... в тысячах копий был повторен на Руси».⁹⁰

Г. Н. Бочаров и В. П. Выголов отметили другую весьма существенную сторону дела: «Фрески дьяконника с приделом Николая Чудотворца... выпадают из общей росписи храма»⁹¹ — то есть Дионисий ставил перед собой в создании образа Николы особенную, очень важную для него цель, решившись ради нее нарушить единство росписи собора.

Итак, Дионисьев Никола «совсем не похож» на типичные воплощения этого образа, а, с другой стороны, «выпадает» из богатейшей целостности ферапонтовских фресок. Притом «выпадает» не только монументальная фреска с образом Николы в дьяконнике собора, но и перекликающиеся с ней небольшие фрески — сцена Первого Вселенского собора, в которой, согласно житийному описанию, «святитель Николай, пламеневший рев-

⁸⁷ Чураков С. С. Портреты на фресках Ферапонтова монастыря // Советская археология. 1959. № 3. С. 99—113.

⁸⁸ Попов Г. В. Указ. соч. С. 114.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Георгиевский В. Т. Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 116.

⁹¹ Бочаров Г., Выголов В. Вологда. Кириллов. Ферапонтово. Белозерск. М., 1979. С. 286.

ностью ко Господу, даже зашил лжеучителя»⁹² — т. е. еретика Ария; далее фреска «Видение Петра Александрийского», где этому патриарху явился Христос в ризах, разодранных тем самым Арием, и, наконец, фреска «Арий в темнице».

Арий был для преподобного Иосифа Волоцкого своего рода главным «ересиархом», и он не раз называл его в своих полемических сочинениях и, конечно, в беседах с Дионисием. И введенная в мир ферапонтовских фресок — по сути дела «выпадающая» из него тема борьбы Николы с Арием (которая, кстати сказать, не стоит на первом плане в «общепринятом» представлении о Николае Чудотворце), — может быть понята как своего рода ключ к монументальному образу Николы в Рождественском соборе.

Конечно, это именно *предположение*, но все же нельзя исключить, что Дионисий, сотворяя свой проникновенный образ, вложил в него и видение, и понимание своего «возлюбленного брата» — преподобного Иосифа Волоцкого.

В лике Николы воплощено предчувствие трагических грядущих испытаний и готовность к ним, но вместе с тем в нем проступает уверенность в конечном торжестве Истины...

И если даже мое прямое соотнесение Дионисьева Николы и преподобного Иосифа будет оспариваться, невозможно оспорить то, о чем говорит в уже цитированных словах Г. В. Попов: в образе Николы воплощен характер «духовного строителя, философа-учителя и практика, хозяйственного организатора», а именно это «находили современники в Иосифе Волоцком». Т. е., если и не считать это творение Дионисия портретом в прямом смысле слова, все же сей прекрасный образ имеет глубокую связь с преподобным Иосифом Волоцким и исключительно много дает для восприятия и понимания «живого лика» одного из величайших русских святых...

⁹² Настольная книга священнослужителя. Месяцеслов (сентябрь—февраль). М., 1978. Т. 2. С. 368.

ПРАВОСЛАВИЕ И МАСОНСТВО В РОССИИ XVIII ВЕКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Вопрос об отношении масонства к православию является частью более широкой проблемы, а именно проблемы места православия в том бурном процессе смены идеологических приоритетов, которым был отмечен в России XVIII век. Вопрос этот сам по себе не прост, ибо в ходе повального обмирщения общественного сознания и культуры, заданного реформами Петра I, был нанесен удар и по конфессиональному суверенитету православной русской церкви.

Уничтожение патриаршества и введение Петром I в 1721 году Святейшего Правительствующего Синода — коллективного органа управления делами церкви, подотчетного монарху и контролируемого назначаемым светской властью обер-прокурором, — означали фактически санкционированную свыше скрытую реформацию. На это в свое время уже обратил внимание Г. Флоровский, который видел в церковных реформах Петра I сознательное и целенаправленное «лишение церкви самостоятельности и независимого круга дел — ибо государство все дела (стало) считать своими».¹ По мнению Г. Флоровского, «петровская реформа разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности. (...) Началось „вавилонское пленение“ Русской Церкви. Духовенство в России с Петровской эпохи становится „запуганным сословием“, отгеснясь в социальные низы. А наверху устанавливается двусмысленное молчание».² Порожденное реформами Петра I расшатывание православных устоев явилось одним из решающих факторов создания благоприятных условий для распространения в России XVIII века идей масонства.

К этому следует добавить учет последствий того всеобъемлющего разрыва, образовавшегося на протяжении XVIII века между уровнем духовных интересов приобщившегося к нормам европейской культуры русского дворянства и тем кругом духовных потребностей, каким продолжали жить широкие массы русского трудового крестьянства. На фоне коренной переориентации духовных запросов высших слоев дворянства только крестьянство продолжало оставаться устойчивым хранителем отечественных традиций как в сфере бытовой культуры, так и особенно в области вероисповедания. На своих господ крестьяне нередко начинали смотреть как на чужеземцев. Глубинная основа единства национальной культуры, благодаря языку, сохранялась. Но в конфессиональной сфере разрыв приобретал порой угрожающие масштабы. Сохранилось любопытное свидетельство, как сами масоны осознавали этот разрыв, социальный аспект

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж. 1988. С. 83.

² Там же. С. 89.

его последствий. В одном из рукописных масонских сборников конца XVIII века, составленном, по-видимому, в кругах близких к московским розенкрейцерам, наряду с известными сочинениями И. В. Лопухина («Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истинны и о различных путях заблуждения и гибели»), имелся цикл «Писаний...», «Откровений...» и «Бесед...» некоего Б. К., «просвещенного» высшим знанием и, вероятно, занимавшего в масонской иерархии важное место. Писания Б. К. выдержаны в духе назидательного проповедничества, основной пафос которого составляет идея необходимости самопознания как единственного пути обретения царства Божия и спасения души. Эта же идея пронизывает содержание «Бесед»: «Незнание самих себя есть причиною слепого нашего стремления к высоким познаниям» (Беседа I). «Естли б человек мог себе наивозможнейше представить величество *Божие* и свою малость: он бы разсыпался. *Бог* есть толь велик, что человек не может довольно унизиться пред Ним. (...) Как смеем прикоснуться нечистыми руками к святым Его таинствам? — Ты удостоиваешься приступить к важному делу. Сколько есть в возможности твоей, старайся очистить и приготовить сердце твое ко принятию великого света, который не многие из Бр. р. узревают...» (Беседа II).³ Налицо явно антипросветительская установка. Осмысление конечных целей истинного масонства, состоящих в спасении души через исполнение Божественной воли и последование Иисусу Христу, сочетается в «Беседах» с постоянными выпадами против чтения «высоких авторов». И по ходу рассуждений, бичующих самоуверенное упование людей на всеислие книжного знания, масонский автор неожиданно прибегает к аргументу, обнаруживающему в нем православного мирянина: «Умничанье наше и поверхностное, непереваренное чтение высоких книг столько вскружило нам голову, что *мы уже за стыд себе ставим следовать наружным обрядам церкви нашей*. Что мне нужды в том и том, — говорит таковой? Зачем мне ити в церковь? Я и дома, еще лежа на постеле, могу молиться духовно. *Самый простой крестьянин лучше нас*; он на один только вздох от царствия небеснаго» (Беседа VIII).⁴ Обратившемуся к масонству дворянскому автору, поучающему своих братьев, ничего не остается иного, как завидовать «самому простому крестьянину» и ставить его в пример истинного христианина.

Реформы Петра I и следовавшее за ними массовое приобщение дворян к нормам европейской культуры имели своим следствием известное ослабление конфессиональной сплоченности национального сознания. Оставаясь официально государственной религией, православие в XVIII веке начинает утрачивать свое прежнее значение духовной опоры национального менталитета. Предпосылки этого обозначились еще веком ранее в эпоху икононовских реформ и широкого проникновения в Россию через Польшу традиций антиклерикальной, гуманистически ориентированной и публицистически заряженной сатиры. Однако в XVII веке отмеченные тенденции не имели еще поддержки на официальном уровне. С реформами Петра I процессы обмирщения культурного сознания приняли необратимый характер, дополнившись прямым правительственным поощрением попыток внедрения в православие протестантского начала. История с запретом опубликования «Камня веры», антипротестантской книги, написанной местоблюстителем патриаршего престола Стефаном Яворским

³ ИРЛИ. Р. II. Оп. 2. № 65. Л. 41, об.—42; 42, об.

⁴ Там же. Л. 44. Курсив мой. — Ю. С.

в 1713 году, может служить подтверждением этому.⁵ Свидетельства осознания этой политики уже при преемниках Петра I мы находим и у других представителей православного клира. Так, например, Амвросий (Юшкевич) в «Слове на высочайший день рождения... императрицы Елисаветы Петровны декабря 18 дня 1741 г.» ставит в заслугу дочери Петра I освобождение России от «внутренних врагов», т. е. протестантов, которые «...на благочестие и Веру нашу православную наступили; но таким образом и претекстом, будто они не Веру, но непотребное и весьма вредительное христианству суевение искореняют. (<...> Сие же все делали такую хитростью и умыслом, чтобы вовся в России истребить Священство православное и завести свою нововымышленную беспоповщину».⁶ Проповедник имел в виду факты немецкого засилья в период правления Анны Иоанновны и всевластия Бирона. Если прибегнуть к образному сравнению, то можно с сожалением констатировать, что русское православие в XVIII веке разделило в чем-то судьбу язычества, как это было когда-то в момент принятия Киевской Русью в X веке христианства.

Происшедший в течение XVIII столетия разрыв между духовными потребностями разных социальных слоев заключал в себе по существу историческое противостояние между прошлым Московской Руси и настоящим, олицетворявшимся в возникновении на краю Европы новой империи. Но он же создал в России ситуацию своеобразного духовного вакуума, заполнение которого нередко носило формы беспорядочных случайных заимствований всего, что к этому времени имела в своем активе западноевропейская художественная и гуманитарно-философская мысль.

Россия подключается к эволюционному ритму европейского культурного развития в тот момент, когда в Европе развертывался нарастающий процесс формирования идеологии Просвещения. Влияние ее на процессы эволюции русской культуры XVIII века было очень значительным.⁷ Но одновременно в это же столетие в Европе набирает силу масонское движение, возникшее в Англии, поначалу светское, полутайное и с организационной стороны строго упорядоченное идеологическое течение. Воспринятые с Запада идеология и практика масонства тоже пустили на русской почве крепкие корни, и это сложным образом отразилось на процессах культурной и даже политической жизни страны. В чем-то масонство объективно стало брать на себя функции религии, поскольку общественная роль церкви в России после проведенных Петром I в начале столетия преобразований резко упала.

Проблемам появления и распространения в России XVIII века масонства посвящена довольно обширная литература, и отправные положения, объясняющие феномен данного явления, содержатся в капитальных работах А. Н. Пыпина, Г. В. Вернадского, М. Н. Лонгинова, Я. Л. Барскова, П. П. Пекарского и др.⁸ Цель настоящей статьи — рассмотреть своеобразие

⁵ Содержание и судьба книги Стефана Яворского были детально проанализированы в магистерской диссертации Ю. Ф. Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (Сочинения Ю. Ф. Самарина. М., 1880. Т. 5. С. 34—58).

⁶ Амвросий (Юшкевич). Слово на высочайший день рождения Ея Величества императрицы Елисаветы Петровны декабря 18 дня 1741. СПб., 1741. С. 13.

⁷ О своеобразии эстетических форм выражения просветительской идеологии в разных странах Европы и о специфике ее восприятия в России мне уже приходилось писать в статье «Проблема реализма в русской литературе XVIII в.» (в кн.: На путях к романтизму: Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 18—51).

⁸ Пыпин А. Н. Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX в. Пг., 1916; Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917; Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867; Барсков Я. Л. Переписка московских масонов

русского масонства лишь в одном аспекте — в аспекте его отношения к православию. При всей, казалось бы, очевидной насущности постановки данной проблемы, она, по существу, почти не привлекала внимания исследователей. Между тем и для объяснения причин довольно быстрого внедрения масонства в русской дворянской среде, и для уяснения той роли, какую масонские организации играли в формировании общественного мнения в XVIII веке, решение проблемы отношения между масонством и православием имеет первостепенное значение.

В самом деле, если задуматься о факторах, обусловивших повальное увлечение высших слоев российского дворянства масонскими идеями, то на первый взгляд одним из главных следует считать общую атмосферу подражательности, которая установилась в результате перенимания западноевропейских норм культуры.

Для России XVIII века масонство явилось завезенным иностранцами новшеством и на первых порах осознавалось совершенно справедливо как еще одна модная забава. Именно так оценивал свое раннее увлечение масонством в 1760-е годы И. П. Елагин: «Вошед таким образом в братство, посещал я с удовольствием (ложи): понеже работы в них почитал совершенною игрушкою, для препровождения праздного времени вымышленною. При том и мнимое равенство, честлобию и гордости человека ласкающее, боле и боле в собрание меня привлекало: да хотя на самое краткое время буду равным власти... (...) С таким предубеждением препроводил я многие годы в искании в ложах и света обетованного и равенства мнимого: но ни того, ни другого ниже каких пользы не нашел, колико ни старался».⁹

Но позднее положение стало усложняться. По мере распространения масонства и укоренения его на русской почве обнаруживается своеобразное соперничество различных ветвей европейского масонства, натурализовавшегося в России, и разная степень их конфессиональной заряженности. При этом следует помнить о качественно различных целях, которые преследовались членами масонских лож в разных странах. В условиях России, вновь оказавшейся на положении ученика в этой области, искание степеней новоявленными адептами братства вольных каменщиков означало также нечто иное, чем это имело место у их заезжих учителей.

Для иностранцев, приехавших в Россию, членство в ложе служило нередко средством корпоративного объединения. Порой это было просто условием выживания и успеха в чужеродной среде. Принадлежность к масонству становилась своеобразным паролем, рекомендательной визиткой, открывавшей двери в дома знатных вельмож и позволявшей опираться на поддержку единомышленников в продвижении по службе.

Совсем иное означало искание масонских степеней для русских дворян. Соображения материальной выгоды в данном случае мало принимались в расчет. На разных этапах распространения масонства в России XVIII века мотивы, руководившие желающими стать в их ряды, естественно, менялись. Но главное, что привлекало русских дворян в новой для них сфере духовного самоутверждения, было стремление к «познанию высших таинств природы», дополняемое исканием нравственных ценностей. Свиде-

XVIII века. 1780—1792. Пг., 1915; Пекарский П. П. Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия. СПб., 1869; Ешевский С. Московские масоны восьмидесятых годов прошедшего столетия (1780—1789) // Русский вестник. 1864. № 8; 1865. № 3.

⁹ Русский архив. 1864. Т. 1. С. 99.

тельства тому — признания самих масонов на допросах 1792 года, когда Екатерина II обрушилась с преследованиями на сторонников Н. И. Новикова. «Я признавал орден Розового креста, по градусам онаго не за что иное, как за науку, сокрытую от людей, касательно до познания таинств природы или за высшую химию, т. е. я признавал оный за школу высших таинств природы. (...) Я рожден с пытливым духом, искал везде и во всех книгах просвещения, иногда побуждаем был к тому любопытством, а иногда истинным усердием, и сие есть побудительною пружиною самого вступления моего в масонство».¹⁰ Так объяснял мотивы своего членства в ордене розенкрейцеров кн. Н. Н. Трубецкой.

Примерно тот же смысл вкладывал в свое обращение к масонству И. В. Лопухин: «В упражнении моих в масонстве всех систем не было иной цели, кроме желанья чрез разныя познания пути соделаться просвещеннейшим и добродетельнейшим человеком и истиннейшим христианином, вернейшим подданным Ея Императорского Величества и лучшим слугою государства Ея: сия одна была цель моя».¹¹ Элемент корпоративности в увлечении русских дворян масонством все же сохранялся. Оно служило не просто средством заполнения духовного досуга, но и согласовывалось с претензиями дворян на духовное избранничество: «...ложи каменщиков никому, кроме черни, не затворены. Закрывая двери свои от слабых, злых и порочных, отверзают они их без различия мужам заслуженным и знатым».¹²

В условиях постоянного умственного брожения, каким вообще был отмечен XVIII век, масонство представлялось для мыслящей части русского дворянства хранителем нравственных истин, способных открыть людям путь к духовному самоутверждению и счастью. А учитывая то незавидное положение, в котором оказалась в этом столетии русская православная церковь, на долю этого движения выпала миссия выполнения в чем-то конфессиональной функции. Увлечение идеями масонства со стороны русского дворянства XVIII века нередко оказывалось формой своеобразного замещения невостребованности религиозного чувства. Эту духовную подоплеку популярности масонства в дворянской среде очень точно в свое время подметил А. Н. Пыпин в рецензии на исследование М. Н. Лонгинова о Н. И. Новикове и московских мартинистах: «Успех масонства, предавшегося, хотя и странно — исканию тайн о божестве, природе и человеке, есть доказательство того, что в обществе действительно были пламенные стремления к разрешению представлявшихся ему нравственных и общественных вопросов, и вместе с тем этот успех есть доказательство полной беспомощности этих людей. Роль нашего масонства была особенно печальна в этом отношении».¹³ Иными словами, претензии масонства на некий конфессиональный статус оказались несостоятельны, и история доказала их эфемерность. Но проблема отношения масонства к православию этим утверждением не снимается.

Ставя вопрос о соотносительности масонства с православным вероучением, следует четко представлять себе, о какой разновидности этого движения идет речь, ибо масонство в XVIII веке не было однородным по своей сущности.

¹⁰ Лонгинов М. Н. Указ. соч. С. 0120, 0124.

¹¹ Там же. С. 126.

¹² Магазин Свободно-Каменщический. М., 1784. Т. 1. Ч. 1. С. 46, 48—49.

¹³ Вестник Европы. 1867. Кн. 2. С. 95.

Разные ветви, т. е. разные системы европейского масонства, укоренившиеся на русской почве на протяжении XVIII века, имели различную степень дистанцирования своего учения не только по отношению к православию, но и по отношению к религии в целом. Так, например, для первых русских лож, начало которым положила основанная в 1772 году в Петербурге И. П. Елагиным ложа Муз, было характерно сугубо светское в своей основе понимание конечных целей движения. Опираясь в ритуальной практике на опыт новоанглийских лож, в идеологическом плане эта первая волна русского масонства была тесно связана с усвоением идей вольтеровского скептицизма со свойственной ему религиозной индифферентностью. Понимание смысла человеческого бытия основывалось на рационалистическом подходе и требованиях естественной морали. «Люди одарены разумом, которой поучает, что делать и как поступать нам; а потому и имеем общий естества закон».¹⁴ Так формулируется главный источник мотивации человеческих поступков в ходе ритуального обряда посвящения в мастера в елагинских ложах 1770-х годов. Механизм преодоления власти суеты как проявления тленности жизни видится в стоическом самоуглублении с целью воспитания души. Это признание за разумом главенствующего положения в системе факторов, формирующих духовное бытие человека, не оставляет фактически места для каких-либо точек соприкосновения с православным вероучением, да и с религией в целом.

В то же время размышления о ничтожестве благ, которые несет человеку материальная жизнь, не могли не вести к поиску путей преодоления смерти, к идее бессмертия души. И здесь стоицизм масонства невольно смыкался с опорой на догматику Священного Писания, открывая братьям путь к религии.

Характерен в этом отношении предпринятый М. М. Херасковым опыт переложения сочинения Вольтера «Мысли, почерпнутые из Экклезиаста». Тот же Г. В. Вернадский, на основании свидетельств, почерпнутых из дневника масона А. Я. Ильина, отмечает, как увлечение Вольтером не мешало тому оставаться усердным посетителем московских православных церквей и даже заниматься составлением их подробного реестра.¹⁵ По существу же масонство первой волны, базировавшееся на усвоении новоанглийской системы, воспринятой в елагинских ложах 1770-х годов, представляло собой идейное течение, исповедовавшее рационалистическую религию, в чем-то смыкавшуюся с деизмом. Типичным образцом воплощения деистического мирозерцания в литературе является, например, сочинение Д. И. Фонвизина «Послание к слугам моим Шумилову, Ваньке и Петрушке», публикация которого по настоянию церковной цензуры была запрещена. Что же касается православия, то в глазах первых адептов масонского движения в России оно просто, по-видимому, не принималось в расчет.

Более серьезной для религиозно настроенных искателей «истинного масонства» в России представлялась шведско-берлинская система, основанная в Германии доктором Циннендорфом и перенесенная в Россию в начале 1770-х годов бароном Рейхелем. Именно с этой системой связал на первых порах свое вступление в ряды масонов один из лидеров русского Просвещения, выдающийся журналист-сатирик Н. И. Новиков. Ознакомленный друзьями с актами ложи Латоны, Новиков убедился в превосходстве новой системы: «Между сими актами и прежними Английскими

¹⁴ Вернадский Г. В. Указ. соч. С. 98.

¹⁵ Там же. С. 103–104.

усмотрели мы великую разность, ибо тут было все обращено на нравственность и самопознание, говоренные же речи и изъяснения произвели великое уважение и привязанность».¹⁶

Примечателен путь в масонство этого незаурядного человека. Вступить в ряды масонов его побуждали еще в 1773 году его друзья, уже ставшие к тому времени членами петербургских лож. Но решительного согласия на немедленное вступление в ложу он не давал, и смущавшим Новикова моментом был именно вопрос веры, естественно православной, глубокое почитание которой было воспитано у него с раннего детства его матерью. Решение стать членом масонской ложи было принято им не без серьезной внутренней борьбы, и, как признается сам Новиков, этот шаг был для него фактически своеобразным спасением от соблазнов разрушительной философии Вольтера: «Находясь на распутьи между вольтерианством и религией, — вспоминал Новиков в 1785 году, — я не имел точки опоры или краеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие, а потому неожиданно попал в общество»,¹⁷ т. е. стал масоном. Как видим, в масонство Новикова привело искание истины и стремление обрести какую-то нравственную опору в жизни. При этом характерно, что свое окончательное согласие вступить в масонскую ложу «Астрея» в 1775 году Новиков обусловил сохранением за собой права выйти из числа ее членов, если в деятельности братьев обнаружится что-либо противное его совести.

Это состояние постоянного душевного поиска истины не покидало Новикова и после его вступления в масонское братство. Сохранилось свидетельство, как в 1777 году после слияния рейхелевых и елагинских лож под эгидой системы шведского масонства Циннендорфа Новиков, неудовлетворенный тем, что ему приходилось видеть и слышать в ложах, со слезами обратился к барону Рейхелю с одним вопросом: в чем же состоит истинное масонство? Ответ Рейхеля гласил: «всякое масонство, имеющее политические виды, есть ложное; и ежели ты заметишь хотя тень политических видов, связей и растревживания слов равенства и вольности, то почитай его ложным. Но ежели увидишь, что чрез самопознание, строгое исправление самого себя, по стезям христианского нравоучения, в строгом смысле нераздельно ведущее; чужду всяких политических видов и союзов, пьянственных пиршеств, развратности нравов членов его (...) такое масонство или уже есть истинное или ведет к сысканию и получению истинного...».¹⁸

Примерно такой же путь в искании истинного масонства проделал и И. П. Елагин. Как уже отмечалось историками масонства, решающим импульсом в приобщении новых членов к участию в братстве вольных каменщиков на базе усвоения рейхелевой системы в начале 1770-х годов стало своеобразное отрезвление от увлечения философским скептицизмом, оборачивавшимся нередко безбожием. Осознание пагубности вольтерьянства как рассадника вольнодумства превращало масонство в альтернативу просветительских концепций и объективно означало возврат к идеализму традиционного вероучения. Именно в этом аспекте следует оценивать принятие Новиковым решения о вступлении в ложу и дальнейшую эволюцию его взглядов на смысл и цели масонского движения.

¹⁶ Лонгинов М. Н. Указ. соч. С. 075.

¹⁷ Там же. С. 099.

¹⁸ Там же. С. 076.

Уже выше отмечалось, что для ранней волны масонства в России было характерно увлечение деизмом. На этих мировоззренческих позициях стоял и Вольтер. К деизму русская православная церковь всегда относилась резко отрицательно. И если в таком случае причину актуализации масонства рассматривать под углом зрения нарастающей неудовлетворенности и даже враждебности русской общественной мысли 1770-х годов к идеям Вольтера, то в увлечении масонством можно видеть не только возврат к вере, но и своеобразную конфессионализацию самого движения. Именно к такому пониманию его значения в России приближался Г. Флоровский, видевший в масонстве выход национального культурного сознания из того состояния, в которое привели русское общество последствия реформ Петра I: «*Вся историческая значительность русского масонства была в том, что это была психологическая аскеза и собирание души. В масонстве русская душа возвращается к себе из Петербургского инобытия и рассеяния*».¹⁹

Утверждение Флоровского не следует, конечно, распространять на все этапы последовательного внедрения масонских идей на русской почве, которые имели место на протяжении XVIII века. Он имеет в виду самый значительный по своим последствиям и по своему влиянию на общественную жизнь России XVIII века этап масонских исканий, связанный с деятельностью кружка московских розенкрейцеров (иначе их еще называли современники мартинистами) в 1780-е годы, в котором активнейшую роль играли Н. И. Новиков, И. В. Лопухин, кн. Н. Н. Трубецкой, А. А. Плещеев, А. М. Кугузов, А. И. Тургенев и др. Исследователь масонства XVIII века А. Семека определяет этот этап преобладанием «научного» уровня исканий, когда русские масоны, как им казалось, приблизились, наконец, к познанию высших истин и сокровенных тайнств масонского учения.²⁰ Ведущей фигурой в распространении розенкрейцера среди московских масонов 1780-х годов был И. Е. Шварц, чьи зажигательные лекции против «слепотствующего разума» и учения просветителей открывали для искателей истинной премудрости новые грани масонской доктрины. Благодаря Шварцу московские масоны получили «Теоретический градус Соломоновых наук», содержащий описания ритуалов высших, теоретических степеней масонства, связанных уже непосредственно с овладением секретами магии и раскрытием тайны философского камня.

Об обстоятельствах учреждения в Москве розенкрейцерской ложи Гармония становится известно из письма Н. И. Новикова А. А. Ржевскому от 14 февраля 1783 года. Восторженный тон письма красноречиво говорит о тех надеждах, с которыми связывали Новиков и его друзья обретенное, как им казалось, счастье быть приобщенными к «древнейшему, единственному и светлейшему ордену» через участие своих представителей в генеральном конvente объединенных шотландских лож 1781 года, на котором Россия была возведена в достоинство самостоятельной VIII провинции с правом учреждения собственных Капитула и директории.²¹

Непосредственным толчком, стимулировавшим обращение русских масонов к системе ордена розенкрейцеров, стало знакомство с сочинением Арндта «О истинном христианстве» и книгой Сен-Мартена «О заблуждениях и истине». На это указывал в своих «Записках» виднейший

¹⁹ Флоровский Г. Указ. соч. С. 115.

²⁰ Семека А. В. Русское масонство в XVIII в. // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1914. С. 161–171.

²¹ Барсков Я. Л. Указ. соч. С. 241–244.

представитель русского розенкрейцерства, можно сказать, теоретик этого течения в России И. В. Лопухин.²² Идея морального перерождения на основах евангельской нравственности, любви к Богу и ближнему; идея смирения и на базе постоянного познания самого себя приближение к познанию премудрости Творца — таковы основополагающие установки, определяющие цели общества мартинистов, о которых пишет Лопухин.

Еще одним сочинением, весьма популярным среди московских розенкрейцеров, оказавшим большое влияние на убеждения того же Лопухина, было «Пастырское послание» Гаугвица, переведенное на русский язык сразу же после своего выхода из печати в Германии в 1785 году и распространявшееся в России в рукописных списках. Именно из этого сочинения Лопухин почерпнул идею «внутренней церкви», которую он будет развивать в собственной книге, так и называвшейся: «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истинны и о различных путях заблуждения и гибели» (СПб., 1798).

Таким образом, для русских масонов-розенкрейцеров цели ордена мыслились в своеобразном возврате к чистоте христианской веры на путях «последования Иисусу Христу». В сочиненном Лопухиным в 1780-е годы «Нравоучительном катехизисе истинных франк-масонов для употребления ищущих премудрости...» одним из первых значился вопрос: «Какова цель Орд(ена) истинных Ф(ранк) М(асонов)?». На что следовал ответ: «Главная цель его та же, что и цель истинного Христианства».²³ Разъясняя далее средства осуществления обозначенной цели, автор Катехизиса видит их в молитвах и постоянном упражнении воли по исполнению евангельских заповедей, в делах любви.

Вопрос, который закономерно встает перед нами, заключается в уяснении согласованности подобных убеждений с отправлением обрядов и установлений, предписываемых православной верой, поскольку все русские дворяне, вступившие в орден розенкрейцеров, были, естественно, православными людьми. Кстати, именно на этом моменте был сделан основной упор следствия по делу московских масонов 1792 года, когда они подвергались допросам, о чем еще будет ниже идти речь. Лопухин не видит непроходимой пропасти между православным вероучением и масонством, осознавая первое как своеобразную низшую ступень «внешнего Богослужения». На вопрос о пределах обязанностей истинного франк-масона по отношению к этому «внешнему Богослужению» Катехизис отвечал: «Почитая его Установления и Обряды, должен он (т. е. франк-масон) прилежно ими пользоваться как средством для *внутренняго*; чему надлежит быть их предметом во всех Христианских учреждениях Богослужения *внешняго*».²⁴ В уже упоминавшемся нами сочинении Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви...» в главе II, «Описание церкви во образе храма», автор недвусмысленно отделяет исповедуемое братством вероучение от «нынешней Христианской религии внешней», не отрицая однако ее исторического значения:

«Многие уставы и формы религии, наипаче Греческой, которая более сохранила почтенное установление свое, принося пользу наблюдающему

²² Записки из некоторых обстоятельств жизни и службы действительного тайного советника и сенатора И. В. Лопухина, составленные им самим. Лондон, 1860. С. 20—21 (Репринтное издание. М.: Наука, 1990).

²³ Масонские труды И. В. Лопухина. I. Духовный рыцарь. М., 1913. С. 41.

²⁴ Там же. С. 44.

их, могут и должны готовить к правильнейшему и действительнейшему устройению духовных упражнений внутреннего Богослужения.

§ 9. И как отправление внешняя религии есть средство ко внутреннему истинному Христианству». ²⁵

Иными словами, православная церковь на правах внешней религии осознается Лопухиным всего лишь средством приобщения к «истинной», по его мнению, «внутренней церкви». Исследователь взглядов Лопухина Н. К. Пиксанов в этой тяге к «интимной церковности» видит своеобразное проявление духовного аристократизма. «Когда читаешь известный „трактат“ Лопухина „Духовный рыцарь“ (1791), живо ощущаешь, что автор и его друзья стремились высвободиться из-под дисциплины и регламентации господствующей церкви и создать свое церковное общение, независимое и с большим простором для религиозного действия». ²⁶ И ниже, отмечая известные черты общности масонской обрядности с обрядами православия, Пиксанов усматривает главное отличие масонства от официального вероучения в отходе первого от принципа соборности, хотя это слово им и не употребляется: «... масонов отдаляло от православия не догматические разногласия, не мистика и не герметические науки, а прежде и более всего именно стремление к созданию своей собственной „малой церкви“». ²⁷ С этим выводом, на наш взгляд, следует согласиться.

В этой связи приведенное выше утверждение Г. Флоровского об исторической роли русского масонства как «собрания души» и возвращения русской души «к себе из Петербургского инобытия и рассеяния» требует известной корректировки. Не секрет, и на это указывают все исследователи русского масонства, что основной источник идей, питавших религиозную настроенность Лопухина и всех московских розенкрейцеров, были все же книги западных мистиков и проповедников новейшего времени. Сочинения отцов восточной церкви, хотя и печатались в типографии Новикова, но их число значительно уступало переводам масонских и мистических сочинений, наводнявших в XVIII веке книжный рынок Западной Европы. Обследование, проведенное по повелению Екатерины II в 1794 году духовной цензурой состава библиотеки Новикова, подтверждает явное преобладание в ней книг, не только ничего общего не имевших с православием, но зачастую прямо направленных против него.

Называя вещи своими именами, фактически приходится говорить о двоеверии русских масонов. Завороженные перспективой обретения духовной благодати на путях личного самосовершенствования и познания высших тайнств природы, которые сулили им положения «теоретического градуса», они подчас, сами того не осознавая, наполнялись конфессиональным духом протестантства. Отдаленная близость ритуальной обрядности розенкрейцеров с элементами обрядов православной церкви создавала ощущение родственности ордена их родной религии, и это тоже вызывало у московских мартинистов повышенное доверие к своим немецким учителям, хотя, как мы увидим ниже, распространение в России идей «последования Иисусу Христу» для таких людей, как Шварц, имело еще и другие, далекие от филантропии цели. И вряд ли берлинские наставники Шварца были в неведении на этот счет. Но внешне все было подчинено

²⁵ Там же. II. Некоторые черты о внутренней церкви. С. 14.

²⁶ Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1914. Т. 1. С. 246. (Цит. по репринтному изданию: М., 1991).

²⁷ Там же. С. 247.

задачам нравственного искания Христова пути к божественной жизни, обретения Премудрости Господней.

Характерно, что руководители розенкрейцерского ордена в Германии, в частности Вельнер, связывали именно с русской православной церковью идею возрождения истинного христианства, носителем которого, по их мнению, изначально являлся Орден у своих истоков. В дневнике присланного из Германии для посредничества с русскими братьями Шредера эта мысль излагается с прямой ссылкой на слова своего начальника: «... Когда разделились греческая и римская церкви, первая была более правильной. Папа Лев изъял магические познания из церкви и вернул их в орден; после этого церковь стала Вавилоном, а так как в русской ветви ее менее всего изменился старый обряд, то он должен всего более соответствовать Ордену».²⁸ В сущности, эту точку зрения целиком разделяли и сами московские розенкрейцеры.

Показательно письмо, которое московские масоны направили в 1782 году герцогу Брауншвейгскому, являвшемуся великим мастером соединенных шотландских лож, с просьбой о признании за Россией права быть самостоятельной провинцией ордена. Письмо содержало в себе ответы на вопросы предварительного циркуляра, разосланного в европейские ложи в преддверии планировавшегося собрания генерального конвента соединенных шотландских лож ордена Тамплиеров. Циркуляр привез в Москву профессор Шварц, побывавший в Германии осенью 1781 года по поручению Московского братства. Один из вопросов касался уяснения исторических предпосылок возникновения ордена: «Должны ли мы орден принимать за нечто условное, или можем мы производить оный от какого-нибудь древнейшего общества или ордена, и какой есть сей орден?»²⁹ Вот как ответили русские масоны на этот вопрос: «Мы различаем тут два предмета: 1) Внешний образ, различные внешние степени, учреждение и подчиненность лож кажутся нам совершенно условными. (...) 2) Мы уверены, что происхождение вольного каменщичество, а особливо первых трех степеней, относится к древности, гораздо отдаленнейшей, предпочтительно ж к первым векам христианства. Истина сия не могла скрыться от проницательных умов наших, коль скоро токмо они нам сообщены были фельд-маршалом Кейтом, принесшим их в страны наши. *Сходствия их с церемониями и обрядами церкви нашея столь совершенно и есть очевидно, что неотменно заключить должно, что и те и другия проистекают из единого источника*».³⁰

Эта искренняя убежденность московских братьев в полном согласовании догматов их исконной веры с обрядами и установлениями ордена, в котором они хотели найти тайны истинного христианства, помогает понять успех розенкрейцерства среди русских дворян, преисполненных поиска духовных идеалов.

Причины преследований, которым неоднократно подвергались масоны, носили, конечно же, в первую очередь политический характер. Историк П. Щебальский в своей рецензии на книгу М. Н. Лонгинова о московских мартинистах прекрасно показал непоследовательность официальных властей, которые, запрещая книги благочестивого содержания, издававшиеся в типографии Новикова, одновременно смотрели сквозь пальцы на переводы сочинений энциклопедистов, свободно продававшиеся в книжных

²⁸ Барсков Я. Л. Указ. соч. С. 221 (пер. с немецкого).

²⁹ Русский вестник. 1864. № 8. С. 385.

³⁰ Там же. С. 388. Курсив мой. — Ю. С.

лавках Москвы. В то же время тесные связи русских масонов с немецкими и шведскими ложами, учитывая их тайный характер и напряженность дипломатических отношений России со Швецией и Пруссией в 1780-е годы, делали опасения Екатерины II насчет политических последствий таких связей не лишены оснований. Диалог Новикова с Рейхелем, о котором я упоминал выше, как раз свидетельствует об обостренном чувстве самосохранения, отличавшем деятельность русских искателей нравственных истин. Но главное, что беспокоило Екатерину II, было стремление отдельных розенкрейцеров привлечь в свои ряды великого князя Павла Петровича. В допросных пунктах следствия, которое велось по делу масонов в 1792 году, этот момент едва ли не был главным. И здесь решающую роль сыграли события Великой французской революции 1789 года. Вопрос об отношениях будущего императора с московскими розенкрейцерами представляет особый интерес, не имеющий прямого отношения к теме нашей статьи. Замечу только, что со стороны негласных руководителей московских масонов, пребывавших в Германии, желательность видеть наследника русского престола в числе адептов ордена высказывалась не раз, правда, в завуалированном виде.

Для нас важно подчеркнуть, что вопрос об отношении масонства к православию всплывал всякий раз, как только против масонов предпринимались очередные гонения. Уже в 1785 году, когда по предписанию главнокомандующего Москвы графа Брюса, резко отрицательно относившегося к масонству, за деятельностью Типографической компании был установлен прокурорский надзор и значительная часть масонских изданий Новикова была конфискована, императрица дала указание митрополиту Платону испытать Новикова в догматах православной веры. Донесение митрополита императрице, представленное в январе 1786 года, о результатах своей беседы с одним из лидеров московских мартинистов снимает всякие сомнения относительно забвения Новиковым веры отцов:

«Вследствие высочайшего вашего императорского величества повеления, последовавшего на имя мое от 23-го сего декабря, поручик Новиков был мною призван и испытан в догматах православной нашей Греко-Российской церкви, а представленные им, Новиковым, ко мне книги, напечатанные в типографии его, были мною рассмотрены.

Как пред Престолом Божиим, так и пред престолом твоим, Всемилостивейшая государыня императрица, я одолжаюсь по совести и сану моему донести тебе, что молю всецедраго Бога, чтобы не только в словесной пастве, Богом и тобою, Всемилостивейшая государыня, мне вверенной, но и во всем мире были христиане таковыя как Новиков».³¹

Каково было содержание беседы митрополита Платона с Новиковым, в чем конкретно состояло испытание веры последнего, нам осталось неизвестно. Зато сохранились вопросные пункты Шлиссельбургской крепости в 1792 году, а также ответы Новикова вместе с ответами на подобные же вопросы его единомышленников — кн. Н. Н. Трубецкого, И. В. Лопухина и А. И. Тургенева. Целый ряд вопросов, предложенных московским масонам в ходе допросов, носили характер прямых обвинений в нарушении чистоты православия и перенесении в деятельность «секты» (так квалифицировалось общество московских розенкрейцеров следственными

³¹ Лонгинов М. Н. Указ. соч. С. 034—035.

инстанциями) обрядов и должностей православного чина. Пункты 18, 19 и 45 обращенных к Новикову вопросов гласили:

«18) Из бумаг ваших видно, что в братстве, как вы называете, есть архиепископы и епархии, то объяснить вам, сколько у вас архиепископов, кто они таковы; кто их посвящал, также сколько епархий и кто их установил?

19) Из бумаг ваших видно, что собирается в освященные храмы, а как по положению святых отцев и Святейшего синода, никакой храм, где принесится жертва Богу и совершаются тайны Христовы, не может иначе посвящен быть как по соизволению Синода и епархиального епископа, то и объяснить вам, кто ваши храмы посвящал и когда?

45) По сему видно, что вы читали священные книги, то и могли видеть установленные обряды нашей святой церкви, по которым святые мужи поступали святостию и чудесами, вы все то знали; как же решились сделать свои храмы, олтари и жертвенники, священнослужительские употребляли должности, говоря и делая святая святых, так как и миропомазание». ³²

По первым двум пунктам Новиков отвечал: «...что между нами не было ни Архиепископов, ни епархий, ни посвященных храмов, сие по самой справедливости утверждаю. Ежели же слова сии в каких наших актах или градусах находятся, то разве употреблены переводившими для придания большего уважения, так как комнату, в которой было собрание масонское или ложи, называли храм и тому подобные другие слова». ³³ Более развернуто объяснил он сущность отношения масонов к обрядной стороне своего ордена в его соприкосновении с православием в ответе на 45 вопрос: «О почтении и преданности нашей к таинствам, обрядам и священнослужению нашу святою православною церковию установленным и отправляемым, могут свидетельствовать отцы наши духовные и другие из духовных, которые кого знают; а посему и не могли мы тех церемоний и вещей, которые по градусам находятся, принимать в сравнительном смысле с находящимися во святой православной нашей церкви. Привыкши с первого масонского градуса все находящиеся там вещи и церемонии принимать в аллегорическом и иероглифическом смысле, и в последующих градусах смотрели мы на все сии церемонии совсем с другой стороны. А что в таком смысле, как во святой нашей православной церкви употребляются, не было у нас ни храмов, ни олтарей и проч., как то в моих ответах я показывал, и ныне утверждаю...». ³⁴

Сходным образом на подобные же вопросы отвечали и другие члены розенкрейцерского кружка — Н. Н. Трубецкой, И. В. Лопухин и И. П. Тургенев. «... Обряд омовения, употребляемый в некоторых масонских принятиях, я никогда не считал крещением, а обрядом, изображающим очищение от пороков, принимая сие в аллегорическом смысле», ³⁵ — вторил Новикову его товарищ И. П. Тургенев.

В какой мере искренен был Новиков, по мнению Шешковского, в своих ответах, где затрагивались вопросы соотносимости обрядов масонства с православным вероисповеданием? На основании сохранившихся «возражений» следователя, резюмировавших результаты допроса, можно судить, что ответы эти были довольно уклончивы и всей полноты необходимых

³² Сб. Российского исторического общества. СПб., 1868. Т. 2. С. 114, 116.

³³ Лонгинов М. Н. Указ. соч. С. 0101.

³⁴ Там же. С. 0107.

³⁵ Там же. С. 0143.

правительству сведений не содержали. Вот как комментирует Шешковский ответы Новикова на ключевые в конфессиональном отношении вопросные пункты:

«На 18 и 19-й. Хотя он и говорит, что епископов, ни епархий, ни священных храмов в самой вещи не было, а только де в ложах были о сем одни изречения, из сего судить можно двояко, естли подлинно были, то сие противно законам церкви и правительству, буде же не было, то они не сущие ль обманщики своих товарищей и отвратители от пути истинны? Ближе же всего заключить можно, что епархиями они именovali в разных местах их ложи, а мастеров называли епископами».³⁶

В ходе допроса Шешковский не оставлял без внимания ни одной мелочи, которая могла бы, по его мнению, уличить Новикова в безбожии. Именно под таким углом зрения истолкован в его «возражениях» эпизод с Рейхелем, о котором упоминалось выше: «По изъяснении им (Новиковым) о своей непорочности и усердным к закону Божию, сказано было (со стороны Шешковского) при написании им второго ответа, что буде б ты был таков, как о себе говоришь, то могли б вы удержась правил святыя церкви и Евангелия, прибегать к неведомому человеку Рейхелю и со слезами просить о учении тебя закону, имев ты знакомство с российскими пастырями и конечно просвященными и сведущими закон Божий».³⁷ В этой довольно неуклюже выраженной мысли Шешковского верно подмечено то обстоятельство, что, при всех уверениях русских розенкрейцеров в верности отечественной религии, роль ее в поисках нравственных идеалов оставалась для них на втором плане.

Из «возражений» Шешковского проясняется также, что деятельность масонов далеко не всегда была чужда политике. По крайней мере, для их немецких собратьев преследование определенных политических интересов явно входило в конечные цели усиленного распространения масонства в России. В сравнительно отдаленной от столицы Москве для этого имелась благодатная почва. Так, в вопросе 53 Шешковский спрашивает Новикова о какой-то «записке, писанной рукою Тургенева», которая хранилась у того. В ответе Новикова было указано, что данная «записка» являлась выдержкой из письма А. М. Кутузова, посланного кн. Н. Н. Трубецкому из Берлина, и что источником сообщаемых там сведений мог быть руководитель московских масонов Вельнер, хотя о содержании самой «записки» не сообщалось ничего.

На основании комментариев Шешковского, содержащихся в «возражениях», становится ясно, о чем шла речь в этой «записке»: «На 53-й. Сия записка значит то, что Пруссия, Англия, Голландия и Шведы согласились иметь с Россиею войну и отдать Курляндию и Лифляндию Шведам; а как писано было о сем от Кутузова к Трубецкому, то можно у него оное письмо взять».³⁸ Уже из этого комментария ясно, что опасения правительства Екатерины насчет возможных последствий активного проникновения в Россию немецких миссионеров-розенкрейцеров не были лишены оснований. Немецкие источники, касающиеся вопросов русского розенкрейцества, остающиеся, кстати, к настоящему времени до конца не изученными, позволяют со всей основательностью допустить, что немецкие братья, руководившие действиями подчиненных им розенкрей-

³⁶ Сб. Российского исторического общества. С. 125—126.

³⁷ Там же. С. 124.

³⁸ Там же. С. 129.

церских лож в Москве, многое не договаривали и, имея свои политические виды, скрывали от своих московских собратьев.

В сохранившемся дневнике неизвестного немецкого розенкрейцера, приведенном П. П. Пекарским в его «Дополнениях к истории масонства в России XVIII столетия», содержится немало любопытных откровений, раскрывающих подлинные чувства немцев к своим русским собратьям и вообще планы розенкрейцеров в отношении России. Дневник писался в ходе посещения автором России и после возвращения его в Германию и охватывает период с 1784 по 1787 год. Отрывочные, часто бессистемные записи содержат много метких наблюдений, хотя рассуждения попавшего в чужую страну человека порой раскрывают его с невыгодной стороны, выдвигая на передний план уязвленное самолюбие. Охарактеризовав Елагина, автор тут же переходит к рассуждениям о положении немцев в России и отношении к ним со стороны русских людей: «Никто из немцев не любим русскими: немца легко оболъстить, когда им хотят воспользоваться, но потом его также скоро попирают ногами, а внутренне всегда ненавидят и презирают».³⁹

По приезду в Берлин автор дневника почти постоянно общается с Вельнером и Теденом, влиятельнейшими лицами в среде берлинских розенкрейцеров. Их суждения обрывочно и лаконично фиксируются в дневнике. В записи от 7 ноября автор передает мысли Тедена: «Лифляндия должна быть отдана Пруссии: там были бы великие братья... Несомненно, что Бог предпринимает что-нибудь великое с Россиею, но мы не должны, по небрежению, оставлять этого без внимания. Я должен был все рассказывать ему (Тедену), что происходило».⁴⁰ В записи от 11 ноября после рассуждений о князе Репнине, письмо от которого понаправилось Вельнеру, автор дневника обращается к русской теме: «Вчера он (Вельнер) разговаривал с Теденом о том, чтобы составить управление для братьев из высшего общества в России. Еще не время ордену выказать себя во всем величии: но оно не далеко».⁴¹

Нередко в бессвязных рассуждениях автора дневника упоминается о великом князе и из этих реплик явствует, что планы привлечения его в ряды розенкрейцерского ордена немецких масонов занимали всерьез: «За столом у Вельнера передал ему масонские акты, Clavicula Salomonis и письмо от Репнина. (...) Я много рассказывал о русской Церкви, что его поражало. Я должен в России все собрать и выслать, когда будем иметь верный способ.

Мы не должны вводить скоро братьев, находящихся в теоретическом градусе, в мистическое, дабы не пришлось когда-либо отвечать за душу. Русский народ склонен ко всяким крайностям. (...) Я не должен ему доверяться — это изменчивая нация, как французы, и чем знатнее, тем мягче и испорченнее. Они ненавидят каждого немца и меня также не любят — он знает это лучше. Великий князь (Der gr. F.) обходится с немцами очень фамильярно, когда нет ни одного русского: но при дворе он очень надменен против русских и в этом извинялся б(рату) Голланду. (...) У Вельнера. Отдал ему полученное сегодня письмо от Р. п. н. Он говорил потом, что Голланд рассказывал о великом князе, можем ли мы принять его без опасений за будущее. Мы должны клятву русским вложить

³⁹ Пекарский П. П. Указ. соч. С. 78.

⁴⁰ Там же. С. 82.

⁴¹ Там же. С. 84.

прямо в сердце, чтобы за то, в случае нужды, иметь право пользоваться физическими средствами.

Пр. Еугер и В. говорят, что великий внязь был бы наверное очень хорош в добрых руках». ⁴²

Приведенные выдержки достаточно красноречиво свидетельствуют, что для немецких руководителей розенкрейцерства Россия продолжала оставаться полем приложения усилий для достижения конечных целей, о которых они до времени предпочитали не говорить. Известно, например, что в переписке Шварца, незадолго до его смерти, с принцем Гессен-Кассельским обсуждался вопрос о сохранении для наследника русского престола, великого князя Павла Петровича, места Великого Провинциального мастера русских лож. Содержание этой переписки, как свидетельствуют данные допросов московских розенкрейцеров в 1792 году, особенно интересовало Екатерину II. Скоропостижная смерть Шварца в Москве несомненно разрушила осуществление скрытых планов розенкрейцеров, ибо достойной замены ему не нашлось. К тому же смерть Фридриха II в 1786 году и назначение вчерашних масонов министрами в прусском правительстве нового монарха, тесно связанного с розенкрейцерами, круто повлияли на активность ордена. Деятельность же Шварца не оставалась для русского правительства незамеченной.

Вообще фигура Шварца, при всем восторженном отношении к нему среди московских масонов начала 1780-х годов, далеко не однозначна. Переведенная с немецкого подлинника рукопись письма одного из немецких масонов, живших эти годы в Москве, сохранила сведения о Шварце как человеке скрытном, порой жестоком, в котором ясный рассудочный ум и располагающая откровенность сочетались с лицемерием и депотизмом. «Сила, с которою он говорил, смелость (скажу даже безрассудная дерзость), с которой он, не взирая ни на что, бичевал политические и церковные злоупотребления, были удивительны, и не раз боялся я, что ему начнет мстить духовенство и в особенности монашествующие, которых он при всяком удобном случае выставлял самым безжалостным образом». ⁴³ Из письма становится известно о попытке Шварца еще в Лейпциге покончить жизнь самоубийством, а также о резком охлаждении его отношений с Новиковым как раз незадолго до смерти, т. е. в 1783 году. Но нам хотелось бы обратить внимание на свидетельства современника относительно нападок Шварца на «церковные злоупотребления» и на монашествующих. Такого рода настроения в глазах представителя поколения, жившего в Германии идеалами движения «бури и натиска», вполне объяснимы. Но не следует забывать, что подобная обличительная деятельность Шварца развертывалась в стране, где роль монашества имела качественно иное значение, нежели в католической Европе. Нетерпимость Шварца к церкви объясняется, по-видимому, тем, что свою деятельность в России он рассматривал с позиций миссионера, приехавшего просвещать неопитов. В этом отношении православная церковь ему просто мешала. К тому же в глубине души он ощущал свою духовную связь с гернгутерами, которую предпочитал от своих русских друзей скрывать.

В записках пастора И. Виганда, члена секты гернгутеров, многие годы жившего в России и в начале 1780-х годов преподававшего в Московском университете, сохранились сведения о весьма неоднозначном нравственном облике Шварца, который, используя свое влияние в университетских

⁴² Там же. С. 86—88. Курсив мой. — Ю. С.

⁴³ Русский архив. 1874. Т. 2. № 4. Стлб. 1035.

кругах, оказывал скрытое покровительство новому профессору. Виганд признает ведущую роль Шварца в деятельности масонского общества, существовавшего в университете. Но он же раскрывает подлинные скрытые цели, которые преследовались руководителем московских розенкрейцеров: «... проф. Шварц оказывал мне полное доверие и открыл мне сокровенные цели общества, клонившиеся ни к чему иному, как к ниспровержению православного вероисповедания в России; я советовал ему действовать осторожнее, оставить мистицизм и не смешивать своих целей с целью общины, чтобы они не повредили друг другу».⁴⁴

Так обнаруживается обратная сторона духовных исканий розенкрейцества, видевшего в обрядах православной церкви родственные орденскому церемониалу корни и одновременно жившего скрытой идеей отменить ее значение как конфессиональной опоры нации, по крайней мере для элитарной прослойки своих приверженцев.

Мы затронули лишь некоторые аспекты сложной проблемы, ибо в пределах статьи исчерпать все возникающие в этой связи вопросы просто нереально. При всей, казалось бы, изученности масонства, многое в его истории в России требует еще своего прояснения, в том числе и вопрос об отношении масонства с православием.

Сложное положение, в каком оказалась русская православная церковь в XVIII веке, и общая атмосфера напряженных духовных исканий объясняют известный успех масонского движения в дворянской среде. Но говорить в этой связи о несостоятельности православия в России как христианского вероучения, унаследовавшего догматические принципы восточных отцов церкви, вряд ли правомочно. Заменить церковь и тем более отменить ее масонство никогда не могло; у него для этого просто нет подлинно духовной опоры.

⁴⁴ Русская старина. 1892. № 6. С. 562.

«АПОКАЛИПСИЧЕСКАЯ ПЕСНЬ» ПУШКИНА

(ОПЫТ ИСТОЛКОВАНИЯ СТИХОТВОРЕНИЯ «ГЕРОЙ»)

1

Впервые стихотворение Пушкина «Герой» было опубликовано анонимно в первом номере журнала «Телескоп» за 1831 год.¹ Об авторстве поэта читающая публика узнала лишь шесть лет спустя из пятого, посмертного выпуска пушкинского «Современника», где «Герой» был напечатан вместе с кратким приложением — сопроводительным письмом М. П. Погодина:

«Посылаю вам стихотворение Пушкина „Герой“. Кажется, никто не знает, что оно принадлежит ему. Пушкин прислал мне оное во время Холеры в 1830 году из Нижегородской своей деревни (...) Я напечатал стихи тогда в „Телескопе“ (1831, № 1, без подписи) (...). Кажется, должно перепечатать их теперь. Разумеется, никому не нужно припоминать, что число, выставленное Пушкиным под стихотворением, после многозначительного: утешся! — 29 сентября 1830 года — есть день прибытия Государя Императора в Москву во время Холеры».²

Пояснения Погодина не оставляют сомнений в поводе написания и подлинном адресате пушкинского творения. Поэта вдохновил не Наполеон, легендарный подвиг которого в пораженной чумой Яффе был оспорен в мнимых мемуарах Бурьенна (сочиненных и опубликованных в 1829—1830 годах парижским публицистом Вильмаре),³ а российский самодержец, разделивший с жителями первопрестольной столицы тяготы азиатской холеры.

Весной 1830 года cholera morbus, свирепствовавшая в соседней Персии, перевалила Кавказский хребет и, посетив укрепления Кавказской линии, в начале лета открылась в Астрахани. Поднимаясь вдоль Волги, эпидемия охватила поволжские губернии и, несмотря на энергичные усилия министра внутренних дел графа Закревского, воздвигавшего на пути поветрия многочисленные карантинные, в середине сентября явилась в Москве.

«Сегодня минуло две недели, — отметил князь А. П. Вяземский в своей записной книжке 3 октября 1830 года, — что я узнал о существовании холеры в Москве. 17-го вечером приехал я в Москву с Николаем Трубецким. Холера и Парижские дела были предметами разговора нашего. Уже говорили, что холера подвигается, что она во Владимире, что учреждается карантин в Коломне. Я был убежден, что она дойдет до Москвы. Зараза слишком распозлзлась из Астрахани, Саратова, Нижнего, чтобы не про-

¹ Телескоп. 1831. № 1. С. 46—48.

² Современник. 1837. № 5. С. 143.

³ Mémoires de M. de Bourienne, ministre d'Etat sur Napoleon, le Directoire, le Consulat, l'Empire et la Restauration. Composés par M. de Villemarest. Paris, 1829—30. Vol. 1—10.

никнуть всюду, куда ей дорога будет. 18-го меня давило какое-то предчувствие. Вечером я был у Кутайсова, где нашел Льва Перовского, возвращающегося из Казани и далее: он следовал за болезнью, которую настигал в разных губерниях, и по наблюдениям своим уверял, что она наносная. Вообще все думали, что она поветрие и потому и дали ей ход. Мнение его еще более подтвердило мое. На другой день поехал я к Николаю Муханову, чтобы узнать о действиях холеры и Закревского, проехавшего через Москву, — о средствах защищаться против неприятеля, если он приступит. Нашел я у него Маркуса и узнал, что неприятель в Москве, что в тот же день умер студент, что умерло в полиции несколько человек от холеры. Меня всего стеснило и ноги подкосились. Отсутствие жены, поехавшей к матушке, неизвестность, что благоразумнее: перевезти ли детей в Москву, или оставаться в деревне, волновали и терзали меня невыразимо. Наконец, решился я на Остафьево...».⁴

24 сентября в Петербурге государь дал рескрипт на имя московского генерал-губернатора князя Д. В. Голицына (позже распубликованный в «Московских ведомостях»):

«С сердечным соболезнованием получил я ваше печальное известие. Уведомляйте меня с эстафетами о ходе болезни. От ваших известий будет зависеть мой отъезд. Я приеду делить с вами опасности и труды. Преданность в волю Божию! Я одобряю все ваши меры. Поблагодарите от меня тех, кои помогают вам своими трудами. Я надеюсь всего более теперь на их усердие».⁵

25 сентября (в день памяти преп. Сергия Радонежского) в московских храмах служили молебны об избавлении от холеры, толпы горожан во главе с московским митрополитом Филаретом обошли крестным ходом Кремль. По свидетельству московского старожила графа М. В. Толстого, «никогда, ни прежде (насколько старики могли упомянуть), ни после не бывало такого благочестивого настроения между Московскими жителями: храмы были полны ежедневно, как в светлый день Пасхи; почти все говели, исповедывались и причащались Св. Таин, как бы готовясь к неизбежной смерти».⁶

Вечером 26 сентября Петербурга достигли известия об опустошениях, производимых холерой в первопрестольной столице. На следующее утро Николай Павлович покинул Невские берега и спустя два дня прибыл в Москву, встреченный в Кремле московским митрополитом и толпами народу.

1 октября в «Московских ведомостях» появилось краткое сообщение: «Москва. Его Величество государь император изволил прибыть из С.-Петербурга в сию столицу 29 сентября в 11 часов по полуночи».⁷

А. Х. Бенкендорф, вернувшийся из отпуска, чтобы присоединиться к императорской свите, позже вспоминал:

«Когда он [Николай I] появился перед народом, презрев опасность, чтобы пособить ему, общий энтузиазм достиг крайних пределов, и всем казалось, что сама болезнь должна уступить его всемогуществу. Было решено оценить Москву для охранения от заразы прочих губерний и Петербурга; все исполнялось без затруднений, и покорность народа, одушевленного благодарностью, не знала границ. Холера, однако же, с каж-

⁴ Вяземский П. А. Полн. собр. соч. СПб., 1884. Т. 9. С. 140.

⁵ Московские ведомости. 1830. 1 окт. № 79. С. 3518.

⁶ Русский архив. 1881. Кн. 2. С. 45.

⁷ Московские ведомости. 1830. 1 окт. № 79. С. 3503.

дым днем усиливалась, а с тем вместе увеличивалось и число ее жертв. Лакей, находившийся при собственной комнате государя, умер в несколько часов; женщина, проживавшая во дворце, также умерла, несмотря на немедленно поданную ей помощь. Государь ежедневно посещал общественные учреждения, презирая опасность, потому что тогда никто не сомневался в прилипчивости холеры. Вдруг за обедом во дворце, на который было приглашено несколько особ, он почувствовал себя нехорошо и принужден был выйти из-за стола. Вслед за ним поспешил доктор, столь же испуганный, как и мы все, и хотя через несколько минут он вернулся к нам с приказанием от имени государя не останавливать обеда, однако никто в смертельной нашей тревоге уже более не прикасался к кушанью. Вскоре затем показался в дверях сам государь, чтобы нас успокоить; однако его тошнило, трясла лихорадка и открылись все первые симптомы болезни. К счастью, сильная испарина и данные вовремя лекарства скоро ему пособили, и не далее как на другой день все наше беспокойство миновалось».⁸

По словам биографа Николая Павловича, «государь провел там (т. е. в Москве. — Н. Н.) десять дней⁹ в неутомимой, непрерывной деятельности; он лично наблюдал, как по его приказаниям устраивались больницы в разных частях города, отдавал повеления об удовлетворении Москвы в жизненных потребностях, о денежных вспомоществованиях неимущим, об учреждении приютов для детей, у которых болезнь похитила родителей; беспрестанно показывался на улицах; посещал холерные палаты в госпиталях и, только устроив и обеспечив все, что могла человеческая предусмотрительность, выехал 7-го (19-го) октября из Москвы».¹⁰

Пушкин не был свидетелем и очевидцем царского приезда в Москву. 31 августа 1830 года поэт покинул первопрестольную столицу и на три месяца оказался отрезанным в своем нижегородском имении. Все попытки оставить Болдино заканчивались ничем — каждый раз карантинные заставы вынуждали Пушкина возвращаться в деревню. «Болдино имеет вид острова, окруженного скалами», — писал поэт невесте 11 октября 1830 года.¹¹

Не приходится сомневаться, что дата, указанная в конце «Героя», равно как и место его создания (Москва), не имеют ничего общего с временем и обстоятельствами подлинного написания стихотворения. Пушкин сочинил «Героя» в Болдине во второй половине октября 1830 года и в начале ноября переслал в Москву М. П. Погодину, поставив под стихотворением фиктивную дату, намекающую на сокровенного адресата поэтического послания. В письме, отправленном М. П. Погодину, Пушкин писал:

«Из „Московских ведомостей“, единственного журнала, доходящего до меня, вижу, любезный и почтенный Михайло Петрович, что Вы не оставили Матушки нашей. Дважды порывался я к Вам, но карантинны опять отбрасывали меня на мой несносный островок, откуда простираю к Вам руки и вопию гласом велиим. Пошлите мне слово живое, ради Бога. Никто мне ничего не пишет. Думают, что я холерой захвачен или зачах в карантине. Не знаю, где и что моя невеста. Знаете ли Вы, можете ли узнать? ради Бога узнайте и отпишите мне: в Лукояновский уезд в село

⁸ Шильдер Н. К. Император Николай Первый, его жизнь и царствование. СПб., 1903. Т. 2. С. 306—307.

⁹ Н. К. Шильдер обсчитался: девять — с 29.IX по 7.X 1830 года.

¹⁰ Шильдер Н. К. Указ. соч. С. 310.

¹¹ Пушкин А. С. Письма к жене. Л., 1986. С. 16.

Абрамово, для пересылки в село Болдино. Если при том пришлете мне вечерую свою трагедию, то Вы будете моим благодетелем, истинным благодетелем. Я бы на досуге Вас раскритиковал — а то ничего не делаю; даже браниться не с кем. Дай Бог здоровье Полевому! его второй том со мною и составляет утешенье мое. Посылаю Вам из моего Памфоса Апокалипсическую песнь. Напечатайте, где хотите, хоть в „Ведомостях“ — но прошу Вас и требую именем нашей дружбы не объявлять *никому* моего имени. Если московская цензура не пропустит ее, то перешлите Дельвигу, но также без моего имени и не моею рукою переписанную... А главного-то и не сказал: срок моему долгу в следующем месяце, но я не смею надеяться заплатить Вам: не я лгу, и не мошна лжет — лжет холера и прилыгивают 5 карантин, нас разделяющих. Прощайте, будьте живы. Что брат?».¹²

Письмо Погодину, частью выдержанное в пародийно-архаическом ключе («простираю к Вам руки и вопию гласом велиим...»), побуждает задать три вопроса, непосредственно связанных с пушкинским «Героем».

Почему поэт, сочинивший сугубо верноподданное стихотворение, настаивал на его анонимной публикации?

Отчего автору «Героя» было важно напечатать стихотворение именно в Москве — «хоть в „Ведомостях“» — официальном издании князя Шаликова, исправно печатавшем распоряжения высших властей (правительства, генерал-губернатора и проч.)?

Какие цензурные затруднения предвидел поэт на пути «Героя»?

Частичный ответ на первый вопрос традиционно усматривают в письме М. П. Погодина князю П. А. Вяземскому от 11 марта 1837 года: «В этом стихотворении самая тонкая и великая похвала нашему славному царю. Клеветники увидят, какие чувства питал к нему П(ушкин), не хотевший, однако ж, продираться со льстецами».¹³ Но решающим мотивом, побудившим поэта настаивать на строгой анонимности, по-видимому, была высочайшая цензура: среди смут и шатаний 1830 года — революции во Франции, восстания в Бельгии, холеры в России — ожидать скорого решения государя о публикации «Героя» не приходилось. Пушкин же по каким-то причинам был заинтересован в скорейшем появлении стихотворения на страницах московской печати. К тому же не следует забывать, что поэту была памятна судьба послания «Друзьям» («Нет, я не льстец, когда царю...») — Николай Павлович, прочитав пушкинское стихотворение, начертал: «это можно распространять, но нельзя печатать».¹⁴ Применительно к «Герою» подобный исход дела не устраивал поэта, стремившегося опубликовать свое сочинение едва ли не на манер официального манифеста. Тщательное соблюдение анонимности как нельзя лучше отвечало этому замыслу. Первым шагом в его осуществлении была отправка «Героя» Михаилу Погодину. Сын вольноотпущенника графа П. И. Салтыкова ни по происхождению, ни по воспитанию не принадлежал привычному пушкинскому кругу. Если в письме Вяземскому или Дельвигу просьба «напечатайте где угодно, хоть в „Ведомостях“» означала бы «на худой конец у Шаликова» (чего бы друзья поэта, разумеется, не допустили), то в письме Погодину, редактировавшему в 1830 году специальное «холерное» приложение к «Ведомостям»,¹⁵ пушкинское пожелание обретает привкус

¹² Пушкин. Полн. собр. соч. [Л.,] 1941. Т. XIV. С. 121—122.

¹³ Пушкин. Письма / Под ред. Б. Л. Модзалевского. М.; Л., 1928. Т. 2. С. 474.

¹⁴ Вересаев В. В. Пушкин в жизни. М., 1984. С. 98.

¹⁵ Первый выпуск «Ведомостей о состоянии города Москвы» вышел 23 сентября 1830 года. Всего за 1830—1831 годы Погодин подготовил 106 номеров, за единственным исклю-

провоцирующей подсказки — автор не возражает против публикации «Героя» в московском офицозе.¹⁶

Столь же внятно стремление поэта увидеть свое стихотворение напечатанным в первопрестольной столице — свидетельнице жертвенного подвига российского государя.

Приведенные суждения способны смягчить остроту двух первых вопросов, но они не в силах указать источники возможных цензурных затруднений, волновавших поэта. В. С. Листов, поместивший на страницах «Временника Пушкинской комиссии» статью, посвященную «творческой истории» пушкинского «Героя», полагал, что московских цензоров могло смутить сравнение подвига российского самодержца с беглой описью трудов и дней Бонапарта. «Значит, в стихотворении были какие-то смысловые оттенки, существенно отличные от официальных воззрений. Один из таких оттенков, кажется, нетрудно выявить. Это уже упомянутое сопоставление Наполеона с ныне царствующим православным государем. Легендарное посещение Наполеоном чумного госпиталя в Яффе Пушкин соотносит с приездом Николая I в Москву, пораженную холерой. Конечно, и тот и другой совершают доброе дело. Но русский император как бы идет по следам Бонапарта. Пушкин, разумеется, понимает, сколь в официальном легитимном сознании широка пропасть между французским узурпатором и русским царем из династии, третий век сидящей на престоле. Поэт вовсе не стремится возвеличить Наполеона или унижить Николая. В историко-философском контексте „Героя“ это, может быть, и не важно. Но сама возможность такой примитивной трактовки могла усложнить цензурную судьбу „Героя“». ¹⁷

Очевидно, что читателю, не обремененному разночинными страхами перед российской цензурой, подобная аргументация вряд ли покажется убедительной. После июльской революции во Франции, лишившей трона старшую ветвь Бурбонов, утверждение нравственного превосходства российского государя перед исчадием революции (а именно таков был «официальный» статус Наполеона в России) могло показаться предосудительным сонму «лишних людей», но не чиновникам цензурного ведомства. О том же, что политические события холерного года рассматривались в России как звено в исторической драме «Россия и революция», недвусмысленно свидетельствует письмо великого князя Константина Павловича своему венценосному брату: «Итак, мои мрачные предвидения оправдались, начинается новая эра и мы отброшены на 41 год назад. Сколько трудов, сколько крови, сколько сил потрачено зря, только для того, чтобы привести к торжеству принципы, которые составляют основу принципов наших врагов». ¹⁸

Сохраняющаяся неопределенность с уяснением причин цензурных опасений Пушкина побуждает еще раз обратиться к тексту «Героя» в надежде отыскать в самом стихотворении поэтические образы, оправдывающие беспокойство поэта. В том, что тревога Пушкина была отнюдь не беспоч-

чением (№ 60) помещенных в «Московских ведомостях» (см.: *Корсунский И.* Деятельность Филарета, митрополита московского в холеру 1830—1831 годов. М., 1887. С. 3).

¹⁶ Пушкинское «хоть» в «Ведомостях» имело зримый повод — в номере «Московских ведомостей» от 1. XI были опубликованы вирши Звалинского на смерть Московского коменданта генерал-лейтенанта Н. Н. Веревкина (см.: *Московские ведомости.* 1830. № 88. С. 3835).

¹⁷ *Листов В. С.* Из творческой истории стихотворения «Герой» // *Временник Пушкинской комиссии.* 1981. Л., 1985. С. 139.

¹⁸ *Сборник Русского исторического общества.* СПб., 1911. Т. 132. С. 34.

венной, убеждают дневниковые записи М. П. Погодина: «22 декабря 1830 года — На минутку к Аксаковым, раздосадованный на поправки Над(еждина) в герое...».¹⁹

Пушкинское стихотворение открывает эпитафия: «Что есть истина?», заимствованный из 18-й главы Евангелия от Иоанна: «Пилат сказал Ему: итак, ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине: всякий кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем» (Ин. 18, 37—38).

Последний вопрос Пилата «повисает» без ответа. Перед римским прокуратором стоял Тот, Кто есть Истина — Она была очевидна (то есть непосредственно видима очами) и, раскрытая в своей полноте, не нуждалась в пояснениях. Для христианина любая сколько-нибудь удачная попытка объяснить, что (а точнее, Кто) есть истина, всегда остается «недоговоренной», «недосказанной» — в решающий момент человеческая речь смолкает и о Боге свидетельствует Само Слово. Эта евангельская перспектива, заданная эпитафией, обрекает творение Пушкина на «фрагментарность», «незавершенность», на неизбежное отточие после многозначительного «утешся!». В сердце российского самодержца, грядущего спасти гибнущий народ, начертан Христос, и явственно осязаемая близость Бога растворяет в молчании поэтические глаголы. Пушкин не просто возводит Николая I на степень традиционного «добурьенновского» образа Наполеона, как может показаться читателям, с излишним доверием усвоившим уроки «чистого афеизма». В свете опыта религиозного поэт совершает большее — он противопоставляет православного государя, носителя харизматических даров, французскому полководцу, венчанному отпавшей от истины тварной свободой (вольностью).²⁰

Новозаветные мотивы «Героя» не исчерпываются одним эпитафией. Уже первые строки стихотворения:

Да, слава в прихотях вольна.
 Как огненный язык, она
 По избранным главам летает,
 С одной сегодня исчезает
 И на другой уже видна.
 За новизной бежать смиренно
 Народ бессмысленный привык;
 Но нам уж то чело священно,
 Над коим вспыхнул сей язык. —

восходят к фрагменту Апостольских Деяний, повествующему о сошествии Духа Святаго на апостолов:

«При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2, 1—4).

¹⁹ Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1984. Т. 2. С. 30.

²⁰ Пушкин, разумеется, знал, что во время коронации в Notre-Dame de Paris Наполеон перехватил из рук Пия VII императорский венец и сам возложил его на свою главу.

Аналогия между вступлением «Героя» и второй главой Апостольских Деяний станет еще более прозрачной, если вспомнить о традиционных образах «Сошествия Духа Святаго на Апостолов», предстоящих в храмах взорам молящихся. Над челом каждого из учеников, сошедшихся в кружок возле Богородицы, иконописцы, как правило, изображают язычок пламени, свидетельствующий о помазании Духом.

Для христианина праздник Пятидесятницы — День Откровения Духа — есть праздник утверждения Церкви Христовой, исполнение обетования, данного Спасителем: «на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее...» (Мф. 16, 18). Именно в Пятидесятницу на литургии читают стихи Апостольских Деяний, вольно переиначенные в зачине пушкинского «Героя». И подобно тому как Пятидесятница раскрывает человеку Св. Церковь, начало пушкинского стихотворения, навеянное новозаветными образами, как бы вводит читателя в храм — храм славы, где совершается служение героям.

Столь рискованное использование богодухновенного текста, надо полагать, дало повод цензурным опасениям поэта. Поэтическая дерзость Пушкина, по-видимому, не ускользнула и от редактора «Телескопа». Бывший семинарист Николай Надеждин потянулся к карандашу, стремясь упредить цензоров новообразованного журнала. Своевременное вмешательство Погодина, судя по всему, успокоило редактора. В конечном итоге посвящение государю, поддержанное разорением капища славы человеческой («...мечты поэта, историк строгий...») и утверждением Храма Славы Божией («Утешься!..») извинило вольность поэта.²¹

Вступление пушкинского стихотворения, связанное с литургическим чтением праздника Пятидесятницы (Дня Откровения Духа Святаго), побуждает с подчеркнутым вниманием отнестись к последнему высказанному слову «Героя» — «Утешься!..». Христос обещал своим ученикам: «И Я умолю Отца, и даст нам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек...» (Ин. 14, 16). В повседневной молитве Св. Духу православные христиане зывают: «Царю Небесный, Утешителю...». В соединении с заключающей «Героя» датой, указывающей на приезд Николая Павловича в охваченную холерой Москву, подспудная пневматология пушкинских ямбов исподволь свидетельствует о харизме русского государя. В итоге стихотворение Пушкина оказывается как бы окованным двойным кольцом новозаветных реминисценций: «Что есть истина?..» — (...); «Да, слава в прихотях вольна...» — «Утешься!».

Присмотримся внимательнее к структуре храмового служения, совершаемого в пушкинском стихотворении. «Герой» раскрывается как собеседование двух участников — поэта и друга. Для лирики Пушкина эта переключка голосов, вовлеченных в диалог, не была чем-то новым. Достаточно вспомнить «Разговор книгопродавца с поэтом» или знаменитый пушкинский «Ямб» («Поэт и толпа»), чтобы опознать поэтический ряд, включающий «Героя». В то же время схожие по чисто формальному признаку эти сочинения придают диалогу различную смысловую окраску.

²¹ Характерно, что в 1855 году цензура сомневалась, можно ли позволить П. Анненкову опубликовать в его «Материалах для биографии А. С. Пушкина» строку из письма Погодину: «Посылаю Вам из моего Пафмоса Апокалипсическую песнь» — применительно к лирическому стихотворению упоминание новозаветной книги казалось цензору предосудительным (см.: Пушкин. Письма / Под ред. Б. Л. Модзалевского. Т. 2. С. 475). Наталкивает на размышления и судьба первой посмертной публикации пушкинского «Героя». В пятом номере «Современника» то ли по недосмотру наборщиков, то ли по требованию цензуры выпущена строка «Над коим вспыхнул сей язык».

«Разговор» — это беседа двух современников, повествующая о мучительных коллизиях культуры пушкинской поры и завершающаяся в конце концов прозаической коммерческой сделкой. «Поэт и чернь» напоминает руины античной трагедии — поэту-корифею («Поэт на лире вдохновенной...») оппонирует хор черни. В «Герое» же перекличка поэта и друга приобретает отчетливый тайнодейственный смысл. Пушкин недаром называл «Героя» песнью, давая понять, что пиит и друг — суть исполнители некоего песнопения.

Здесь впору напомнить, что песнопение на два лика (так называемое антифонное пение) — древний обычай христианской Церкви. По свидетельству Сократа Схоластика, «Игнатий, третий после апостола Петра епископ сирийской Антиохии, обращавшийся с самими апостолами, в видении созерцал ангелов, воспевающих торжественную песнь Святой Троице на двух противоположных сторонах, и образ сего пения ввел в антиохийскую Церковь. Отсюда это предание перешло уже во все прочие Церкви».²²

В болдинском «Герое» пушкинские «антифоны» влекут читателя из храма славы человеческой в Храм Славы Божией, от преходящих подвигов века сего к нетленной добродетели, запечатленной Христом. Для поэта подлинный героизм сродни мученичеству — поэта влечет не полководец, одолевший врагов и укрепляющий империю, а Спаситель, идущий в Иерусалим на вольную муку. С этим событием евангельской истории сопрягается у Пушкина подвиг русского императора, верного завету Христову: «Больше сея любви никтоже иметь, да кто душу свою положит за други своя» (Ин. 15, 13).

О том, что приезд государя в Москву Пушкин пережил в свете христианского откровения, свидетельствует также строка из пушкинского письма М. Погодину: «Посылаю Вам из моего Пафмоса Апокалипсическую песнь». Уподобляя Болдино месту ссылки св. Иоанна Богослова, Пушкин сугубо подчеркивает откровенный характер своего песнопения. Было бы грубой ошибкой понимать определение «апокалипсический» в духе расхожих представлений — как характеристику послания, сочиненного среди «апокалипсических» ужасов — эпидемии холеры. По своему буквальному значению Апокалипсис есть *Откровение* — «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел» (Откр. 1, 1—2).

Не менее важно отчетливое разумение жанрового своеобразия Апокалипсиса как *послания*:

«Иоанн семи церквам, находящимся в Азии: благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных» (Откр. 1, 4—5).

Во второй главе Откровения Христос повелевает св. Иоанну написать отдельно ангелу каждой из семи Азийских Церквей: «Ангелу Ефесской церкви напиши»; «И Ангелу Смирнской церкви напиши...»; «И Ангелу Пергамской церкви напиши...» и т. д.

Одно из традиционных толкований этих строк усматривает в Ангелах церквей их предстоятелей — епископов.²³

²² Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850. С. 471.

²³ «К числу наиболее распространенных и популярных принадлежит то объяснение, по которому ангел церкви обозначает предстоятеля церкви, епископа или пресвитера...

Пушкину была внятна эта классическая интерпретация.²⁴

Строка поэта «Посылаю Вам из моего Пафмоса Апокалипсическую песнь» является своеобразной автореминисценцией: в мае 1821 года в письме А. И. Тургеневу Пушкин писал: «...не можете ли вы меня вытребовать на несколько дней (однакож не более) с моего острова Пафмоса? я привезу вам зато сочинение во вкусе Апокалипсиса и посвящу вам, христолюбивому пастырю поэтического нашего стада...».²⁵ Позже, в январе 1830 года, Пушкин закончил знаменитые «Стансы» Филарету четверостишием:

Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт.

По своему прямому смыслу пушкинская фраза «посылаю Вам из моего Пафмоса Апокалипсическую песнь» есть краткое пояснение к поэтическому посланию о Богооткровенном событии, обращенном к Ангелу (предстоятелю) Московской церкви. Этот конкретный адресат, predetermined письмом к Погодину, делает принципиально необходимой публикацию стихотворения именно в Москве — иначе понимание «Апокалипсической песни» рискует понести тяжелый смысловый ущерб.

Теперь обратимся к лику Ангела столичной церкви: в разгар холерного поветрия ее предстоятелем был митрополит Филарет. В начале 1830 года Пушкину уже пришлось иметь дело с московским владыкой. Добрая знакомая Пушкина и пылкая почитательница Филарета Е. М. Хитрово указала московскому первосвященнику на пушкинское стихотворение «Дар напрасный, дар случайный...», напечатанное в «Северных Цветах» Дельвига на 1830 год. Святитель, удрученный душевной смутой поэта, дерзнул вразумить Пушкина поэтическим посланием «Не напрасно, не случайно...», переданным Пушкину все той же Е. М. Хитрово. Владычные строфы тронули сердце поэта, и в ответ Пушкин сочинил знаменитые «Стансы» Филарету, опубликованные в феврале 1830 года в 12 номере «Литературной газеты» Дельвига.²⁶

Осенью 1830 года красноречие московского владыки вновь вдохновило поэта. 29 сентября на паперти Успенского собора митрополит Филарет произнес Слово; обращенное к приехавшему в Москву государю. Речь московского архипастыря в основных чертах предопределила сквозные темы пушкинского «Героя»:

«Благочестивый Государь! Цари обыкновенно любят являться Царями славы, чтобы окружать себя блеском торжественности, чтобы принимать почести. Ты являешься ныне среди нас как Царь подвигов, чтобы опасности с народом Твоим разделять, чтобы трудности препобеждать. Такое Царское дело выше славы человеческой, поелику основано на добродетели Хри-

Иустин Философ, блаж. Августин, Иларий диакон... Sylveira, Bossuet, Stern, Sabel, Kliefoth, Beck, Tait — и вообще все католические толкователи» (*Жданов А.* Откровение Господа о семи Азийских Церквах. М., 1891. С. 100).

²⁴ Для разумения этой истины Пушкину не было нужды копаться в фолиантах блаж. Августина или сдувать пыль с трудов позднейших экзегетов. Достаточно было вполуха внимать наставлениям лицейских законоучителей — о. Николая Музовского, о. Гавриила Полянского, о. Герасима Павского.

²⁵ *Пушкин. Письма* / Под ред. Б. Л. Модзалевского. Т. 1. С. 18—19.

²⁶ Помня об этом, Пушкин, в случае препятствий со стороны московской цензуры, просил Погодина переслать «Героя» в Петербург Дельвигу.

стианской. Царь небесный провидит сию жертву сердца Твоего, и милосердно хранит Тебя, и долготерпеливо щадит нас. С Крестом сдвигаем, Тебя, Государь, да идет с Тобою воскресение и жизнь».²⁷

Слово Филарета, напечатанное 4 октября в «Московских ведомостях» (и, следовательно, известное поэту), явилось одним из ключевых источников пушкинского «Героя».²⁸ Оно же объясняет обилие литургических мотивов, пронизывающих стихотворение. Любопытно, что соборное красноречие Филарета восхитило не одного Пушкина. Остафьевский сиделец князь П. А. Вяземский отметил 6 октября в записной книжке:

«Приезд Государя в Москву есть точно прекраснейшая черта. Тут есть не только не боязнь смерти, но есть и вдохновение, и преданность, и какое-то христианское и царское рыцарство, которое очень к лицу Владыке. Странное дело, мы встретились мыслями с Филаретом в речи его Государю. На днях в письме к Муханову я говорил, что из этой мысли можно было бы написать прекрасную статью журнальную. Мы видели царей и в сражении. Моро был убит при Александре, это хорошо, но тут есть военная слава, есть point d'honneur, нося военный мундир и не скидывая его никогда, показать себя иногда военным лицом. Здесь нет никакого упоения, нет славолубия, нет обязанности. Выезд царя из города, объятаго заразою, был бы, напротив, естествен и не подлежал бы осуждению; следовательно, приезд царя в таковой город есть точно подвиг героический. Тут уже не *близ царя близ смерти, а близ народа близ смерти*».²⁹

Пушкину не довелось увидеть своего «Героя» на страницах «Московских ведомостей» месяц спустя после публикации речи Филарета. Проницательность Погодина хватило лишь на половину замысла Пушкина: безосмысленно уловив первое из посвящений — государю, автор «Марфы Посадницы» не распознал второго пушкинского адресата. Безнадёжно промедлив с публикацией, Погодин отдал «Героя» в надеждинский «Телескоп», где стихотворение на несколько лет опочило среди перлов изящной словесности. Позднее, перепечатанный в «Современнике», «Герой», благодаря подсказке Погодина, понимался исключительно как поэтическое посвящение Николаю Павловичу. В сознании поколений читателей из утвержденного Пушкиным мистического союза государя, пастыря и певца выпал белый митрополичий клубок.

2

Приветственное Слово Филарета, определившее ключевые понятия пушкинского «Героя», не исчерпывает смыслового строя стихотворения. При всем желании из проповеди московского владыки не извлечь ни наполеоновской темы, ни перечня важнейших политических и военных событий конца XVIII—начала XIX века. Каким образом сочетал Пушкин безусловную верность гомилетическому перлу Филарета с развернутым

²⁷ Московские ведомости. 1830. 4 окт. № 80. С. 3559.

²⁸ Применительно к подвигу Николая Павловича речь Филарета предопределила исходную смысловую посылку пушкинского стихотворения — противостояние славы человеческой и утверждаемой во Христе Славы Божией.

²⁹ Вяземский П. А. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 142.

историческим экскурсом, сфокусированным на кульминационном событии египетского похода Наполеона? Какова в принципе роль наполеоновской легенды в пушкинском стихотворении?

Поэт не случайно назвал стихотворение, построенное на реминисценциях из четвертого евангелия и Апостольских Деяний «Апокалипсической песнью». За этим пушкинским определением скрыто осознание исконной связи между историей и Церковью, жизнью человека и Христом. По Вознесению Спасителя Его обетования нашли осуществление в праздник Пятидесятницы, в День утверждения Церкви Христовой. С этой поры начинается история, понятая как уникальный и неповторимый процесс, каждый момент которого обладает несводимым значением в деле устройства человеческого спасения. В пространстве христианской культуры подлинная история совершается под сводами Церкви — Патмосское видение св. Иоанна, связывающее воедино историю, Церковь и конечные судьбы человека, служит исчерпывающим выражением этой интуиции.³⁰ Раскрытый как Богослужение, Небесная литургия, совершаемая перед взором тайновидца («и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий... И от престола исходили молнии и громы и гласы, и семь светильников огненных горели перед престолом...» — Откр. 4, 2; 5), Апокалипсис назирает, что реальные глубины истории открываются человеку в Церкви, в единстве Тела Христова. В этом смысле формула св. Игнатия Богоносца «Христос — вот мой архив» является кратчайшим выражением христианского взгляда на историю. Истинное постижение протекающих исторических событий, опыт исторического самопознания возможны лишь в движении человека к Богу, в его встрече с Ним.

Эти хрестоматийные положения христианского вероучения побуждают видеть в пушкинском песнопении нечто большее, чем блистательное стихотворение «на случай». Если признать, что авторская характеристика «Апокалипсическая песнь» не исчерпывается сокровенным адресом московского архиерея, то в апокалипсической песни (храмовом действе) Пушкина приоткроется слово об истории, неразрывно связанное с жизненным опытом самого поэта. Естественно, что эта попытка самопознания, совершаемая в истории, неизбежно привнесет в поэтический текст самореминисценции, поэтические повторы, заново осмысляемые в свете Христианского откровения. Образный строй пушкинского стихотворения (равно как и письмо Погодину) не обманывает этих ожиданий. Еще П. О. Морозов заметил,³¹ что в «Герое» проскальзывают строки, восходящие к незавершенному³² стихотворению поэта «Недвижный страж дремал на царственном пороге...», датированному концом 1823, первой половиной 1824 года.³³

Посвященный Александру I пушкинский «Недвижный страж...» открывается описанием грандиозного политического пасьянса, обременяющего мысли российского самодержца:

³⁰ Содержание Апокалипсиса обычно рассматривают с двух точек зрения: мистической истории мира или разумеют его как внутреннюю историю человеческой души. Сами по себе эти подходы недостаточны — опыт прочтения истории мира, равно как и усилие самопознания, находят синтетическое выражение в едином Телес Христовом, т. е. в Церкви.

³¹ См. Сочинения и письма А. С. Пушкина / Под ред. П. О. Морозова. СПб., 1903. Т. 2. С. 500—501.

³² Обычный взгляд на пушкинское стихотворение (см., например: Бонди С. М. О Пушкине. М., 1983. С. 23—24).

³³ См.: Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. 1799—1826. Л., 1991. С. 377, 380.

Недвижный страж дремал на царственном пороге,
 Владыка севера один в своем чертоге
 Безмолвно бодрствовал, и жребии земли
 В увенчанной главе стесненные лежали,
 Чредою выпадали
 И миру тихую неволю в дар несли...

Эти торжественные шестистопные ямбы, соединяющие ветхую библейскую лексику с описанием близкой сердцу романтика ночной поры, облегчают сочетание в одном стихотворении двух характерных для александровского царствования систем символов. С одной стороны, Пушкин апеллирует к устойчивой мифологеме второй половины XVIII—начала XIX века, привычно опознававшей в России Северную державу, страну Гипербореев (именно поэтому Александр I — Владыка севера). С другой — опальный поэт пробуждает воспоминания о библейском Северном царе, упоминаемом в ветхозаветных пророчествах Иереми и Даниила (Иер. 25, 26; Дан. 11). Это сплетение политической мифологии с высоким библейским слогом удачно выражает политические устремления Александра I в последнее десятилетие его царствования... Созданный по почину российского самодержца Священный союз был попыткой едва ли не прямой проверки политических событий истинами библейского откровения (недаром писанный текст Венского союза монархов напоминал не столько дипломатическую хартию, сколько развернутую мистико-политическую декларацию).

Использование, если не злоупотребление библейской фразеологией, — характерная черта романтических опытов Пушкина. Незадолго до написания первых тридцати строк «Недвижного стража...» Пушкин сочинил знаменитое «подражание басне умеренного демократа И(исуса) Х(риста)»³⁴ — «Свободы сеятель пустынный...» — и в письме от 11 ноября 1823 года, адресованном князю Вяземскому, требовал «оставить русскому языку некоторую библейскую похабность».³⁵ Как ни вредили репутации Пушкина-христианина «Гавриилиада» и богохульные сентенции, рассыпанные в лирике и переписке романтической поры, наследие исторического христианства сохраняло для поэта свое живое значение. Например, позднейшее переложение великолепной молитвы св. Ефрема Сирина («Отцы пустынники и жены непорочны...») — отнюдь не первая встреча пушкинского пера с молитвенным песнопением низибийского отшельника. В 1821 году в письме Дельвигу, рассуждая о поездке В. К. Кюхельбекера в Париж секретарем А. Л. Нарышкина, Пушкин писал: «Ты не довольно говоришь о себе и об друзьях наших. — О путешествиях Кюхельбекера слышал я уже в Киеве. Желая ему в Париже духа целомудрия, в канцелярии Нарышкина духа смиренномудрия и терпения; об духе любви не беспокоюсь: в этом нуждаться не будет; о празднословии молчу — далекий друг не может быть излишне болтлив».³⁶ Сугубую остроту пушкинскому сочетанию осколков великопостной молитвы и парижского путешествия Кюхельбекера придает легендарное мотовство и хлебосольство А. Л. Нарышкина. Недурно осведомленный о Законе Божиим, поэт время от времени обновлял свои познания усердным чтением Библии («...читая Библию и Шекспира, Святой Дух иногда мне по сердцу, но предпочитаю Гете и

³⁴ Пушкин. Письма / Под ред. Б. Л. Модзалевского. Т. 1. С. 65.

³⁵ Там же. С. 60.

³⁶ Там же. С. 16.

Шекспира...»³⁷ — из перлюстрированного письма Вяземскому). Осмеивая и кощунственно переиначивая библейские образы, используя Священное Писание не во Славу Божию, а в иных, чуждых Создателю целях, Пушкин тем не менее оставался человеком определенного культурного круга, отменно разумеющим исконные символы христианства.

Впрочем, воспринимать библейские реминисценции Пушкина лишь на фоне глумливой усмешки Вольтера и легких поэм Парни было бы очевидной односторонностью. Культурному сознанию конца XVIII—начала XIX века была свойственна известная оккультная одержимость, отеняющая (а порой и заслоняющая) наследие Просвещения. Многообразные формы нецерковной мистики (среди прочих, разносимые по Европе «вольными каменщиками», истончившими границу между мистикой и политикой) побуждали к использованию Библии в частных мистических медитациях, опытах частных пророчеств, толкованиях видений и разгадках грядущих судеб. В поэзии эти веяния прихотливо сочетались с преромантическими (в частности, оссианическими) мотивами, порождая своеобразные сумеречные пейзажи, усугублявшие лирико-мистические настроения поэтов. Музе Пушкина не были чужды эти таинственные (и в силу известных увлечений Александра Павловича) несколько «официозные» переживания. Вспомним хотя бы пушкинского «Наполеона на Эльбе», совместившего роковую закатную панораму («Вечерняя заря в пучине догорала / Над мрачной Эльбою носилась тишина...») с апокалиптическими тревогами царскосельского лицеиста. К сходной традиции мистически напряженного, ответственного использования библейской символики примыкает и пушкинский «Недвижный страж...».

Отчетливые библейские мотивы не ослабевают во втором шестистишии пушкинского стихотворения:

И делу своему владыка сам дивился.
Се благо, думал он, и взор его носился
 От Тибровых валов до Вислы и Невы,
 От саркосельских лип до башен Гибралтара:
 Все молча ждет удара,
 Все пало — под ярем склонились все главы.

Если обратиться к первым стихам книги Бытия: «В начале сотвори Бог небо и землю. Земля же бе невидима и неустроена, и тьма верху бездны: и Дух Божий ношашеся верху воды... И виде Бог, яко добро...»³⁸ (Быт. 1, 1—2, 10), то пушкинские строки:

³⁷ Там же. С. 74.

³⁸ В синодальном переводе: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою... И увидел Бог, что *это* хорошо» (Быт. 1, 1—2, 10). Заслуживает внимания и пушкинский курсив: *се благо*, в строке, восходящей к книге Бытия. В славянском Священном Писании, разумеется, никакого курсива нет; нет его и в соответствующих стихах французской Библии Местра де Саси, напечатанных СПб. Виблейским обществом в 1817 году. В стереотипных изданиях Лондонского Библейского общества курсивом выделена глагольная часть: «et Dieu vit que *cela* *etait* bon». Кроме того, в русских книгах первой половины прошлого столетия существовала традиция выделять библейские цитаты курсивом: в частности, им набраны фрагменты Священного Писания в Филаретовых «Записках на книгу Бытия», вышедших в свет в 1816 году. В своих размышлениях Филарет непосредственно связывает библейское добро и благо: «Каждая тварь в особенности *добра*: но в целом *добра зело*. Каждый день творения вносит в твари новое благо: но день сотворения человека возвысил благо всего мира» (Филарет (Дроздов), Архимандрит. Записки на Книгу Бытия. СПб., 1816. С. 23). Если учесть, что в Филаретовых «Записках» славянский текст книги Бытия сопоставлялся с еврейским, а законоучителем в Лицее в 1817 году был знаменитый русский гебраист

И делу своему владыка сам дивился.
Се благо, думал он, и взор его носился
 (над водами Европы. — Н. Н.), —

раскроются как религиозно окрашенный взгляд обуянного гордыней государя на созданную им политическую систему.

Библейские реминисценции, пронизывающие стихотворение, обязывают внимательнее отнестись к двум последним строкам шестистишия:

Все молча ждет удара,
 Все пало — под ярем склонились все главы.

Это внезапное «затишье перед бурей» не имеет ничего общего с приевшимися романтическими штампами: в пушкинском стихотворении наступившее молчание восходит к устойчивым библейским образцам. «В Апокалипсисе (8, 1) перед началом чреды бедствий, грядущих разорить грешный мир, св. Иоанн замечает: „И когда он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса...“ Почему тишина? В пророческих книгах она возвещает Богоявление, блистательное шествие Божие (Аввакум, 2, 20; Захария 2, 17; и особенно Софония 1, 17: «Умолкни перед лицом Господа Бога, ибо близок День Господень»). Точно также в Апокалипсисе „тишина“ знаменует канун Судного дня».³⁹

Последующее развитие пушкинского стихотворения не искажает этой апокалиптической перспективы:

«Свершилось! — молвил он. — Давно ль народы мира
 Паденье славили великого кумира.

.

(...)

Сорвавшееся с царских уст «свершилось!» без труда опознается в заключительных стихах 16-й главы Апокалипсиса: «Седьмой Ангел вылил чашу свою на воздух: и из храма небесного от престола раздался громкий голос, говорящий: совершилось! И произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение, какого не бывало с тех пор, как люди на земле» (Откр. 16, 17—18).⁴⁰

о. Герасим Павский, то в принципе знакомство Пушкина с «Записками» Филарета отнюдь не исключено.

³⁹ Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament, vol 4. La tradition johannique. Desclée, Paris, 1977. P. 21.

⁴⁰ Апокалиптическое «свершилось», вложенное поэтом в уста российского государя, было бы принято современниками как характерная биографическая черта, оттеняющая образ петропольского венценосца. Если раскрыть церковнославянский текст Откровения, то на месте «свершилось» читатель найдет славянское «бысть» (с'en est fait во французском переводе Местра де Саси). Предпочтение, оказанное Пушкиным русскоязычному тексту Апокалипсиса, побуждает вспомнить об участии Александра Павловича в публикации «русского» Нового Завета. В 1816 году, внимая пожеланиям государя, Российское Библейское общество, возглавляемое синодальным обер-прокурором князем А. Н. Голицыным, приступило к подготовке русской Библии. Непосредственно переводом текста ведала Комиссия духовных училищ под началом ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии

Внезапный обрыв пушкинского стихотворения, отмеченный строками точек в автографе, является сознательным художественным приемом — символом апокалиптических потрясений, свидетельством несказанного ужаса.⁴¹ Все последующие размышления Александра Павловича непосредственно связывают политическую историю начала XIX века с апокалиптическими катаклизмами — в памяти государя мятется и волнуется политическая карта Европы. Этот перенос «геологических» потрясений в область политики — традиционный экзегетический ход: в Откровении св. Иоанна «Совершилось!» открывает суд над Вавилонской блудницей, в которой истолкователи Тайновидца привычно усматривают боготоржечскую империю. «И повел меня в духе в пустыню; и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами... Здесь ум, имеющий мудрость. Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена, и семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть» (Откр. 17, 3, 9—10). В начале XIX века в ненадолго пришедшем царе мистически одаренные натуры прозревали Наполеона, мнившего себя наследником и владыкой великого Рима (града на семи холмах).⁴²

Завершается полуночная речь венценосца торжественным апофеозом, утверждающим величие и мощь самодержавной России («Вот Кесарь — где же Брут? О грозные витии, / Целуйте жезл России...»).

По своему слогу размышления Александра Павловича, явленные в пушкинском стихотворении, основаны на систематической узурпации лексики, уместной лишь в устах Господа Бога. Они обличают тяжелейший грех российского самодержца — обольщение властью, стремление Помазанника Божия сравняться с Творцом. И в полном согласии с принципами библейской поэтики, тяготеющей к сближению во времени греха и пос-

архимандрита Филарета. Под высочайшим покровительством дело продвигалось споро, и в 1820 году «русский» Новый Завет был издан первым тиснением. В предисловии, подписанном тремя архиереями (Михаилом Новгородским и Санкт-Петербургским, Серафимом Московским и Коломенским, Филаретом (в ту пору) Тверским и Кашинским), приводился текст Высочайшего повеления Священному Синоду, заканчивавшийся словами: «Его Императорское Величество находит соответственным с обстоятельством, чтоб и для Российского народа под смотрением духовных лиц сделано было переложение Нового Завета с древнего Славенского на новое Российское наречие, каковое переложение и может быть издано для желающих от Российского Библейского Общества вместе с древним Славенским текстом, подобно как издано уже с дозволения Святейшего Синода послание Римлянам на Славенском и Российском наречии совокупно. Само собою разумеется, что церковное употребление Славенского текста долженствует остаться неприкосновенным». Кроме значения сугубо религиозного, перевод Нового Завета сыграл свою роль в литературной полемике Александра царствования, именем государя подрывая устои языковых представлений литературных староверов (для адм. Шишкова «славенский» и русский — суть модусы одного языка, обращенные соответственно миру горнему и миру дольнему; перелгать Библию по-русски — значит влечь святыню на торжище). Для современников не было секретом, что партизаном библейского перевода среди иерархов Русской Церкви был владыка Филарет. В 1830 году, сочиняя «Героя», Пушкину было тем проще использовать автореминисценции из «Недвижного стража...», что в сознании поэта языковой строй стихотворения, начатого в Одессе, косвенно сопрягался с библейскими начинаниями Московского митрополита.

⁴¹ По мнению С. М. Бонди, эта «строфа была написана Пушкиным, очевидно, настолько политически нецензурно, что он даже не решился ее записать в своей тетради...» (Бонди С. М. Указ. соч. С. 24).

⁴² В пушкинском стихотворении, а точнее, в словах Александра I нельзя усматривать попытку прямого истолкования Апокалипсиса — правильнее говорить об интерпретации политических событий первой четверти XIX века в свете Иоаннова (и шире — библейского) Откровения. Это позволяет с известной вольностью обращаться с библейским текстом, сближая и интерпретируя различные библейские свидетельства на потребу текущей истории.

ледующей Божией кары (либо возвещения о ней), полуночное возмездие за упоение гордыней настигает Александра Павловича немедля, лишь только стихает последнее слово его монолога:

Он рек, и некий дух повеял невидимо,
 Повеял и затих, и вновь повеял мимо,
 Владыку севера мгновенный хлад обьял,
 На царственный порог вперил, смутясь, он очи —
 Раздался бой полночи —
 И се внезапный гость в чертог царя предстал.

Ночным гостем, проникшим в покои Александра Павловича, был император Наполеон:

То был сей чудный муж, посланник провиденья,
 Свершитель роковой безвестного вельня,
 Сей всадник, перед кем склонилися цари,
 Мятежной вольности наследник и убийца,
 Сей хладный кровопийца,
 Сей царь, исчезнувший, как сон, как тень зари.

Явление Бонапарта кладет предел земной жизни русского самодержца. В облике Наполеона в чертог царя грядет смерть («Сей всадник... убийца... хладный кровопийца»). Исчерпывающее осмысление хрестоматийного образа: «И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя „смерть“; и ад следовал за ним» (Откр. 6, 8), — заключено в следующем пушкинском шестистишии, где формальные отрицания, необходимые для изображения явленного Александру Павловичу Наполеона, не в силах скрыть inferнальной природы французского полководца, подчеркнутой характерным переносом канонического эпитета («конь бледный» у св. Иоанна — «пламя бледное» у Пушкина):

Ни тучной праздности ленивые морщины,
 Ни поступь тяжкая, ни ранние седины,
 Ни пламя бледное нахмуренных очей
 Не обличали в нем изгнанного героя,
 Мучением покоя
 В морях казненного по манию царей.

В стихотворении, построенном на библейских образах,⁴³ словосочетание «мучением покоя» обличает в Наполеоне если не антихриста, то персонаж ему близкий. Следуя устойчивой христианской традиции, поддержанной авторитетом эллинской философии, высшему началу бытия, Творцу Вседержителю, свойственны абсолютный покой, ничем не смущаемая неподвижность. Объясняется это тем, что в движении античность и христианское средневековье видели способ восполнения некоего недостатка, онтологического несовершенства, присущего вещам. Бог же, по определению,

⁴³ К подспудным библейским реминисценциям, утверждающим адскую принадлежность Наполеона, принадлежит и пушкинская строка:

Сей царь, исчезнувший, как сон, как тень зари, —
 восходящая к 14-й главе пророчества Исайи: «Како спаде с небесе денница, заутра возсияющая сокрушися на землю посылая ко всем языком...» (Ис., 14, 12). Ср. французский текст: «Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui paroissois si brillant au point du jour? Comment as-tu été renversé sur terre, toi qui frappois de plaies les nations?».

есть преизбыток бытия, довлеющее себе совершенство. Традиционному христианскому сознанию не составит большого труда уяснить сравнительную ценность созерцаемого бытия по типу свойственного ему движения. Чем угоднее вещь Богу, тем «правильнее» ее движение, расчисленное Творцом, чем дальше отстоит она от Источника всяческих, тем случайнее, хаотичнее ее движение, срываясь на «противоположном» Богу конце в беснование, конвульсивную пляску. Для средневекового книжника картина броуновского движения была бы неоспоримым свидетельством уязвляющего мир греха. Сходными интуициями питались традиционные представления о поведении человека. Святости вменялось правильное, плавное движение, благодное владение своим телом, тогда как рабство греху проявлялось в нелепом, безобразном дергании, в неспособности найти себе «место».⁴⁴ В конечном итоге, покой — худшая казнь для беса. Не случайно в Апокалипсисе Иоанна сатану сковывают: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет...» (Откр. 20, 1—2). В таком же положении пребывает Велиар у Данта:

Мучительный державы властелин
Грудь изо льда вздымал наполовину;
И мне по росту ближе исполин,

Чем руки Люцифера исполину;
По этой части ты бы сам расчел,
Каков он весь, ушедший телом в льдину.

Наконец, пушкинские строки:

Мучением покоя
В морях казненного по манию царей, —

есть абрис ада, набросок разверзающейся за Наполеоном бездны.

Настигшая царя смерть тем тягостнее и унижительнее для Александра, что приходит к нему в облике Наполеона времен Аустерлица и Тильзита — поры безмерного унижения российского самодержца:

Нет, чудный взор его, живой, неуловимый,
То вдаль затерянный, то вдруг неотразимый,

⁴⁴ Пушкинская эпоха, с ее безграничной творческой свободой и еще не утратившими значение, живо создаваемыми символами и заветами классической (в том числе христианской) культуры, рождает ощущение едва ли не ренессансной избыточности и полноты. В знаменитом пушкинском «Портрете», посвященном графине А. Закревской:

С своей пылающей душой,
С своими бурными страстями,
О жены Севера, меж вами
Она является порой.
И мимо всех условий света
Стремится до утраты сил,
Как беззаконная комета
В кругу расчисленном светил. —

«космология» неразлучно связана с «этикой». С романтическим переживанием неповторимого своеобразия графини Аграфены соседствует внятное традиционному сознанию понимание падения и порока, скрытое в пушкинском комплименте («Как беззаконная комета...»). Остается лишь догадываться, какой совокупностью предикатов почтил бы графиню «не календарный» XX век.

Как боевой перун, как молния сверкал;
 Во цвете здравия и мужества и мощи,
 Владыке полуночи

Владыка запада, грозящий, предстоял.
 Таков он был, когда в равнинах Австерлица
 Дружины севера гнала его десница,
 И русский в первый раз пред гибелью бежал,
 Таков он был, когда с победным договором
 И с миром и с позором
 Пред юным он царем в Тильзите предстоял.

Возникающее по прочтении стихотворения ощущение некоторой незавершенности, оборванности пушкинского текста парадоксальным образом свидетельствует об его исчерпывающей смысловой полноте — к царю явилась смерть и он умирает. Внезапный обрыв стихотворения есть выражение этой смерти.⁴⁵

Итак, в «Недвижном страже...» — сочинении безусловно законченном — Пушкин пророчествует о смерти царя. За полтора года до действительной кончины Александра Павловича поэт провидит его смерть.

Не чуждая политики ранняя лирика Пушкина (за вычетом эпиграмм и посвященного царю пасквильного Ноэля) тяготела к характерному для XVIII века сочетанию дидактики и явственного визионерства. Ода «Вольность», снискавшая поэту репутацию опасного либерала, соединила в одном тексте вести с треножника (пушкинское «вижу» — сродни обращенному вспять прозрению) с назидательной интонацией заключительных строк оды. В «Недвижном страже...» растерявший лавры провидец уступил место библейскому пророку — вскоре после смерти Александра Павловича эта метаморфоза станет осознанным принципом пушкинской поэтики.

Отношения с самодержцами — неизбывная тема пушкинского творчества. В апреле 1834 года, незадолго до размолвки с государем, вызванной прошением об отставке, поэт писал жене: «Видел я трех царей: первый велел снять с меня картуз и пожурил за меня мою няньку; второй меня не жаловал; третий хоть и упек меня в камер-пажи под старость лет, но променять его на четвертого не желаю; от добра добра не ищут. Посмотрим, как-то наш Сапка будет ладить с порфирородным своим теской; с моим теской я не ладил. Не дай Бог ему идти по моим следам, писать стихи да ссориться с царями!»⁴⁶ По этой хронологической канве, набросанной поэтом, щедро рассыпаны хрестоматийные пушкинские творения, связанные с российскими венценосцами, не исключая оставшегося в набросках «Воображаемого разговора с Александром I». Для служилого дворянина история его взаимоотношений с самодержцами всегда оставалась важнейшей составляющей жизни.

⁴⁵ Почему-то комментаторы считают, что явившаяся в облике Наполеона смерть непременно должна обратиться к Александру Павловичу с гневной прочувствованной речью: «Стихотворение Пушкина осталось далеко не законченным отрывком, — писал П. О. Морозов, — и мы не знаем, какую речь вложил бы поэт в уста грозной тени Наполеона...» (Пушкин. Соч. СПб.: Изд. Имп. Академии наук, 1912. Т. 3. С. 349). Согласно С. М. Бонди, «вторая половина стихотворения описывает появление перед Александром грозящего призрака Наполеона. Какое значение имеет это появление и что должен был сказать Наполеон торжествующему „владыке полуночи“ — сказать трудно: стихотворение осталось недописанным» (Бонди С. М. Указ. соч. С. 24).

⁴⁶ Пушкин А. С. Письма к жене. С. 52.

Пережив нескольких царей, человек пушкинского круга обращал сравнение между ними в мерило понимания истории, в исходный принцип, поверяющий ход политических событий. Характерно, что князь Вяземский, размышляя на страницах записной книжки о подвиге Николая Павловича, обращается мыслью к событиям предшествующего царствования (Александр I, Моро и, косвенно, Наполеон), подчеркивая этим сравнением величие души русского самодержца. Пушкин отправляется той же исхоженной дорогой: в его «Герое» в несколько измененном виде появляются строки, некогда мелькнувшие в «Недвижном страже...»:

Все он, все он — пришлец сей бранный,
Пред кем смирились цари,
Сей ратник, вольностью венчаный,
Исчезнувший, как тень зари.

На сей раз поэт предпочитает четырехстопные ямбы шестистопным, старательно изгоняя лексику, дающую повод прямым апокалиптическим ассоциациям. Единственное исключение — последняя строка четверостишия, позволяющая придирчивому читателю вспомнить Исаио Пророчество и опознать в «тени зари» ускользающего от взоров Денницу.

Далее, на вопрос друга («Когда ж твой ум он поражает...») в развернутом ответе пушкинского Поэта вновь проскальзывает образ, заимствованный из пророчества о смерти Александра Павловича:

Не там, где на скалу свою
Сев, мучим казнию покоя,
Осмеян прозвищем героя,
Он угасает недвижим,
Плащом закрывшись боевым...

Несмотря на приглушенность апокалиптической символики «Героя», две реминисценции из «Недвижного стража...» превращают пушкинского Наполеона в мерило, позволяющее сравнить жизненные уделы двух российских самодержцев. Смертоносный для одного Бонапарт, вернее, его подвиги не в силах затмить христианские добродетели другого. В творческой икономии поэта, сочинившего «Недвижного стража...», торжество сердца Николая Павловича над деяниями Наполеона косвенно обращается в испытание двух русских монархов пред ликом смерти — бесславной кончине Александра Пушкин противопоставляет поправление смерти его приемником.

В первую болдинскую осень достигает пика свойственное пушкинской поэзии 20-х годов противостояние поэтических образов Александра Павловича и его августейшего брата. Это нашло выражение в самой лексике пушкинских стихов: уцелевшие фрагменты X песни «Евгения Онегина», сожженной 19 октября 1830 года (и связанной, как известно, автореминисценциями как с «Героем», так и с «Недвижным стражем...»), облегчившими П. О. Морозову расшифровку пушкинской тайнописи), начинаются сатирической, почти пасквильной зарисовкой русского Агамемнона:

Властитель слабый и лукавый,
Плешивый цеголь, враг труда,
Нечаянно пригретый славой,
Над нами царствовал тогда.

В этих строках Пушкин собирает черты, резко отличающие Александра Павловича от образа идеального монарха, каким рисовался поэту Петр Великий. В перечне царских добродетелей, упоминаемых в «Стансах» («В надежде славы и добра...»), обращенных восшедшему на престол государю, Пушкин настойчиво подчеркивает качества Петра, чуждые предшественнику Николаю:

То академик, то герой,
То мореплаватель, то плотник,
Он всеобъемлющей душой
На троне вечный был работник.

Заключительное четверостишие «Стансов», непосредственно адресованное Николаю Павловичу, также выделяет среди царских добродетелей «твердость», несовместную с «слабостью и лукавством» почившего в Таганроге монарха:

Семейным сходством будь же горд;
Во всем будь пращурю подобен:
Как он, неутомим и тверд,
И памятью, как он, незлобен.

Наконец, в 1828 году в пушкинском послании «Друзьям» («Нет, я не льстец, когда царю...») вновь мелькает мотив монарших трудов, столь чуждый царскому правилу Александра Павловича «дела не делай; от дела не бегай».⁴⁷

Его я просто полюбил:
Он бодро, честно правит нами;
Россию вдруг он оживил
Войной, надеждами, трудами.

Характерно, что историко-сатирический очерк царствования Александра Павловича, начертанный в сохранившихся стихах десятой песни «Онегина» (как и «Герой», посвященный Николаю), не чужд беглым вариациям на темы, заданные «Недвижным стражем...»:

Сей муж судьбы, сей странник бранный,
Пред кем унизились цари,
Сей всадник папою венчанный,
Исчезнувший как тень зари...

.
Измучен казнию покоя
.

⁴⁷ Со временем эта оппозиция двух венценосцев сходит у Пушкина на нет. Если довериться авторитету Анны Ахматовой, в 1834 году, сочиняя «Золотого петушка», поэт соединил в царе Дадоне характеры обоих самодержцев — Александра и Николая Павловичей (см.: Анна Ахматова. О Пушкине. Л., 1977. С. 35—38). На исходе жизни почитание в Николае I просто государя соседствовало у Пушкина со все менее враждебным отношением к Александру I — в стихах, написанных к лицейской годовщине 1836 года, строки об умершем царе звучат едва ли не ностальгически:

Вы помните, как наш Агамемнон
Из пленного Парижа к нам примчался.
Какой восторг тогда пред ним раздался!
Как был велик, как был прекрасен он...

Эти строки, хронологически предшествующие болдинскому «Герою», придают пушкинской трактовке образа Наполеона прежде не свойственные ей черты. Несколько затеняя апокалиптическую символику, восходящую к «Недвижному стражу...», поэт упоминает о римском первосвященнике, обращая свои ямбы к событиям дольней истории (коронации Наполеона в 1804 году):

Сей всадник папою венчаный...

Непосредственное соседство «всадника» и «папы» облегчает автору «Онегина» исчерпывающую характеристику «владыки Запада». В пушкинской строке «всадник» указывает на императорское достоинство Наполеона — из всаднического сословия Рима вышел Юлий Цезарь, впервые воплотивший имперскую идею Запада. Как и Цезарь, не принадлежавший избранному кругу знати, Наполеон стяжал свой венец исключительно благодаря своему гению полководца и государственного мужа. В пределах земной истории пушкинский стих по сути тождествен формуле:

Сей кесарь (цезарь) папою венчаный...

В соединении же с inferнальными мотивами «Недвижного стража...» и удержанной в зашифрованном фрагменте X главы строкой «Измучен казнию покоя» пушкинский всадник, венчаный папою, отдаленно предвосхищает каноническую тему позднего Достоевского — «римский первосвященник, венчающий на царство антихриста (или его предтечу)».

Пушкинский «Герой» не отвечал бы авторской характеристике «Апокалипсическая песнь», если бы он не сочетал в единое целое религиозно осмысленные исторические события с личной судьбой поэта. Чтобы уловить эту сторону творческого синтеза «Героя», еще раз обратимся к сочинениям Пушкина, посвященным Николаю Павловичу и Филарету. В январе 1828 года в «Московском вестнике» были опубликованы пушкинские «Стансы» («В надежде славы и добра...»), не вызвавшие возражений высочайшего цензора поэта. Иначе обошелся Николай Павлович с другим пушкинским шедевром — посланием «Друзьям» («Нет, я не льстец, когда царю...»). Царь обрек пушкинское стихотворение на полуполюгальное существование в списках, отлучив автограф поэта от печатного станка. Чем было вызвано это царское прещение? В «Стансах» отношения «я» и «ты», пиита и самодержца не выходят за рамки церемониальных отношений царя и одного из его подданных. Строки «В надежде славы и добра / Гляжу вперед я без боязни...» лишены биографической основы, связывающей поэта и царя, — это голос «русского», обязанного своему государю формулой церковной присяги. Иное дело послание «Друзьям». Здесь «встречу» поэта и венценосца обременяют биографические события, свидетельствующие о живой заинтересованности Николая Павловича в судьбе исключенного из службы коллежского секретаря Александра Сергеевича Пушкина:

Текла в изгнанье жизнь моя;
Влачил я с милыми разлуку,
Но он мне царственную руку
Простер — и с вами снова я.

Вслед за этой «песнью избавления» в заключительных четверостишиях послания поэт столь явно посягает на порядок службы, установленный петровской табелью о рангах, что позволить публикацию этого стихотворения российский самодержец не мог даже «умнейшему мужу России».

Публичного, государственного значения за биографическими подробностями своих отношений с Пушкиным царь не признавал — его мысль обрела себя в суждении, что частные отношения государя и поэта уместно воспевать лишь в частном кругу.

Между тем отчетливые биографические мотивы в стихах, обращенных владыкам духовным и светским, становятся обыденной чертой пушкинской поэтики. В написанных двумя годами позже «Стансах» Филарету первые три четверостишия:

В часы забав иль праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.

Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.

Я лил потоки слез неожиданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей, —

обращают к лицейским годам поэта, его первым шагам на творческом поприще. В ту пору ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрит Филарет, бывало, посещал Лицей (присутствовал на лицейских экзаменах в 1815 и 1817 годах) и не раз проповедовал в храмах Санкт-Петербурга...

Вторая половина пушкинского стихотворения возвращает к 1828—1830 годам (времени сочинения «Дар напрасный, дар случайный...» и последующей поэтической «переписке» певца и московского владыки), причем движение архипастыря навстречу страждущему поэту передано в словах, сходных с описанием царского прощения в послании «Друзьям»:

И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты...
(«Стансы» Филарету)

Но он мне царственную руку
Простер...

(«Друзьям»)

В итоге эти два стихотворения («Стансы» Филарету и «Друзьям»), сочетая обращение к властям предрежащим (духовным и светским) с опытом осмысления минувшей жизни поэта, покрывают едва ли не весь его творческий путь (лицейский и ранний петербургский периоды, 1826—1830 годы), за исключением пяти лет южной ссылки. Именно эту биографическую лауну между Кишиневом и Михайловским символически восполняет Пушкин в своем «Герое». В памяти поэта не случайно всплывают строки начатого в Одессе «Недвижного стража...» и характерный апокалиптический оборот из кишиневского письма А. И. Тургеневу.⁴⁸

⁴⁸ В Болдине Пушкин не раз возвращался мыслью к годам южной ссылки — 5 октября поэт пишет посвященное Е. К. Воронцовой «Прощание» и там же, в Болдине, сочиняет «Путешествие Онегина» («совершенное» в 1823—1824 годах).

Творчески южная ссылка была периодом утверждения пушкинского романтизма, питавшегося мучительным несоответствием устремлений свободной воли и противостоящих ей установлений косного бытия. Обличение внутренней тщетности романтизма, известной неспособности самозаконной воли утвердить себя в жизни, не посягая на высшие установления Творца, обернулись для поэта тяжелым творческим кризисом (1823—1824 годов), выход из которого Пушкин обрел в 1825—1826 годах в сознательном обращении к христианству и нерасторжимо сопряженному с ним историзму. Художественное претворение эти творческие коллизии находят в судьбе поэта в пушкинском «Герое».

В 20-х годах XIX века в императоре Наполеоне привычно видели одну из ключевых фигур романтического пантеона. С прославления подвигов французского полководца начинает свою хвалу пушкинский певец. Но в момент героического апофеоза Бонапарта его мужество и великодушие изобличаются как заурядная легенда, украшающая жизнь завоевателя. Это падение кумира отчаявшийся поэт⁴⁹ встречает богохульственным взрывом:

Да будет проклят правды свет,
Когда посредственности хладной...

И в ответ он слышит кроткое «утешься!..», соединившее в пушкинской жизни сентябрьские события 1830 года (приезд государя в охваченную холерой Москву) с осенними днями коронационного 1826 года (высочайшей аудиенцией в Кремлевском дворце), смывшей с михайловского изгнанника клеймо отверженного поэта. В сущности, «Друзьям», «Стансы» Филарету и «Герой» образуют своеобразную биографическую трилогию, опыт поэтического самопознания пушкинской души.

Уподобляя удел поэта видению св. Иоанна («посылаю Вам из моего Пафмоса Апокалипсическую песнь»), Пушкин являет в своем «Герое» художественно совершенное свидетельство «пророческого» служения поэта (по слову Откровения — св. Иоанн — пророк (Откр. 1, 3)). Поэт мнит себя тайнозрителем двух миров: он избран Богом и поставлен между Ним и людьми возвещать Божию волю. Его пророческая миссия, в согласии с библейскими традициями, дает ему право непосредственно обращаться к владыкам духовным и царям земным (именно поэтому Пушкин с таким восторгом принял позволение прямо посылать царю свои творения, минуя цензуру).⁵⁰ За вычетом языческих aberrаций, тютчевская формула «он был орган богов живой» с исчерпывающей точностью указывает место поэта на стыке двух миров — небесного и земного. Этому пророческому пафосу пушкинского служения не внял Николай Павлович, возложивший

⁴⁹ Трудно избежать соблазна сопоставить пушкинского «Героя» с историей создания и содержанием «Героической симфонии» Бетховена. Обои произведениям присущи внутренний драматизм (конфликтность развития), единство темы — прославление подвигов Бонапарта и последующее разочарование в своем кумире. Вместе с тем пушкинский текст емче (если угодно, рефлексивней) — он как бы вбирает в себя жизненную драму Бетховена (отчаяние Бетховена, получившего известие о провозглашении Наполеона императором, ср. душивной смуте пушкинского Поэта, уязвленного записками Бурьенна), оставшуюся за пределами симфонического полотна композитора, причем ее итогом становится в пушкинском «Герое» не утверждение героического демонизма, а явление положительного христианского идеала...

⁵⁰ По свидетельству А. В. Веневитинова, во время государевой аудиенции в Кремле в кармане пушкинского сюртука лежал автограф «Пророка» (см.: *Вересаев В. В.* Указ. соч. С. 30).

на себя цензуру пророческих озарений поэта. С чиновным педантизмом, вчитываясь в пушкинские строки, государь извещал по команде через шефа Третьего отделения высочайшие сентенции о творениях «богоизбранного» певца. «На тебя надевали тиару, юрода колпак» — о пушкинской жизни этого не скажешь. В его судьбе все было «проще» — вместо тиары явился камер-юнкерский мундир и вымазанная помадой круглая шляпа (от графа Бобринского).⁵¹ Пророка усиленно втискивали в сюртук титулярного советника...

Слустя без малого столетие эту мистическую «охлажденность» государя, при случае державшего изъясняться высоким библейским слогом («С нами Бог! Разумейте языцы и покоряйтесь, яко с нами Бог!...» — из манифеста 1848 года), в присутствии ему ключе уловил В. В. Розанов. Его «Апокалипсис нашего времени» в полном согласии с жанровым определением, вынесенным в заголовок книги, открывается описанием ангела (предстоятеля) Московской церкви:

«Филарет Святитель Московский был последний (не единственный ли?) великий иерарх Церкви Русской... „Был крестный ход в Москве. И вот все прошли, — архиереи, митрофорные иереи, купцы, народ; пронесли иконы, пронесли кресты, пронесли хоругви. Все кончилось, почти... И вот поодаль от последнего народа шел он. Это был Филарет“.

Так рассказывал мне один старый человек. И прибавил, указывая от полу — на крошечный рост Филарета:

— „И я всех забыл, все забыл: и как вижу сейчас — только его одного“.

Как и я „все забыл“ в Московском университете. Но помню его глубокомысленную подпись под своим портретом в актовом зале.

Слова, выговоры его были разительны. Советы мудры (императору, властям). И весь он был великолепен.

Единственный...

Но что же „преж того“ и „потом?“ — незаметное, дробно. „Мы их видели“ (отчасти). *Nota bene*. Все сколько-нибудь выдающиеся были уже с „ересью потаенною“. Незаметно, безмолвно, но с ересью. Тогда — как Филарет был „во всем прав“.

Он даже Синод чтит. Был „сознательный синодал“. И Николая Павловича чтит — хотя от него же был „уволен в отпуск от Синода и не появлялся там“. Тут — не в Церкви, но в императорстве — уже совершился или совершался перелом, надлом. Как было великому Государю, и столь консервативному, не сделать себе ближним советником величайший и тоже консервативный ум первого церковного светила за всю судьбу Русской Церкви?

Разошлись по мелочам. Прав этот бес Гоголь.

Между тем Пушкин, Жуковский, Лермонтов, Гоголь, Филарет — какое осияние Царства. Но Николай хотел один сиять „со своим другом Вильгельмом-Фридрихом“, которым-то...».⁵²

⁵¹ «Третьего дня я наконец в Аничковом... На лестнице встретил я старую гр. Бобринскую, которая всегда за меня лжет и выводит меня из хлопот. Она заметила, что у меня треугольная шляпа с плюмажем (не по форме: в Аничков ездят с круглыми шляпами). Гостей было уже довольно, бал начался контрадансами. Гр. Бобринский, заметя мою треугольную шляпу, велел принести мне круглую. Мне дали одну такую засаленную помадой, что перчатки у меня промокли и пожелтели. Вообще бал мне понравился» (Пушкин. Дневник. 18 декабря 1834 года).

⁵² Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 578—579.

3

Московские старожилы помнят, что у торжественной встречи 29 сентября 1830 года была скандальная изнанка, омрачившая отношения Николая Павловича и Филарета. Московский митрополит был архиереем независимым и властным, дерзавшим при случае вразумлять зарвавшуюся светскую власть.⁵³ 18 сентября при освящении храма св. Василия Великого на Тверской московский владыка произнес «Слово... по принесении Господу Богу молитв о предохранении от губительной болезни», чувствительно уязвившее царствующего государя:

«Вкратце буду беседовать с вами, братия; хотя не мало сказать надобно. Продолжившиеся молитвы не позволяют быть долговому слову. Послушайте недолго, но внимательно.

В молитвах упоминалось о губительной язве во дни Давида, и о чудесном ее прекращении (2 Цар. XXIV).⁵⁴ Воспоминание сие здесь к месту, теперь ко времени.

Царь Давид впал в искушение тщеславия: хотел показать силу своего царства и повелел исчислить всех способных носить оружие, тогда как такое исчисление совсем не было в употреблении у евреев. И праведник не безопасен от падения, если вознерадит.

Еще не кончилось исчисление народа, как Царь почувствовал в совести своей обличение греха и страх наказания от Бога. В самом деле, явился Пророк, и, по повелению Божию, предложил Давиду на выбор одно из трех наказаний: войну, голод, мор. Примечайте из сего примера, что

⁵³ Показательна история одного из столкновений Николая Павловича и Филарета, которую в пору назвать «Триумфальные ворота»:

«Так, раз митрополит Филарет отказался освящать триумфальные ворота, потому что на них находились изображения некоторых из языческих богов. Император Николай Павлович сам вздумал присутствовать на открытии и освящении триумфальных ворот. Когда флигель-адъютант государя приехал к Филарету и объяснил ему, что „государю императору благоугодно завтра освятить триумфальные ворота“, Филарет, устремив взор долу, отвечал: „слышу“.

Флигель-адъютант продолжал: „Государю императору благоугодно, чтобы ваше высокопреосвященство сами изволили быть на освящении“. Филарет отвечал тем же „слышу“, так же понурав голову и с тою же задумчивостью.

„Не будет ли каких распоряжений, ваше высокопреосвященство? Что прикажете доложить государю императору?“

— „А что слышите“, — отвечал тем же тоном владыка.

Когда государь спросил: „а что Филарет?“, флигель-адъютант доложил, что он его не понял и дословно передал государю свой разговор с высокопреосвященным.

— „А, так я понимаю“, — заметил государь. „Приготовить лошадей: я сегодня уезжаю“. Таким образом, открытие происходило в отсутствие государя. Полковой священник отслужил перед войсками молебен и участие церкви в этом торжестве тем и кончилось» (Русская старина. 1885. Т. 47. С. 10).

⁵⁴ В синодальном переводе: «Гнев Господень опять возгорелся на Израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: поиди, исчисли Израиля и Иуду... И вздрогнуло сердце Давидово после того, как он сосчитал народ. И сказал Давид Господу: тяжело согрешил я, поступив так; и ныне молю Тебя, Господи, прости грех раба Твоего, ибо крайне неразумно поступил я. Когда Давид встал на другой день утром, то было слово Господа к Гаду пророку, прозорливцу Давида: поиди и скажи Давиду: так говорит Господь: три наказания предлагаю Я тебе; выбери себе одно из них, которое совершилось бы над тобою. И пришел Гад к Давиду, и возвестил ему, и сказал ему: избирай себе, быть ли голоду в стране твоей семь лет, или чтобы ты три месяца бегал от неприятелей твоих, и они преследовали тебя, или чтобы в продолжение трех дней была моровая язва в стране твоей. Теперь рассуди и реши, что мне отвечать Пославшему меня. И сказал Давид Гаду: тяжело мне очень; но пусть впаду я в руки Господа, ибо велико милосердие Его; только бы в руки человеческие не власть мне. И избрал себе Давид моровую язву во время жатвы пшеницы» (2 Царств. 21, 1, 10—14).

война, голод, мор и подобные бедствия, хотя кажутся приключениями случайными; хотя происходят частью от известных причин естественных, тем не менее однако суть орудия правосудия Божия, употребляемые для наказания согрешивших человеков...».⁵⁵

Вспыхнувшая в столице холера не обуздала злые языки. По первопрестольной разлетелся слух, что в проповеди, упоминая царя Давида, владыка имел в виду царствующего государя (недавний рекрутский набор сообщил истолкованию вестовщиков вящую убедительность).

В дни, когда в охваченной холерой столице разносили свежую сплетню, составленная Филаретом служба о предохранении от губительной болезни (включавшая стихи Второй книги Царств) вместе со Словом, произнесенным 18 сентября, были напечатаны и разосланы по московским приходам во исполнение письменного распоряжения владыки: «Напечатанное слово по принесении Господу Богу моления о предохранении от губительных болезни раздать во все церкви столицы, с предоставлением на рассуждение священников прочитать оное на литургии 25 дня, сего месяца».⁵⁶ Не приходится сомневаться, что в день общенародного молебна и крестного хода, возглавленного московским митрополитом, Слово прозвучало во всех храмах столицы, вдохнув новые силы в уста московских вестовщиков. К концу сентября Филаретова служба официальным порядком была разослана по епархиям.⁵⁷

Приехавшему в Москву Николаю Павловичу не замедлили донести о двусмысленной проповеди московского митрополита. Государь нашел донес не лишенным основания и велел управляющему Главным штабом по Военному поселению графу П. А. Толстому истребовать у Филарета объяснений. Непосредственно высочайшую волю (а по сути монарший реприманд) передал владыке адъютант графа Толстого П. А. Муханов (старший брат пушкинского приятеля Петра Муханова).⁵⁸

Митрополит понимал, что лучший способ изгладить неблагоприятное впечатление, произведенное Словом 18 сентября, — привлечь взоры к блистательному приветствию, произнесенному в Кремле одиннадцатью днями позже. Как нельзя кстати прились Филарету и вирши московского пиита Н. М. Шатрова, в меру отпущенного таланта воспевшего приезд царя и обращенные к пастве речи владыки:

(...)

Царь-Отец Сам приезжает
С нами страх и труд делить,
Сам везде распоряжает
И готов на всех пролить
Милостей возможных море,
Чтоб утешить в общем горе
Страждущих детей Своих
Положить скорбям пределы
Притупить заразы стрелы
И спасти Москву от них...

⁵⁵ Сочинения Филарета митрополита Московского и Коломенского. Слова и Речи. М., 1877. Т. 3. С. 149.

⁵⁶ Корсунский И. Указ. соч. С. 24.

⁵⁷ Там же. С. 24—25.

⁵⁸ См: Русская старина. 1885. Т. 47. С. 11—12.

(...)

Слышу звон громов словесных:
 Вдохновенный Филарет —
 От источников небесных
 Черпая ученья свет —
 Как духовный воевода,
 Души целаго народа
 Успокоив говорит:
 «Как Отец, нас Бог карает
 И тому, кто умирает,
 Он из зла добро творит...»⁵⁹

Растроганный Филарет отметил нуждающегося поэта двухсотрублевым пожалованием. По мнению графа М. В. Толстого, стихи Шатрова «понаравились владыке тем более, что он видел в них защиту от доноса, поданного против него государю, которого старались уверить, что Филарет, упоминая в одной из проповедей своих о покаянии царя Давида во время моровой язвы, намекает как будто на то, что грехи царей навлекают гнев небесный на подвластные им народы».⁶⁰

Вынужденный оправдываться, Филарет 5 октября в Слове, произнесенном о высочайшем присутствии в Успенском Соборе Кремля сказал: «Много должно утешать и ободрять нас, братия, и то, что творит среди нас Помазанник Божий, Благочестивейший Государь наш. Он не причиною нашего бедствия, как некогда был первою причиною бедствия Иерусалима и Израиля Давид (хотя, конечно, по грехам и всего народа), однако с Давидовым самопожертвованием приемлет Он участие в нашем бедствии».⁶¹

Далее владыка не удержался, чтобы не указать Николаю Павловичу очередной предмет забот, требующий непосредственного внимания самодержца: «Государь! мы знаем, как близка к сердцу Твоему Твоя древняя Столица: но Россия на раменах Твоих; Европа предлежит заботливым очам Твоим, — Европа, зараженная гораздо более смертоносным поветрием безверного и буйного мудрования; против сей язвы нужно Тебе укрепить преграду; для сего потребно бдительное наблюдение происшествий, многие советы, дополнение рядов Твоего воинства».⁶²

А. И. Герцен на правах очевидца холерных событий 1830 года спустя десятилетия вспоминал о впечатлении, произведенном двумя Словами Филарета: «Проповедь Филарета на молебствии по случаю холеры превзошла все остальное; он взял текстом, как ангел предложил в наказание Давиду избрать войну, голод или чуму; Давид избрал чуму. Государь приехал в Москву взбешенный, послал министра двора князя Волконского намылить Филарету голову и грозился его отправить митрополитом в Грузию. Митрополит смиренно покорился и разослал новое слово по всем церквам, в котором пояснял, что напрасно стали бы искать какое-нибудь приложение в тексте первой проповеди к благочестивейшему императору, что Давид —

⁵⁹ Шатров Н. М. Осень 1830 года. Лирико-историческое песнопение слепого. М., 1831. С. 10, 17.

⁶⁰ Русский архив. 1881. Кн. 2. С. 63.

⁶¹ Сочинения Филарета митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. 3. С. 155.

⁶² Там же. В октябре 1830 года граф Нессельроде писал И. И. Дибичу: «Мы, любезный граф, тоже не отдыхаем на розах — холера господствует в очень многих губерниях, которые посему пришлось освободить от рекрутской повинности...» (Русская старина. 1881. Т. 39. С. 388).

это мы сами, погрязшие в грехах. Разумеется, тогда и те поняли первую проповедь, которые не добрались до ее смысла сразу».⁶³

При всех неточностях (скажем, князя П. М. Волконского в Москве просто не было), рассказ Герцена передает восприятие проповедей митрополита изрядной долей московского общества.

Но на сей раз обвинить владыку в нелояльной выходке не было никаких оснований. Перед тем как отдать Слово, произнесенное 5 октября, в печать, митрополит поверг его на высочайшее рассмотрение, испросив царское разрешение через графа П. А. Толстого:

«Сиятельнейший граф! милостивый государь! Хотя, по возможности, вслушиваюсь и я в народный голос, чтобы неправильные мнения исправлять, а правильные поддерживать; и хотя не встречалось мне замечания подобного тому, которое ваше сиятельство сообщили мне по высочайшей воле; но сие замечание, как ваше сиятельство удобно рассудите изволите, поставило меня в великую заботливость о том, что я говорю. Посему, по некоторым причинам вскоре могущего последовать отбытия его императорского величества, решился я осмелиться просить особенного разрешения государя императора на напечатание говоренного мною вчера слова. Его величеству благоугодно было назначить мне время явиться к его величеству. В ожидании сего, препровождаю к вашему сиятельству упомянутое слово на тот конец, не найдете ли возможности представить оное, особенно заключительную часть оного, на всемилостивейшее усмотрение государя императора, дабы я без сомнения мог приступить к печатанию оного.

С глубоким почтением и совершенной преданностью имею честь быть вашего сиятельства милостивого государя покорнейший слуга и богомолец Филарет, митрополит Московский.

Октября 6-го 1830».⁶⁴

Слово, сказанное 5 октября, было напечатано в три дня и 10—11 числа разошлось по Москве. В особой резолюции Филарет распорядился: «разослать по церквям, с предоставлением священникам, если рассудят, прочесть оное в следующее воскресенье». По мнению биографа митрополита, «без сомнения, святителю не желалось, чтобы и пастыри, ему подчиненные, и паства также были под впечатлением помянутого доноса, и потому отчасти этим может быть объяснено настоящее распоряжение».⁶⁵

⁶³ Герцен А. И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1975. Т. 4. С. 125—126.

⁶⁴ Русская старина. 1885. Т. 47. С. 11—12.

⁶⁵ Корсунский И. Указ. соч. С. 70. Рассказ Герцена, свидетельство графа М. В. Толстого, мнение Ив. Корсунского расходятся с воспоминаниями П. А. Муханова, записанными в 1870 году редактором «Русской старины». Согласно Герцену, завершившему 1-й том «Былого и дум» спустя два с лишним десятилетия после описываемых событий, монарший выговор был передан владыке до произнесения Слова 5 октября 1830 года, и проповедь в Успенском Соборе была ответом на неудовольствие государя. В передаче же П. А. Муханова монарший реприманд последовал за октябрьской речью владыки и граф Толстой был послан к митрополиту после произнесения второго скандального Слова (см.: Русская старина. 1885. Т. 47. С. 11—12). Дерзнем предположить, что спустя 40 лет в памяти П. А. Муханова «склеились» два события — проповеди 18 сентября и 5 октября... Психологически совершенно невероятно, что Филарет произнес Слово в день Московских святителей без предварительного внушения со стороны государя. По этим причинам, следуя канве Герцена, М. В. Толстого и Корсунского, миссия графа Толстого отнесена нами к первым числам октября и связана с поучением от 18 сентября...

Рискованные гомилетические опыты московского владыки, обрамляющие приветственное Слово, произнесенное 29 сентября, наделяют пушкинское стихотворение едва уловимым смысловым двоением. Если Пушкин не догадывался о московских скандалах, то его замысел, безупречный *sub specie aeternitatis*, в живых обстоятельствах 1830 года отдает долей наивности — мистический триумвират поэта, пастыря и государя воспет Пушкиным как-то не попадет. Если же Пушкин знал о слухах, смущавших Москову, то «Герой», с его отчетливой экклезиологической символикой и скрытыми апелляциями к Слову Филарета от 29 сентября, становится (кроме своего идеального значения) поэтическим вразумлением Филарета, своего рода «Не напрасно, не случайно...», возвращенным строптивому владыке. О том, что в январе 1830 года Пушкин был задет нечаянным появлением Филарета на Российском Парнасе, свидетельствует фрагмент известного письма князя Вяземского А. И. Тургеневу: «Ты удивишься стихам Пушкина к Филарету: он был задран стихами его преосвященства, который пародировал или, лучше сказать, палинодировал стихи П(ушкина)». ⁶⁶ С уверенностью судить об осведомленности Пушкина в московских дрязгах 30-го года вряд ли возможно, но уцелели глухие упоминания о том, что поэт в конце сентября 1830 года демонстративно вторгся в область гомилетики и проповедал мужикам в болдинской церкви. «Я бы хотел переслать тебе проповедь мою здешним мужикам о холере; ты бы со смеху умер, да не стоишь ты этого подарка», — пишет Пушкин Плетневу 29 сентября 1830 года. ⁶⁷ Отголосок пушкинской проповеди сохранился и в позднейших мемуарах П. Д. Боборыкина: «Дядя П. П. Григорьев любил передавать мне разговор Пушкина с тогдашней (нижегородской) губернаторшей Бутурлиной... Это было в холерный год. — „Что же вы делали в деревне, Александр Сергеевич?“ — спрашивала Бутурлина. — „Скучали?“ — „Некогда было, Анна Петровна. Я даже говорил проповеди“. — „Проповеди?“ — „Да, в церкви, с амвона. По случаю холеры. Увещевал их. «И холера послана вам, братцы, оттого, что вы оброка не платите, пьянствуете. А если вы будете продолжать так же, то вас будут сечь. Аминь!»“». ⁶⁸ Не была ли пушкинская проповедь своего рода пародией на знаменитое Слово Филарета от 18 сентября 1830 года? Если на исходе сентября проповедь владыки стала известна Пушкину, то при обостренной чувствительности поэта к сплетне от него бы не ускользнул скандальный пафос Филаретовой речи (не исключено, что к службе о предохранении от губительной болезни, присланной в болдинскую церковь, было приложено напечатанное отдельной брошюрой Слово святителя). Впрочем, если пушкинское упражнение в гомилетике с проповедью московского митрополита не связано, о столичных сплетнях поэт мог узнать до сочинения «Героя», в дни первой попытки прорвать холерные кордоны (30.IX—1.X) или уловить *arrière pensée* Слова от 5 октября, разошедшегося по России отдельным тиснением. В этом случае «Герой», воспевший подвиг государя и содержательно примыкающий к речи 29 сентября, становится не просто постскриптумом к «переписке» Пушкина и Филарета, но способом окончательной «расплаты» с музой московского митрополита.

Итог холерной истории общеизвестен. Государь 7 октября 1830 года отбыл в Петербург бороться с духами безначалия и мятежа, разлившимися

⁶⁶ Пушкин. Письма / Под ред. Б. Л. Модзалевского. Т. 2. С. 360.

⁶⁷ Там же. С. 107.

⁶⁸ Боборыкин П. Д. Воспоминания. М., 1965, т. 1. С. 65—66.

по Европе; Пушкин, истомившись в карантинах, в начале декабря вернулся в Москву, где спустя два месяца сочетался законным браком с девицей Наталией Гончаровой; московский митрополит в воздаяние услуг, оказанных отечеству в дни холеры, получил к Пасхе 1831 года ленту и орденские знаки св. Андрея Первозванного.

Жизнь продолжалась.

РУССКОЕ СМИРЕНИЕ И ЗАПАДНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(СПОР СЛАВЯНОФИЛОВ И ЗАПАДНИКОВ
В КОНТЕКСТЕ 40—50-Х ГОДОВ XIX ВЕКА)

«О России много говорят, — писал Ф. И. Тютчев в 1844 году, — в наше время она служит предметом пламенного, тревожного любопытства; очевидно, что она сделалась одною из главнейших забот нашего века; но эта загадка, ни в чем не схожая с остальными... скорее гнетет его, чем возбуждает».¹ Тютчев, вполне европейский человек по стилю жизни, привычкам, отчасти — образу мыслей, вряд ли случайно именно в 40-е годы задумал свои политические статьи, в которых не только противопоставил Россию и Запад, православие и католицизм, но и назвал их «двумя мирами», «двумя человечествами».² Один из миров являл собою цивилизацию — «...мы принуждены называть Европою то, что никогда не должно бы иметь другого имени, кроме своего собственного: Цивилизация».³ Но что же в таком случае представлял собою другой мир и почему мыслители середины века ощутили потребность противопоставить его Цивилизации как таковой?

В преддверии 40-х и наиболее явственно в 40-е годы наметились те линии внутренне непримиримого противостояния, напряжение которого не будет снято и последующим развитием русской истории. Произошел раскол не только в сфере русской мысли, идеологии, но русского сознания в целом; каждое из направлений оказалось поддержано определенным строем жизни, традициями, системой нравственных убеждений, и несмотря на то что «сердце билось одно»,⁴ не только согласие, но понимание становилось все более невозможным.

Как известно, предметом спора был вопрос о будущем пути России, вопрос о том, по самобытному или проторенному, западноевропейскому пути ей развиваться. Однако сам по себе этот вопрос вполне допускал компромисс: западники охотно признавали некоторые отличия русской истории от западноевропейской, славянофилы не отрицали завоеваний европейской цивилизации. Следовательно, и идеологическая, и эстетическая суть спора сосредоточивалась в другом: речь шла о совместимости русского сознания и западноевропейской, подразумевалось — мировой, общечеловеческой цивилизации. Как известно, впервые, с присущей ему остротой, так поставил вопрос П. Я. Чаадаев. «...Мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных

¹ Тютчев Ф. И. Русская звезда. Стихи. Статьи. Письма. М., 1993. С. 261.

² В статье «Папство и римский вопрос» Тютчев писал о «пропасти, которая образовалась не между двумя церквями, ибо церковь одна, а между двумя мирами, между двумя человечествами» (Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. 6-е изд. Пб., 1911. С. 480).

³ Тютчев Ф. И. Русская звезда. С. 362.

⁴ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. IX. С. 133.

семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось».⁵

Вряд ли случайно Философическое письмо в 1836 году далеко не у всех мыслящих людей, оппозиционно настроенных к николаевскому режиму, нашло поддержку. Не исключено, что в самом начале 30-х годов реакция была бы иной. К концу же десятилетия «духовная жажда» обострена, но приобретает иные, по сравнению с концом 20-х годов, оттенки: она все явственнее окрашивается этически и, можно сказать, национально. Эти существенные перемены, это обнаружение противоречивых отношений между духовностью общечеловеческой и национальной и совершается окончательно в конце 30-х годов, после опубликования Философического письма. Намечается культурно-психологическое размежевание в единой как будто среде молодых мыслителей — и вопросы русского бытия, национального самосознания начинают занимать органичное, неотъемлемое место не только в теоретических концепциях,

⁵ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 323 (в дальнейшем ссылки даются на это издание, с указанием тома и страницы в тексте). Стоит задуматься, почему именно из-под пера Чаадаева выходит сочинение, вызвавшее столь разнородные отклики, в том числе неприятие таких близких ему людей, как А. С. Пушкин и П. А. Вяземский. Один из косвенных ответов можно найти в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя. Писатель отметил в своей книге одну из самых существенных, с его точки зрения, черт XIX века — гордость ума. В гоголевском истолковании эта категория несет в себе и универсальный христианский смысл (как оппозиция цельному, сокровенному знанию), и совершенно конкретный — исторический. День Светлого Воскресенья «пришелся, казалось, кстати нашему девятнадцатому веку, когда мысли о счастье человечества сделались почти любимыми мыслями всех; когда обнять все человечество, как братьев, сделалось любимой мечтой молодого человека; когда многие только и грезят о том, как преобразовать все человечество... Все человечество готово обнять, как брата, а брата не обнимет» (Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 1952. Т. VIII. С. 411). Это противостояние человечества и человека — порождение XIX столетия — и есть плод «гордости ума»; «никогда еще не возростала она до такой силы, как в девятнадцатом веке» (VIII, 413). В другом контексте Гоголь упоминает о «произрастании страшных плодов». Гордость ума и есть «страшный плод» цивилизации, плод неизбежный, который вместе с тем — и двигатель цивилизации. Ни в ком, может быть, не проявляясь в такой степени гордость глубокого, заманчиво прекрасного ума, как в Чаадаеве. Он как бы аккумулировал ту энергию ума, которую накапливало начало XIX века. В масонах она могла «затемняться» символикой мистического, в декабристах — «ослаблялась» попыткой воплощения идеи. Чаадаев в самом деле являл собою ум как таковой, как блестящий плод цивилизаторского развития. Гоголь уловил существо проблемы: ум воплощает себя в категориях человечества (либо человека вообще), но не человека-брата. Т. е. ум онтологически не способен к изначальному смирению; полагающийся лишь на себя, он неизбежно впадает в гордость. Кстати, духовный облик Чаадаева это блестятельно подтверждает. Достаточно вспомнить его отношения с Александром Тургеневым. П. А. Вяземский замечал: «Пуританизм его смущался развязностью Тургенева» (Вяземский П. А. Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 344). Деятельность А. И. Тургенева в помощь заключенным декабристам воспринималась Чаадаевым как «ребячество». Его словно оскорбила предпринятая Тургеневым попытка серьезной деятельности. А. Тургенев для него — «добрый, обходительный, без претензий на серьезность, неутомимый и подчас интересный собиратель всяческих новостей, милый хвостун» (II, 156) и т. д. Казалось бы, перед нами факт частный и сугубо бытовой. Но идеологическая мысль в эту эпоху произрастала из всего строя бытовой жизни. И в сознании Чаадаева Тургенев соотносился с неким концептуальным бытием, московским, т. е. — в контексте той поры — русским, национальным, которое можно было судить с позиций универсальных, общечеловеческих, что и сделал Чаадаев после смерти Тургенева. «Не находите ли вы, — писал он П. А. Вяземскому, — что он стал гораздо значительнее с тех пор, как его нет среди нас? Вы не можете себе представить, как о нем здесь сожалеют. Впрочем, это нетрудно объяснить. Он был создан для Москвы. Москва была истинным полем его деятельности, самой плодотворной почвой для его великолепных разглагольствований, для сонной его болтовни, для филантропии шумной, но в сущности искренней и великодушной» (II, 182—183).

но и в том процессе нравственного и духовного самоосмысления, самосовершенствования, который проходят деятели той поры.

В «Апологии сумасшедшего», явно откликаясь на новые тенденции времени, Чаадаев предложит оппозицию, которая, будь сочинение опубликовано в этот момент, несомненно вызвала бы резкие возражения, — любовь к истине и любовь к отечеству.

«Есть разные способы любить свое отечество... — писал Чаадаев, — прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто более прекрасное — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества... Не через родину, а через истину ведет путь на небо» (I, 523—524). Чаадаев провел линию раздела там, где ее могло не быть, где цельное сознание (к которому повлекутся славянофилы) могло бы разлад не заметить, во всяком случае не акцентировать его. Небезынтересно, что у М. С. Лунина, приверженца католицизма, в «Записной книжке» истина будет противопоставлена любви и семье.⁶ Случайно ли Чаадаев и Лунин, интеллектуально столь щедро одаренные, отдавали предпочтение католицизму? В восприятии русских мыслителей он допускал (если не санкционировал) обособление, избранность ума. Они освобождались из плена «безличности» ума русского (Чаадаев замечал в письме к А. И. Тургеневу; «Вы знаете, что, по моим воззрениям, русский ум есть ум безличный по преимуществу» — II, 95).

В опубликованном письме Чаадаева неприемлемой для славянофилов была не только недооценка России, но и принципиальный для философа критерий, которым он измерял жизнь духа, а именно — степень, органичность вхождения в «семейства человеческого рода», способность воспринять «всемирное воспитание человеческого рода». Природа человеческого духа едина, и отступления от нее — знак неполноты, даже неполноценности. «Необходимо, — говорит Чаадаев, — чтобы каждый из нас сам пытался связать порванную нить родства» (I, 326).

Желание Чаадаева восстановить «порванную нить родства» было неприемлемо для славянофилов не потому, что ими отвергалось родство и духовное взаимодействие, а потому, что чаадаевская мысль не предполагала именно взаимодействия, равенства: по Чаадаеву, для равенства не было почвы. Быть может, своим гордым умом он прозревал драматическую сущность мировой цивилизации, обостреннее славянофилов ощущая разницу, неслиянность русского и западноевропейского и предпочитая растворение первого во втором.

Чаадаев — по духу, по существу спора, по типу самосознания — оказался едва ли не главным оппонентом славянофилов, и его оппозиция была во многом серьезнее, чем та, которую представляли носители тех или иных конкретных знаний (исторических, юридических и т. д.). Не столько специально оспаривая славянофильскую концепцию истории, сколько неостановимо размышляя о русском пути и западной цивилизации, Чаадаев вышел к главной и в общем-то неразрешимой проблеме. Он оспорил, не принял в самом ее существовании кардинальную для славянофилов идею — идею «смирения», самоотречения. Он обратился к ней именно в 40-е годы. В его Философических письмах и в «Апологии сумасшедшего» идея эта почти не затрагивалась, она была пока не нужна, а точнее, Чаадаев не разглядел, не заметил ее в нашем национальном прошлом. Но в письмах 40-х годов он подвергнет осмыслению «склонность к отречению», как одну из существенных, странных и, по Чаадаеву, чреватых пагубными

⁶ Лунин М. С. Письма из Сибири. М., 1988. С. 207.

последствиями национальных черт. В письме к А. И. Тургеневу 1843 года, анализируя русскую историю, переломные и наиболее драматические ее моменты, Чаадаев заметит, что русский народ неоднократно пользовался «этим правом отречения, которое, разумеется, имеет всякий народ, но пользоваться которым не каждый народ любит» (II, 160). Он скажет о «роскоши смирения» — характерное словосочетание, явственно выражающее отношение мыслителя к этой духовной категории, не первостепенной, как можно понять, в той жизни духа, которая являлась предметом его внимания. «Эта склонность к отречению, — замечал Чаадаев, — прежде всего плод известного склада ума, свойственного славянской расе, усиленного затем аскетическим характером наших верований, — есть акт необходимый или, как принято теперь у нас говорить, акт органический, — надо его принять, подобно тому как страна по очереди принимала различные формы иноземного или национального ига, тяготевшие над ней» (Там же). Выводя «отречение» за пределы этических категорий и видя в нем как будто нейтральную и органичную форму национальной жизни, Чаадаев, однако, не удерживается на объективной позиции: приводя примеры «некоторых из тех отречений», которые он имел в виду, Чаадаев продемонстрирует пагубность этого свойства русского народа. Он прежде всего обратит внимание на то, что «наша история начинается... странным зрелищем призыва чужой расы к управлению страной» (Там же); затем иронично изложит факт принятия христианства («Если князь и его дружина, говорил народ, находят это учение хорошим и мудрым, наверное, это так и есть, и бежал окунуться в воды Днепра» — II, 161); предложит свое осмысление татарского ига (сказав о «покорности», с которой было принято «это страшное иго»); увидит бессмысленное самоотречение народа в отношениях с царской властью («...царствование Иоанна IV можно рассматривать в известном смысле как длительное отречение, во время которого народ сложил у ног своего государя не только все свои права, но и свои верования...» — Там же) и кульминацию отречения найдет в крепостном праве.

Максимальное выражение чаадаевское отношение к этой идее находит, пожалуй, в письме к Ф. И. Тютчеву 1848 года. Задаваясь вопросом, отчего, якобы владея «святой идеей», мы «не осознали нашего назначения в мире», Чаадаев высказывает глубочайшее, сокровеннейшее свое убеждение: «Уж не заключается ли причина этого в том самом духе самоотречения, который вы справедливо отмечаете как отличительную черту нашего национального характера?» (II, 212). Отречение, по Чаадаеву, — это отделение, обособление от общеевропейского пути, от единого пути человеческого духа.

Но и по мнению славянофилов, отречение и смирение отличают, отделяют нас от Запада; все дело в том, приносит ли что-либо мировой цивилизации это странное русское начало?

У К. С. Аксакова рядоположенными являются понятия: «смирение и тишина». «Терпение, простота, смирение» определены как «духовные сокровища народа». Петр I вознамерился из «смирения и тишины» образовать «могущество и славу» — и это был путь западной цивилизации. Отсутствие завоеваний, насилия, проявляющееся якобы на протяжении всей русской истории, в контексте рассуждений Аксакова, означало прежде всего смирение и тишину народного духа. Славянофилы стремились исследовать то, что хранится в глубине национального сознания и что, с их точки зрения, имеет бесспорный общечеловеческий потенциал. Смирение и тишина противостоят эгоизму духа; смирение могло уберечь русскую

жизнь от «духовного распада» (выражение И. В. Киреевского); в конечном же итоге это несло в себе потенциал «всемирного воспитания», о котором писал А. С. Хомяков.

Смирение присутствует в составе личности, чуждой эгоизма, и в русской истории. В нем виделось начало, единящее бытовую строй жизни, просвещение, эстетический поиск; на основе смирения, таким образом, оказывалось возможным единство «жизни и знания», о котором столь много говорили славянофилы. Высветив в идее смирения ее обусловленность историческим развитием,⁷ славянофилы определили и общедуховные составляющие ее части или, скорее, производные, ибо органичное бытие идеи и становилось процессом ее воплощения. Это «внутренняя тишина духа», «высшая духовная красота», «внутренняя нравственная деятельность», «внутренняя духовная жизнь веры», «терпение, простота» (К. С. Аксаков), «живой закон единения», «нравственный закон» (А. С. Хомяков). Как можно видеть, смирение направлено не вовне, а внутрь духа и национального быта, но чем более оно сосредоточено на внутреннем бытии, тем более правдоподобно, оправдано его «всемирное» призвание.

Смирение в славянофильском контексте предполагает духовное самососредоточение нации, способность не измерять себя, *внутренний* состав своей жизни внешними, даже самыми привлекательными критериями. Это смирение пред своим путем, своей исторической ролью, внутреннее, духовное ее осознание. Смирение — как свободное, духовно осмысленное принятие своей исторической судьбы.

Но именно смирение перед исторической судьбой, ограничивающее активность, свободу личности, было прежде всего неприемлемо для западников. В этом не без оснований виделась угроза прогрессу, последовательному, неуклонному развитию, движению вперед по общечеловеческому пути. Поэтому в 40-е годы одно упоминание смирения способно было спровоцировать полемику, и это подтверждает мысль если не о первостепенности, то о принципиальности данной категории для всего контекста споров западников со славянофилами.

В 40-е годы даже Чаадаев (который в «Апологии сумасшедшего» «циническому» смеху комедиографа противопоставил «строгое слово» мыслителя) не удерживается в рамках строгого стиля. Накал общественных страстей, своеобразный яд спора все более проникают в письмо Чаадаева, определяя их стиль: «...в наше, народную спесью околдованное время...» (II, 167), «национальные страсти», «национальная пыль» (II, 174), «наше

⁷ А. С. Хомяков как бы воспроизводит процесс исторического сохранения тех начал цельности и простоты духа, которые были заложены в русское сознание восточным вероисповеданием: «...и эта цельность зависела от полноты и цельности самого просветительского начала, сохраненного и переданного нам мыслителями православного Востока. Хранителями ее были все люди, старавшиеся сообразовать свои действия и мысли с чистым учением веры. Главными же представителями были бесспорно писатели и деятели духовные, от которых осталось нам так много назидательных преданий и так много слов поучения и утешения, и та сеть обителей и монастырей, которыми охвачена была вся святая Русь. Вся история нашего просвещения тесно связана с ними» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 245—246). Из последних работ о славянофилах см.: Носов С. Н. Исторические взгляды Константина Аксакова // Абрамцево. Материалы и исследования. Аксаковские чтения 1985 и 1987 годов. Вып. 2/89. М., 1989; Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии. Казань, 1991; Сухов А. Д. Хомяков, философ славянофильства. М., 1993; Благова Т. И. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994. О категории смирения в святоотеческих трудах см.: Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 17—21.

попятное развитие» (II, 177), «мы затопили у себя курную хату» (II, 178) и т. д. Но и Хомяков в это время тяготеет не к научным, а к публицистическим, однозначно оценочным высказываниям. В статье «Мнение иностранцев о России» есть интересное рассуждение о смирении, заканчивающееся отождествлением не-смирения человека и отречения его от народа: «Смирение человека, так же как и смирение народа, могут иметь два значения, совершенно противоположные. Человек или народ сознает святость и величие закона нравственного или духовного, которому подчиняет он свое существование; но в то же время признает, что этот закон проявлен им в жизни недостаточно или дурно; что его личные страсти и личные слабости исказили прекрасное и святое дело. Такое смирение велико; такое признание возвышает и укрепляет дух; такое самоосуждение внушает невольно уважение другим людям и другим народам. Но не таково смирение человека или народа, который сознается не только в собственном бессилии, но в бессилии или неполноте нравственного или духовного закона, лежавшего в основе его жизни. Это не смирение, а отречение. Человек разрывает все связи с своей прошедшей жизнью, он перестает быть самим собою; а если он говорит от имени народа, то уже тем самым он от народа отрекается».⁸

В общем контексте спора вырисовывались любопытные смысловые пары, свидетельствующие о том, что полемика не в состоянии была ограничиться холодноватыми научными категориями: *истина* — *человечество*; *смирение* — *отечество*. Приверженность к истине открывает путь к общечеловеческому; смирение указывало дорогу к отечеству, его внутреннему, духовному постижению. «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, со склоненной головой, с запертыми устами» (I, 533), — не без гордости писал Чаадаев. Отечество — «это не та земля, к которой я приписан... — утверждал Хомяков. — Это та страна и тот народ, создавший страну, с которыми срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целость моей человеческой деятельности. Это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло».⁹

«Свободе политической» в концепции славянофилов противопоставалась «свобода духа» и «свобода нравственная», «духовное обновление», «нравственный подвиг». Россия, таким образом, противопоставляла глобальным идеям Европы некое *нравственное бытие*. При этом славянофилы сознавали, что речь идет о принципах, а не о реальности всей жизни. Бесконечное *искание* более совершенного нравственного бытия, смирение пред высшей правдой, а не истиной оставалось главной, определяющей чертой русского сознания. Статья К. С. Аксакова «Об основных началах русской истории» (неоконченная, черновая рукопись, относимая издателями его сочинений к 1849 году) начиналась словами: «Нравственный подвиг предлежит не только каждому человеку, но и народам, и каждый человек, и каждый народ решает его по-своему, выбирая для совершения его тот или другой путь. Нравственный вопрос... неотразимо предстоит человеческому духу».¹⁰

Но здесь и обнажались проблемы, решение которых, предлагавшееся как славянофилами, так и западниками, не только страдало неполнотой, но исключало какое бы то ни было преодоление односторонности, исклю-

⁸ Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 87.

⁹ Там же. С. 115.

¹⁰ Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 1.

чало доверие к доводам другой стороны. «Два человечества», если воспользоваться тютчевским выражением, вызрели в самом русском обществе, и понимание между ними оказывалось вряд ли возможным.

«Вы говорите о самоотречении и самопожертвовании? — отзывался на пафос славянофильских работ К. Д. Кавелин, наиболее умеренный из западников, особенно в последние годы своей жизни. — Прекрасно. Но ведь если оно вынуждено, то оно уже не добровольное и сознательное, следовательно, не самопожертвование и самоотречение, а не вынужденного в отношении ко всем, мы решительно нигде и никогда не видали, даже не видали у славян, которых сущность, по вашим же словам, — общинное устройство и быт».¹¹

Западники, вступившие в спор со славянофилами в 40—50-е годы и занимавшиеся, в отличие от Чаадаева, «практикой» жизни, внесли в полемику то реальное напряжение, которого не могло быть у полемики славянофилов с Чаадаевым. Зазвучали понятия «устройство» и «быт» — и полемизирующие стороны оказались перед необходимостью соотнести теорию с историческим, конкретным движением жизни. Спор об общинном и родовом устройстве побуждал взглядеться в природу русского быта. «Наш внутренний быт» — принципиальное для К. Д. Кавелина понятие. О внутреннем строе жизни постоянно говорит К. С. Аксаков. Понятие внутреннего быта сопрягало бытовой уклад и определяемый им тип сознания, в свою очередь влияющий на бытовой строй. Понятие призвано было выявить механизм связи бытового и духовного строя жизни. Но нерасторжимость этой связи признавалась, по сути дела, лишь славянофилами. У Кавелина же получалось, что «наш внутренний быт» почти не наложил отпечатка на «нашу личность». Поэтому-то столь определенен и легок для Кавелина был вывод: «Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне... Она сделала все, что могла, и, окончивши свое призвание, прекратилась» (С. 58). Но таким образом личность русского человека нового времени оказывалась совершенно свободна от каких бы то ни было начал, свойственных древнерусской (т. е. национальной) истории. Ср. с Чаадаевым: «...мы должны искать обоснования для нашего будущего в высокой и глубокой оценке нашего настоящего положения пред лицом века, а не в некотором прошлом, которое является не чем иным, как небытием» (II, 92).

Вырабатывалась «модель», которую можно будет увидеть и в более позднюю эпоху. Западный тип сознания начинает с нуля, за спиной у него — «небытие». Смирение и отрицание предстают как два полюса, сближение между которыми невозможно.

Славянофилы несли в себе, в характере своего сознания, ту идеальную ноту, которая была в такой же мере необходима жизни, как и недостаточна для нее. Западники, как правило, исходили из трезвейшего понимания человеческой природы, якобы обязывающей не обольщаться началами самоотвержения и общинной привязанности. «Люди своекорыстны и злы, — писал К. Д. Кавелин в «Ответе „Москвитяину“», — надо, как это ни горько, видеть их, как они есть, и по ним создавать и устроить их общественный быт» (С. 74). Славянофилы устройство общественного быта мыслят иначе, они не могут и не хотят пренебрегать «совершенными

¹¹ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 74. В дальнейшем страницы указываются по этому изданию в скобках. О полемике историков государственной школы со славянофилами см.: Цамутали А. Н. Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1977.

началами», полагая, что эти начала доступны всем, ибо никому не заказан путь к «духовному обновлению». Но «что же делать с теми, которые не согласны? — резонно спрашивает Кавелин. — Наказать их? принудить согласиться?.. Изгнать?» (С. 75). В любом случае идеальная общинная форма будет нарушена. Кавелин заостряет проблему, делая, может быть, единственно верный и чуть ли не гибельный для славянофилов ход: он предлагает рассмотреть, как будут разрешены «некоторые практические вопросы», вытекающие из теоретического взгляда. Математически невозможно, чтобы «все в один голос сознавали родовую норму личности и добровольно и сознательно ей подчинились» (Там же). Кто же определяет «норму личности»? — вопрошал Кавелин. Большинство? меньшинство? Устроится «непосредственным сознанием, как-то само собою?» (С. 75). «Само собою» у Кавелина явно иронично. В понимании славянофилов, жизнь, в конце концов устраивающаяся «сама собою», — это не так уж плохо, поскольку в основе ее — нравственные начала, заложенные предшествующей историей, не ассоциирующейся с «небытием».

Но Кавелин достаточно резонно заявлял: «Вы, например, думаете, что наша сущность — общинное начало, и основываете это на мечтаниях, а не фактах, ибо они говорят против вас; гораздо с большим правом я бы мог утверждать, что наша задача — развить личность до высшей степени. Обе гипотезы в своем роде прекрасны, но что ж из этого? Вправе ли мы, говоря о будущем, грудью отстаивать представления, которые мы о нем составили, каждый по-своему?» (С. 77).

В это время в русском общественном сознании и намечается дилемма: сохраняет личность в контексте русского мира свою особость или движется в своем развитии к некоей общечеловеческой модели? Западников пугала «безличность» русского мира, в этом виделось отставание от Запада, они приводили немало примеров, подтверждающих, что обособление, вычленение личности — процесс, уже совершающийся в России, и его следует развивать. Но что значит развитие личности? — славянофилы и западники не сходились именно в этом. Не было отрицания личности с одной стороны и абсолютизации ее — с другой. Способна ли личность смирить себя и необходимо ли это? — становилось гораздо более важным вопросом. «Личность в общине не подавлена, — утверждал К. С. Аксаков, — она только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Личность поглощена в общине только эгоистической стороною, но свободна в ней, как в хоре».¹² Б. Н. Чичерин уже позже, в «Воспоминаниях», процитировав строчки из стихотворения А. С. Хомякова 1854 года «России»:

О, недостойная избранья,
Ты избрана!
.
.
.
С душой коленипреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной
И раны совести растленной
Елеем плача исцели! —

¹² Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 629. Аксаковское объяснение личности было поддержано его же истолкованием русской общины: «Это община не договорная, а бытовая, это не контракт, а сделка; это проявление народной мысли, народного духа, проявление живое, а не искусственное; таково всегда свойство жизненного принципа (начала)» (Там же. С. 202).

замечал: «Но нужна была совершенно детская вера в спасительную силу молитвы и исповеди, для того чтобы вообразить себе, что народ может в одно прекрасное утро покаяться, сбросить с себя грехи и затем встать обновленным и разить врагов врученным ему божьим мечом. Те, которые глубже понимали исторические задачи, знали очень хорошо, что для истинного обновления нужны многие годы и много бескорыстного и самоотверженного труда. Положение русских людей, которые ясно видели внутреннее состояние отечества, было в то время трагическое».¹³

Сложность заключалась в том, что обе позиции были порождены русским сознанием. Оба типа личности заявили себя непосредственно, а не только на уровне концепций. Чаадаев именно строем своей личности неоспоримее всего другого свидетельствовал о плодотворности европейского пути и — как будто — органичности его для русского развития. Но на другом полюсе располагался иной строй жизни — скажем, аксаковский, свидетельствовавший столь же неоспоримо о неотделимости от в значительной степени европеизированного русского бытия традиционных национальных начал.

Несовместимость воззрений мыслителей, наиболее ярко выразивших свое время, обнажала самые болезненные точки общечеловеческого духовного развития, которое примеряла к себе и поверяла собою Россия. Размышляя над особенностью русского пути, еще Чаадаев вышел к одному достаточно сложному аспекту проблемы — о соотношении идеи, теории и материального благополучия. Представляется существенным, что подобный вопрос затронул Чаадаев, что именно ему привлекательным показался не только масштаб западных идей, но и упорядоченность быта. Чаадаев пришел к выводу, который трудно оспорить: цивилизация проявляет себя как в интенсивности идей, так и в определенном уровне бытовой организации жизни. Вывод, сделанный мыслителем, был бескомпромиссен: «безразличие к жизненным благам», свойственное русской нации, — еще одно подтверждение ее «неполноты», неспособности взять на вооружение плодотворный западный опыт.

Чаадаев выстроил убедительную концепцию духовного и материального разлада, выпавшего на долю России и смиренно принятого ею: «В этом безразличии к жизненным благам, которое иные из нас вменяют себе в заслугу, есть поистине нечто циническое. Одна из главных причин, замедляющих у нас прогресс, состоит в отсутствии всякого отражения изящного в нашей домашней жизни» (I, 340—341). Упорядоченность быта — залог духовной стройности и строгости. Западная цивилизация давно открыла эту истину. Россия, однако, не может ее принять, а тем более воплотить. «Пренебрежение удобствами жизни», таким образом, по Чаадаеву, в немалой степени способствовало тому, что Россия не внесла ни одной идеи в «сокровищницу мировой цивилизации». Подобную логику находим и у Б. Н. Чичерина.¹⁴

Но тот тип личности, самосознания, который вырос из глубин национальной традиции, который столь любовно лелеяли славянофилы, и не мог привести к совершенству материальных форм, к той безупречности, отлаженности быта, которых достигла западная цивилизация.

¹³ Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 106. И из другого «лагеря» в годы Крымской войны звучало слово о «трагическом положении» русских людей, понимавших «внутреннее состояние отечества» (см.: *Дневник Веры Сергеевны Аксаковой*. СПб., 1913), но не дано было услышать друг друга.

¹⁴ *Чичерин Б. Н. Восточный вопрос с русской точки зрения // Записки князя С. П. Трубецкого*. СПб., 1907. Приложения.

И. В. Киреевский писал о русском просвещении: «...не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное...».¹⁵ Однако ведь и Чаадаев в удобствах жизни видел не цель.

Все это означало, что несовместимыми становились, казалось бы, нейтральные, обычные понятия, а не только категории духа. А. С. Хомяков уже в начале 40-х годов выявил этот совершившийся на протяжении веков, но в полной мере осознанный именно в данный исторический момент раскол внутри европейской цивилизации: «Россия около полугода лет занимает у своих западных братьев просвещение умственное и вещественное; и за всем тем много ли она себе усвоила, со многим ли сладила? Мы многое узнали, во многом почти уравнились со своими учителями, но ничто нам не досталось даром. Не вошла к нам ни одна стихия науки, художества или быта (от западной философии до немецкого кафтана), которая бы слилась с нами вполне, которая бы не оставила нам глубокого раздвоения».¹⁶

Славянофилы и западники, пытаясь убедить друг друга (а точнее, в полной мере выказать себя), высветили то неразрешимое духовное раздвоение, которое постепенно совершалось и накапливалось в русской жизни. Не в том ли и заключался «урок» мировой цивилизации, данный русским сознанием (характеризующимся единством и расколом в нем славянофильских и западнических начал), что самим фактом нашего существования была поставлена под сомнение *беспорность* европейского опыта (не отвергнут этот опыт, а оспорен как единственный, безупречный). Но тем самым обнажалась и невозможность совместить с ним другой духовный опыт.

Не сказалось ли это определенным образом на том пути духовно-эстетических исканий, который проходила русская литература в первой половине XIX века? Не питала ли, в свою очередь, литература те направления русской мысли, которые полемично столкнулись между собой? Идея смирения, провоцировавшая непримиримые споры в сфере общественной мысли, притягивала к себе и художественное сознание, подчас осуществляя тот «живой закон единения», о котором писал А. С. Хомяков. Так, в 30—40-е годы намечается неожиданное согласие, во всяком случае эстетическое сближение, сторонников чуть ли не антагонистических (в предыдущем десятилетии) эстетических школ. В 1824 году В. К. Кюхельбекер писал, имея в виду элегическую школу, духовное главенство в которой принадлежало В. А. Жуковскому: «Сила, свобода, вдохновение — необходимые условия всякой поэзии... Сила? Где найдем ее в большей части своих мутных, ничего не определяющих, изнеженных, бесцветных произведений? У нас все мечта и призрак, все мнится, и кажется, и чудится,

¹⁵ Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 125. Получалось, что «духовное» и «наружное» обречены если не на антагонизм, то на противостояние; каждая из цивилизаций совершает свой выбор, и гармония оказывается недостижимой. Абсолютизация нравственного бытия, совершавшаяся славянофилами, была порождена сомнением в иных формах устройства жизни; но пренебрежение ими (которого не допускала западная цивилизация) исторически мстило за себя. Один из защитников православия, противопоставляя его католическому вероучению, писал: «Преодо мной встали два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное» (Спасение и вера по учению католическому и протестантскому. М., 1913. С. 11). Однако и «правовое» и «нравственное» мировоззрения оказываются уязвимы, если претендуют на организацию всей жизни.

¹⁶ Хомяков А. С. О старом и новом. С. 76. Ср. также у И. В. Киреевского: «...сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал» (Киреевский И. В. Избр. статьи. С. 118).

все только *будто бы, как бы, нечто, что-то*.¹⁷ В новую для России эпоху и на новом этапе собственного духовного развития В. К. Кюхельбекер и В. А. Жуковский обратятся к образу Агасфера, вечного странника, мучительно обретающего успокоение, находящего в конце концов смирение для своей бунтующей души.

Поэму «Агасвер» Кюхельбекер замыслил в начале 1830-х годов, 1842 годом пометил ее окончание, однако продолжал работу над поэмой до конца жизни. В 1851—начале 1852 года, т. е. также незадолго до смерти, над «Агасфером» работает Жуковский. Судьба (а может быть, именно 30—40-е годы в русской духовной жизни) сблизили «антагонистов». Пройдя через 30-е годы, и элегический, и гражданственный романтизм наполнились новым духовным содержанием; путь у каждого из направлений был свой, результаты неожиданно сближали. Агасвер Кюхельбекера и Агасфер Жуковского обретали новое мироощущение, в котором за общехристианским радостным принятием целостности творения просвечивало не столько собственно русское смирение, сколько то состояние «светлости небесного веселия», «благодарственного гимна», к которому в конце 30-х годов был устремлен Гоголь, к которому влечется именно художник.

Вечный странник Жуковского скажет о невыразимости нового состояния, однако сам автор сумеет его выразить:

...В языке нет слова,
Чтоб имя дать подобному мгновенью,
Когда с очей души вдруг слепота
Начнет спадать и божий светлый мир
Внутри с ней вместе воскресать. Такое
Движение в моей окаменелой
Душе незапно началось...

В поэме же Кюхельбекера, действительно, «нет слова», которое бы непосредственно воссоздавало то мгновение, когда «окаменелой душе» открывается «божий светлый мир».

И смертный узнает, кого перед собою
Увидел, — и смирился перед тем,
Кто боле всех людей испытан был судьбою.¹⁸

Перед нами как бы две формы русского смирения: Жуковскому оно было если не дано, то доступно изначально (Б. Зайцев точно заметил, что «Агасфер» — это форма бытия самого Жуковского); Кюхельбекеру открылась потребность, жажда смирения, он явил собою поиск, незавершимый в принципе. В Предисловии к поэме Кюхельбекер написал: «Агасвер путешествует из века в век, как Байронов Чайльд Гарольд из одного государства в другое; перед ним рисуются события, и неумирающий странник на них смотрит, не беспристрастно, не с упованием на радостную развязку чудесной драмы, которую видит, но как близорукий сын земли,

¹⁷ «Их вечен с вольностью союз». Литературная критика и публицистика декабристов. М., 1983. С. 130. Еще резче высказывался К. Ф. Рылеev: «...мистицизм, которым проникнута большая часть его стихотворений, мечтательность, неопределенность и какая-то туманность, которые в нем иногда даже прелестны, растлили многих и много зла наделали» (цит. по: Пушкин. Полн. собр. соч. М., 1937. Т. XIII. С. 141—142).

¹⁸ Кюхельбекер В. К. Избр. произв. М.; Л., 1967. Т. II. С. 138. В дальнейшем страницы указываются по этому изданию в скобках.

ибо он с того начал свое поприще, что предпочел земное — небесному» (С. 74). «Близорукий сын земли» оспорен автором и автором же — объективно, невольно — оправдан. Перед Агасвером, странствующим через века, проходят «гордого ума догадки»; любое звено человеческой истории (Иерусалим, Рим, Франция...) не обходится без них. Близорукость — в обольщении догадками «гордого ума». Но первая часть поэмы, которую, видимо, должны были оспорить последующие части, в которой сам автор сознает себя «близоруким сыном земли» и жаждет преодоления своей человеческой, земной «неполноты», первая часть «Агасвера» как раз и раскрывала незаменимость человеческого духовного поиска.

За племенем так точно мчится племя
И жизнь за жизнью и за веком век:
Не тень ли та же гордый человек?

(С. 76)

«Гордый человек» — «тот же прах, такой же гость ничтожный и мгновенный за трапезой земного бытия», гость, который «вызван роком на одно мгновенье», жаждущий «спокоить, укрепить, утешить душу», стоящий перед вопросом: «Бессмертья светлого наследник, я ли // Пребуду, сердцем прилеплен к земле?» (С. 78) — этот «гордый человек», бессильно прилепленный к земле, — другой равноправный полюс земного бытия, наряду с тем, доступным Жуковскому, на котором усмирена «бунтующая воля», и открылось безумие отрицания, и обретается спутник, «все земное заменивший, все земное забвению предавший».

В лермонтовском Демоне соприисутствуют два начала: бунт против «творенья бога своего» и жажда смирения, растворения в целостности бытия; спасительным оказывается именно соприисутствие двух начал. Как только жажда раскаяния покидает «печального Демона», его оставляет и печаль, он становится лишь духом отрицания.

Утверждавшееся славянофилами смирение было антиномично «бунтующей воле», но вместе с тем предполагало напряжение духовной жизни. В этом плане уместно вспомнить глубокое исследование Ивана Аксакова о Ф. И. Тютчеве, где вряд ли случайно центральной стала проблема смирения и человеческого «я». Постиг ли Аксаков Тютчева или высказал прежде всего славянофильское понимание непростого вопроса? Скорее всего, и то и другое, и именно славянофильское мирозерцание (но уже в новую эпоху, в 70-е годы) помогло понять «европейца».

Для Аксакова Тютчев, «в котором все, до последнего сустава и нерва, дышало прелестью высшей, всесторонней не-русской культуры», в то же время «один из малого числа носителей, даже двигателей нашего русского, народного самосознания».¹⁹ В этом Аксаков едва ли не абсолютно прав. Он усмотрел в мирозерцании Тютчева ту глубинную, внутреннюю черту национального сознания, воплощение которой всегда предполагало непредугаданность. Она могла проявляться не универсально, могла остаться чуждой не только отдельным личностям и общественным слоям, но, может быть, даже целым историческим эпохам, но при этом оставалась началом, более всего отличающим русское от западноевропейского и потому заявляющим о себе там, где его почти бессмысленно было ожидать. «...В основе его духа, — писал Аксаков, — жило искреннее смирение: однако ж не как христианская высшая добродетель, а, с одной стороны, как прирож-

¹⁹ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 6.

денное личное и отчасти *народное* свойство (он был весь добродушие и незлобие); с другой стороны, как постоянное философское сознание ограниченности человеческого разума, и как постоянное же сознание своей личной нравственной немощи».²⁰ Аксаков здесь определенно обозначил смирение как черту, неотделимую (в идеале, вернее, в норме) от духовного бытия как такового. Народное, национальное в данном случае, как бы побуждало и человечество в целом осознать смирение как начало, всем необходимым, т. е. общечеловеческое. Русское смирение, таким образом, будучи сохранено, приобрело мессианский смысл, ведь Мессия несет в мир то, в чем мир интуитивно нуждается, но о чем еще не ведает, что не всегда готов принять.

Многое, может показаться, следует оспорить в аксаковском истолковании личности Тютчева, особенно когда, развивая тезис о смирении, Аксаков будет утверждать безусловное преклонение Тютчева «пред высшими истинами Веры». Возражая, можно было бы вспомнить, что у Тютчева равноценны строки: «Душа готова, как Мария, // К ногам Христа навек прильнуть» и «Мужайся, сердце, до конца: // И нет в творении творца! // И смысла нет в мольбе!»²¹

Можно было бы если не опровергнуть, то существенно уточнить и следующий тезис: «Поклонение человеческому Я было вообще, по его мнению, тем лживым началом, которое легло в основание исторического развития современных народных обществ на Западе».²² Это вполне подтверждают полемические статьи Тютчева, но отнюдь не поэзия. Человеческое «я» может быть обессилено и даже растлено самообольщением, но у Тютчева это удел не только западного «я» («О, нашей мысли обольщенье // ты, человеческое Я...).

Значит ли это, что Аксаков в самом деле ищет и находит у Тютчева нечто славянофильское, тесня, не замечая иное, ограничивая тем самым национальное сознание в целом? Скорее всего, совершалось прямо противоположное. Аксаков первым усмотрел, как не измеряемое умом русское начало «прорастает», заявляет о себе вопреки рассудочной логике: «Духовно-нравственные стихии русской народности отчетливо проявились в личности поэта, более двадцати лет (и это были годы духовного становления) проведенного вне России...» «Он был, — пишет далее Аксаков, — европеец самой высшей пробы, со всеми духовными потребностями, воспитываемыми западной цивилизацией», и он «как бы перескочил чрез все стадии русского общественного двадцатидвухлетнего движения... и очутился в России как раз на той ступени, на которой стояли тогда передовые славянофилы с Хомяковым во главе».²³ Правомерен вопрос: каким образом? Остается признать, что сказалось скрытое в глубинах национального сознания самое существенное и сокровенное — духовное смирение, воспрепятствовавшее проникновению в душу самого западнического — самообольщения «я». Если оспорить Аксакова, какое иное объяснение мы отыщем?

²⁰ Там же. С. 44—45.

²¹ Тютчев Ф. И. Лирика. М., 1966. Т. 1. С. 163, 84.

²² Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 45.

²³ Там же. С. 54, 63—64. О России в поэзии Тютчева см.: Скатов Н. Н. О «двух тайнах» русской поэзии (Некрасов и Тютчев) // Скатов Н. Н. Литературные очерки. М., 1985. О Тютчеве в контексте споров: Тарасов Б. Н. Ф. И. Тютчев и П. Я. Чаадаев // Тарасов Б. Н. В мире человека. М., 1986; Кожин В. В. Тютчев. М., 1988. О стихотворениях Тютчева, посвященных славянам и Западу: Исупов К. Г. Философия и эстетика истории Ф. И. Тютчева // Проблемы романтизма. Тверь. 1990.

Прислушиваясь к аксаковским суждениям, вспомним, что русская и славянская тема в творчестве Тютчева впервые заявила о себе отнюдь не в политических статьях. Статьи 40-х годов были чуть ли не «спровоцированы» его поэзией, они концептуально выразили то, что высказывалось в стихах, и далеко не только в политических. Именно поэзия открыла «нашей мысли оболщенье», «двойное бытие» «вещей души», «бездну» сознания. В творчестве Тютчева как бы два «я»: «ты, человеческое Я» и «я» национальное. Бремя смертного человеческого «я» («сей знак земной») было бы непосильно, невыносимо без другого. Какого же? преодолевающего самообольщение? обретающего подпору во всеславянстве? смиренного, в конечном итоге, во всей духовной безмерности этого понятия? —

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготы твоей смиренной.²⁴

А при всем том приходится признать, что оба «я» у Тютчева самоценны. И за этим — самоценность, непохожесть (неслиянность?) «двух миров», «двух человечеств».

²⁴ Тютчев Ф. И. Лирика. Т. 1. С. 161.

МОНАСТЫРСКИЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА БОРИСА ЗАЙЦЕВА

Б. К. Зайцев писал, что после страданий и потрясений, пережитых им в годы революции, все его творчество протекало «при свете Евангелия, Церкви».¹ Здесь важно каждое из названных писателем слов. Евангелие (понимаемое часто лишь как свод моральных наставлений или социальных доктрин) в той или иной мере принималось многими деятелями русской культуры XIX—XX веков. Но это отнюдь не делало их христианами в полном и точном смысле слова. Именно приобщение к Церкви было камнем преткновения для русской интеллигенции нового времени. Б. Зайцев, войдя в Церковь в бурную эпоху революции, всю жизнь оставался православным христианином и явил редкий в художественной литературе феномен: мало к кому из русских писателей XX века можно без оговорок применить такое определение.

Каким образом православное мировоззрение Зайцева преломлялось в его произведениях? Этот вопрос связан с общей проблемой соотношения христианства и художественного творчества. Возможна ли вообще христианская (т. е. не противоречащая ни догматической, ни канонической, ни нравственной сторонам веры) культура в секуляризованной цивилизации Нового времени? По учению Св. Отцов, когда образ рождается из сердца художника, не очищенного от страстей, «душевного», то он неизбежно запечатлевает эти страсти в себе, и в созданном произведении оказываются смешанными добро и зло, истина и заблуждение. В мирской литературе есть многое, что уводит человека от Истины в иллюзорный мир, не связанный с онтологической реальностью, — это достаточно аргументированно показал, например, культуролог В. М. Острецов в работе «Великая ложь романтизма».²

Тем более важно выяснить, какой метод использовал Б. Зайцев, решая проблему «воцерковления» художественного творчества.

Если писатель так или иначе затрагивает религиозные темы, то его мирозерцание, «дух» произведения особенно отчетливо проявляются в отношении к монашеству. В светской литературе немало примеров поверхностного или просто искаженного понимания православного иночества. Но все они являются, как правило, следствием искаженных представлений о самом христианстве. Богословы, подвижники XIX—XX столетий не устают доказывать, что идеал в христианстве — один, общий для монашествующих и мирских лиц, что монашество отличается лишь особой напряженностью в устремлении к Богу. В недавно переизданной работе «Единство идеала Христова» архимандрит Иларион (Троицкий) показывает, что монашеские обеты — не какие-то особенные, но суть повторение

¹ Зайцев Б. К. О себе // Зайцев Б. К. Дальний край: Роман. Повести и рассказы. М., 1990. С. 27.

² Острецов В. М. Великая ложь романтизма // Слово. 1991. № 6. С. 9—14.

обетов крещальных, тех заповедей, которые в Евангелии обращены к каждому человеку.³ И каждый христианин, а не только монах, призван отказаться от «мира», т. е. совокупности греховных страстей.

Творческое наследие православных писателей русского Зарубежья дает немало ценного материала для разработки темы «русская литература и монашество». Нами предпринята попытка осветить эту тему в творчестве виднейшего, наряду с Зайцевым, религиозного писателя XX века — И. С. Шмелева.⁴ В настоящей работе мы рассмотрим, каким образом православное монашество входило в творческую и личную судьбу Б. К. Зайцева, каким представало на страницах его книг.

Но прежде отметим, что сам стиль зайцевской прозы оказывается адекватен для выражения православного мировоззрения. Стиль Зайцева лишен напористой активности, художник не ищет выражения своей личности, самости. Он никогда не подчиняет объективный мир творческой субъективной воле, не пытается пересоздать или сконструировать его. Состояние художника иное: созерцание, слушание, запечатление в своей душе — и в слове — тех звуков, красок, ощущений, которыми наполнено бытие. Но важно еще, что и как «слушает» художник. Все творчество Зайцева пронизано устремленностью к иному, горнему миру. Образы неба, звезд, вечности, отзвуки мировой гармонии, столь характерные для раннего творчества, впоследствии конкретизируются в понятиях мира Божьего, Небесного Царства. Земная суета, биение человеческих страстей, самый быт как будто знакомы, но малоинтересны писателю. Не случайно критики отмечали в его прозе некую облегченность от вещественной плоти, особую «прозрачность» бытия.

Но не одно только это стремление к «иному» делает Зайцева своеобразным «иноком» в литературе. От своих собратьев по «серебряному веку» его отличает особая умиротворенность и смирение. Смирение — всеохватное понятие, главнейшая добродетель христианина, противоположная главному и страшному греху — гордости. Смирение, проявляющееся как принятие, оправдание жизни в ранних этапах творчества (пантеистическом, затем соловьевском — см. заметку «О себе»), позже, в христианском периоде (обнимающем полстолетия эмигрантской жизни) выступает как всеохватное мировоззрение. Это полное предание себя в волю Божию и твердое упование, что Господь Ему ведомыми путями ведет и спасает человека: «...верю, что все происходит не напрасно, планы и чертежи жизней наших вычерчены не зря и для нашего же блага. А самим нам — не судить о них, а принимать беспрекословно».⁵

Из смирения рождается отношение к страданию как к неизбежному, а порой спасительному моменту жизни: повествование о каких-либо скорбных обстоятельствах нередко завершается кротким вздохом автора: «Это ничего. Может, это и хорошо. Мы не знаем». Отсюда же отношение к историческим бедам, постигшим Россию и ее народ, как к справедливому воздаянию. Зайцев, никогда не признававший никаких компромиссов с безбожной властью, с самых первых лет революции призывал «русского интеллигента» к кротости, сдержанности, смирению, к внутренней — главной! — работе над собой. Эти размышления о жизни христианина во враж-

³ Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви. М., 1992. С. 106–136.

⁴ Любождров А. М. Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелева // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 371–402.

⁵ Зайцев Б. К. О себе. С. 29.

дебном, антихристианском государстве развернуты, например, в заметке «Ответ Мюллеру» (1927).⁶

Наконец, из смирения органично рождается добродетель неосуждения ближних, может быть особенно труднодостижимая для людей творческой профессии. В очерках-воспоминаниях Зайцева о современниках (книги «Далекое», «Москва» и др.) поражает любовь и обостренная жалость к людям, подчас вовсе не близким самому писателю. Зайцев не дерзает осуждать или судить кого бы то ни было. Но в то же время считает своим долгом различать добро и зло: «Кто из нас смеет учить кого-то, кто жизнью заплатил за ошибки? Но сказать — где правда, и где неправда — мы можем».⁷

Неповторимо-смиранный художественный мир Зайцева населен столь же своеобразными персонажами. Зайцев ищет и воссоздает образы людей «не от мира сего» уже в раннем, дореволюционном творчестве, и в этом отношении весьма показательна зарисовка «Люди Божии» (1916). На фоне крестьян, полностью погруженных в житейские заботы, Зайцев рисует деревенских дурачков, «блаженных». Они привлекают автора своей выключенностью из общего приземленно-расчетливого хода жизни (пусть и бессознательно, в отличие от подлинных юродивых). Зайцев убежден, что их жизни, их личности имеют свою ценность, которая обнаружится вполне уже в мире ином: перед судом Божиим «гражданин Кимка окажется лучше, чем пред нашим. Быть может (...) за то, что его не любили и смеялись над ним, — ему будут прощены ругательства. И если верно, что последние да будут первыми, то Кимка, имя коему — тысячи, не ведающий о себе республиканец, будет и вправду допущен в ограду и сделан гражданином иной, не нашей республики».⁸

К «гражданам иной республики» Зайцев проявляет стойкий интерес на протяжении всего творческого пути. Новеллы «Алексей Божий Человек» и «Богородица Умиление сердец» (1925) посвящены византийскому святому IV века Александрию и русскому подвижнику XIV века преподобному Авраамии Чухломскому. Зайцева не интересуют здесь реальные факты их жизни, он излагает их жития в форме легенды, но суть этих поэтических миниатюр та же, что и в оригинальных житиях святых — отказ от славы и наслаждений мира ради Царства Небесного. Протоиерей В. В. Зеньковский, в целом весьма строго подходивший к творчеству Зайцева, высоко оценил новеллу «Алексей Божий Человек» именно за то, что в ней «все время чувствуются лучи из иного мира».⁹

Одновременно с созданием этих легенд в начале 1920-х годов у Зайцева растет интерес к конкретным проявлениям православной веры, к личностям великих русских подвижников-иноков, к святыням русского православия, главнейшими из которых всегда были монастыри. В эмиграции писатель открывает «Россию Святой Руси, которую без страданий революции, может быть, не увидел бы и никогда».¹⁰ Отныне свою миссию русского писателя, оказавшегося в изгнании, он осознает как приобщение

⁶ Зайцев Б. К. Ответ Мюллеру // Русский крест: Сб. ст. СПб., 1994. С. 74—78.

⁷ Зайцев Б. К. Другие и Марина Цветаева // Зайцев Б. К. Братья-писатели: Воспоминания. М., 1991. С. 32.

⁸ Зайцев Б. К. Люди Божии // Зайцев Б. К. Люди Божии: [Сб.] М., 1991. С. 130.

⁹ Зеньковский В. В. Религиозные темы в творчестве Б. К. Зайцева (К пятидесятилетию литературной деятельности) // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. Париж, 1952. № 1. С. 23.

¹⁰ Зайцев Б. К. Молодость — Россия // Зайцев Б. К. Голубая звезда: Повести и рассказы. Из воспоминаний. М., 1989. С. 44.

и своих соотечественников, и всего западного мира к тому величайшему сокровищу, которое хранила «Святая Русь», — православию; как «просачивание в Европу и в мир, своеобразная прививка Западу чудодейственного „глазка“ с древа России...».¹¹ И здесь необходимо отметить еще одну важнейшую грань «смирения» писателя: в его книгах и очерках нет никакого учительства, никаких страстных проповедей. Прозу Зайцева, словно боящегося малейшего пережима, малейшего насилия над читателем, отличают максимальная деликатность и скромность. Это очень редкое в художественной литературе качество также имеет своим истоком глубоко христианское по духу ограничение писателем своей воли и предоставление свободы действия воле читателя и, в конечном счете, воле Божией. Задача автора — не *доказать* истинность православного вероучения, а *показать* его облик, пробудить сочувственный интерес, осторожно развеять предубеждения, предложить Истину и скромно отойти, преклоняясь перед ее сиянием.

На протяжении своей жизни Зайцев совершил несколько путешествий, реальных и воображаемых, по святым русским обителям, которые запечатлел затем на страницах своих книг. Все они оставляли неизгладимый след в его душе и творчестве: к каждой обители, к образу каждого описанного им подвижника Зайцев неоднократно возвращался впоследствии. Мы рассмотрим эти монастырские паломничества Бориса Зайцева, по возможности сохраняя ту хронологическую последовательность, в какой они совершались.

Троице-Сергиева Лавра. «Иноки-миряне»

Первым таким паломничеством писателя, навсегда оторванного от Родины, стало путешествие вглубь веков к местам подвигов величайшего русского святого — преп. Сергия Радонежского, основавшего знаменитую Свято-Троицкую обитель. Книга Зайцева «Преподобный Сергий Радонежский» вышла в Париже в 1925 году. Перелагая известный труд епископа Никона,¹² рисуя труды и подвиги «игумена земли Русской», Зайцев ободрял своих соотечественников, изгнанных из России, часто впадавших в отчаяние, бедствовавших. Он показывал, как великий святой переносил скорби, голод, нестроения среди братии, и, главное, то точное и истинно христианское отношение к ордынскому игу (большевиков в той же книге Зайцев называет «новой ордой»), которое сформулировано в напутствии Сергия Димитрию Донскому перед выступлением на битву с Мамаем. Терпением, полаганием во всем на волю Божию была исполнена жизнь подвижника, его смирением и молитвой духовно укреплялась Русь. Зайцев избегал политизации образа Сергия, обычной для сочинений иных писателей, историков, публицистов: в его книге отчетливо выражена мысль о том, что Сергий уходил в пустынь и основывал монастырь ради единственного, самого главного дела — спасения души, но Промыслом Божиим был призван к участию и в национально-государственном устройении Руси. «Сергий не особенно ценил печальные дела земли. (...) Но не его стихия — крайность. (...) Он не за войну, но раз она случилась, за народ, и за Россию, православных. Как наставник и утешитель (...) он не может оставаться безучастным». Другой важный момент книги о Сергии: Зайцев

¹¹ Зайцев Б. К. Ответ Мюллеру. С. 78.

¹² Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца / Сост. иеромонахом Никоном. М., 1885 и др. издания.

подчеркивал, что русская православная духовность — уравновешенная, лишённая экзальтации, свойственной католическим «святым». Устоявшемуся представлению, что все русское — «гримаса, истерия и юродство, „достоевщина“», Зайцев противопоставляет духовную трезвенность Сергия — примера «ясности, света прозрачного и ровного», любимейшего самим русским народом.¹³

С миром русского монашества Зайцев был знаком не только по книгам или историческим описаниям. В эмиграции он сближается с русскими церковнослужителями, многие из которых имели монашеский сан, часто бывает в православных обителях и братствах, созданных во Франции русскими эмигрантами. Несколько заметок писатель посвящает Сергиевому подворью, основанному в Париже в 1925 году. В одной из них («Обитель», 1926) в только что освященном храме в честь св. Сергия он видит «Церковь нищенства, изгнания и мученичества (...) это новый, тихий и уединенный путь Церкви» и ощущает живое присутствие Радонежского Чудотворца: «Великий наш Святитель, на шестом веке после смерти (...) среди дубрей „Нового Вавилона“ основал новый свой скит, чтобы по-новому, но вечно, продолжать древнее свое дело: просветления и укрепления Руси».¹⁴

Зайцев создает портреты выдающихся церковных деятелей-иноков. Облик св. Патриарха Тихона (которого Зайцев видел во время крестного хода в Москве в мае 1918 года) запечатлен в зарисовке «Венец Патриарха» (1926), раскрывающей суть его святительского подвига: «Патриарх не вел Церковь прямо в бой, житейский и мирской, со „звездой“. Лживы обвинения его в „белой“ политике. (...) Но — сохранить Церковь, укреплять внутренне Православие, побеждать не оружием, а духом — вот, видимо, была его мысль».¹⁵ В очерке, посвященном 25-летию епископского служения Митрополита Западно-Европейских Церквей Евлогия (Георгиевского), с которым Зайцев был близок знаком, воссоздан духовный путь Владыки, благословленного еще в юности старцем Амвросием Оптинским и св. Иоанном Кронштадтским на принятие монашества. Зайцев находит общие черты в духовном облике Евлогия и Патриарха Тихона: «Какая-то общая простая и спокойная, неброская, круглая и корневая Русь глядит из обоих, далекая от крайностей, бури, блеска»; «не будучи мучениками в прямом смысле, оба несут в себе некоторую Голгофу», причем в лице и деятельности Владыки Евлогия «православие как бы внедряется бесшумно, показывает себя Западу — совершается великий выход его на мировой простор».¹⁶

Духовником семьи Зайцевых был монах — архимандрит Киприан (Керн, 1899—1960). В очерке, написанном после его кончины, Зайцев раскрывает его артистическую, художническую натуру, его пристрастие к книгам и богословию, его человеческие слабости и сомнения. Но автор называет и высшую устремленность его духа, которая определяла суть его личности: «...главное для него было — Богослужение. Если бы его лишили служения литургии, он сразу зачах бы. Литургия всегда поддерживала его, воодушевляла: главный для него проводник в высший мир — насчет нашего, буднично-трехмерного у него взгляд был невеселый». Зайцев приводит

¹³ Зайцев Б. К. Преподобный Сергей Радонежский // Зайцев Б. К. Осенний свет: Повести и рассказы. М., 1990. С. 504—505, 515. Подробнее об этой книге Зайцева см.: Русская литература. 1991. № 3. С. 112—121.

¹⁴ Зайцев Б. К. Обитель // Перезвоны (Рига). 1926. № 20. С. 627.

¹⁵ Зайцев Б. К. Венец Патриарха // Москва. 1992. № 7—8. С. 96.

¹⁶ Зайцев Б. К. Митрополит Евлогий // Возрождение (Париж). 1928. 22 янв. № 964. С. 1.

слова Киприана, сказанные им в трудные годы немецкой оккупации, столь близкие и понятные самому писателю: «Все будет хорошо. Все как надо. Полагайтесь на Бога. Чудеса Его не в том, что вот пред вами столп какой-нибудь огненный возникает, а в том, что Промысел так все устривает, как надо, для вашего же добра».¹⁷

Архимандрит Киприан послужил прототипом одного из персонажей последнего рассказа Зайцева «Река времен» (1964), отца Андроника. Знаменательно, что завершением творческого пути художника стало повествование о монахах. Зайцев рисует два монашеских типа, у каждого из которых — свои достоинства и свои немощи. Архимандрит Савватий — человек неколебимой и простой веры. Он монах «кондовый, коренной», из народа. У него нет особенных «внутренних проблем», он всегда бодр и весел, бесхитростно мечтает о епископской митре. Но он слишком укоренен в земном, слишком «плотской», несмотря на монашеский сан, человек. Архимандрит Андроник пришел в монашество из интеллигенции. У него душа ученого и художника, тонко чувствующего поэзию мира. Монашеский подвиг дается ему с трудом: он еще молод, испытывает приступы тоски и уныния, мучается нерешенными вопросами бытия, разбегается в своей «запутанной душе»... Автору, пожалуй, ближе этот «христофоровский» тип отрешенного от плоти земли мечтателя, любящего звездное небо, чувствующего вечность.

Но все-таки главным критерием приобщения человека к Божественной реальности в рассказе является степень смирения. Его не достигли ни Савватий, активно добывающийся епископства, ни Андроник с его внутренними надломами. Подлинно смиренным оказывается монастырский привратник, даже не имеющий монашеского сана. Потерявший все — жену, детей, родину, живущий тихо и незаметно в домике, на стене которого икона «смирненного Преподобного» (очевидно, Сергия Радонежского), он обладает даром глубокого смирения. И именно он напоминает унывающему Андронику слова апостола Павла: «Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите».¹⁸

В ряду созданных Зайцевым монашеских портретов уместно назвать и образы людей, ставших иноками без рясы, иноками «в миру». Таков проникновенный очерк о философе и литераторе К. В. Мочульском «Дух голубиный» (1948), пронизанный трогательной любовью к ушедшему в иной мир близкому человеку и исполненный мудрого понимания последних дней его земной жизни, когда он «переживал свою Гефсиманию: с приливами страшной тоски, потом просветлением и примирением ...». На нескольких страницах раскрываются сёрдечная чистота, «голубиный дух» этого человека.¹⁹ Или — в книге «Москва» (1939) — образ «актрисы-инокини» Надежды Бутовой, которой удавалось совмещать пламенную веру, монашескую строгость жизни с творчеством на сцене Художественного театра. Зайцев вспоминает, как она постепенно превратила свою квартиру в домашнюю церковь, как сочетались в ее удивительной натуре «с великою нежностью (...) и великий гнев», и «православие у ней было страстным, прямым, аскетическим, мученическим». Снова Зайцев преклоняется перед человеком, преодолевшим мир и устремленным к Богу: «Надежда Сергеевна принадлежала к нашему кругу, средне-интеллигентскому. Но вот не все

¹⁷ Зайцев Б. К. Архимандрит Киприан // Зайцев Б. К. Далекое. Вашингтон, 1965. С. 74, 76.

¹⁸ Зайцев Б. К. Река времен // Зайцев Б. К. Река времен. Нью-Йорк, 1968. С. 319, 330.

¹⁹ Зайцев Б. К. «Дух голубиный» (К. В. Мочульский) // Зайцев Б. К. Далекое. С. 103.

же в нем „рыхлые интеллигенты“! Ничего вялого не было в ней. Инокня-актриса, праведница в веригах на сцене: редкая и яркая фигура...».²⁰

Афон

Паломничество на Святую Гору Афон в мае 1927 года Зайцев считал впоследствии провиденциальным, важнейшим событием в своей биографии. На это путешествие Зайцева вдохновил Д. А. Шаховской, чья удивительная судьба заслуживает отдельного разговора. Оказавшись вместе с рядами Белой Армии за рубежом, князь Д. А. Шаховской (брат З. А. Шаховской — известного журналиста и публициста) выступает как поэт (под псевдонимом Странник), начинает издавать в Брюсселе литературный журнал «Благонамеренный», но вскоре в нем происходит внутренний духовный поворот: в 1926 году он отправляется на Афон и принимает там иночество с именем Иоанн. Впоследствии служит священником в Белой Церкви, в Берлине и завершает свой жизненный путь в сане архиепископа Сан-Францисского.

На Б. Зайцева, знавшего Д. Шаховского еще в России, такой неожиданный в среде художественной интеллигенции шаг произвел, конечно, сильное впечатление. В Париже Зайцев встретился с только что постриженным монахом, полным афонских впечатлений. Вот как он повествует об этой встрече с о. Иоанном в одной из заметок цикла «Дни» — «Афон» (1969): «Он назначил встречу в Сергиевом Подворье, в 7 1/2 ч. утра. Я покорно встал в шесть и в полуподвальном, полутемном закоулке Подворья он подробно рассказал мне об Афоне. Значит же, хорошо рассказал! Денег не было ни гроша, но они явились — знаменитое слово профессии нашей: аванс. В мае плыл я уже „по хребтам беспредельно-пустынного моря“ к таинственному этому Афону».²¹ Дружба с о. Иоанном продолжалась до конца жизни, их интереснейшая переписка опубликована недавно в журнале «Слово» (1991. № 4). В письмах Зайцева — неизменная признательность архиепископу Иоанну за то, что он натолкнул на мысль о поездке: «Если бы утра этого не было, я никогда бы, наверно, на Афон не попал и в жизни моей не сохранилась бы одна из самых светлых и возвышенных ее страниц».²²

Итогом паломничества стала книга «Афон» (Париж, 1928). При создании ее перед Б. Зайцевым возникла та же трудность, что стоит перед каждым литератором, пишущим о духовных реалиях. Сам писатель, несомненно, в полной мере ощущал святость Афона, благодать, наполняющую его монастыри и келлии, в его душе совершались какие-то существенные движения: «Боря вернулся с Афона обновленный и изнутри светлый!» — свидетельствовала В. А. Зайцева в письме к В. Н. Буниной.²³ Но как передать этот опыт в словесной форме? «Невозможно духовный опыт облечь безупречно в слова; не может человеческое слово равновесно выразить жизнь духа. Невыразимое и непостижимое в порядке логического мышления постигается бытийно. Верю и живым общением познается Бог, а когда вступает человеческое слово со всею своею условностью и текучестью, тогда открывается поле для бесконечных недоумений и воз-

²⁰ Зайцев Б. К. Надежда Бутова // Зайцев Б. К. Москва; Мюнхен, 1960. С. 85.

²¹ Зайцев Б. К. Дни. Афон // Русская мысль. (Париж). 1969. 9 янв. № 2720. С. 2.

²² Письмо Б. Зайцева архиепископу Иоанну 19 мая 1966 г. // Слово. 1991. № 4. С. 22.

²³ Зайцев Б. К. Другая Вера («Повесть временных лет») // Новый журнал (Нью-Йорк). 1969. № 95. С. 197.

ражений», — пишет один из старцев XX века, схиархимандрит Софроний.²⁴ И если эта задача — открыть внутренний христианский опыт — не по плечу даже многим богословам и священнослужителям, то тем больше возникает сомнений, способна ли решить ее литература художественная. Даже если сам художник и знаком с этим опытом (что большая редкость для литераторов Нового времени), он не в состоянии адекватно передать его в силу самой специфики художественного творчества: так называемый «художественный образ» всегда расплывается, рождает несколько смыслов, создает свою иллюзорную реальность.

Повествуя о реалиях православия, писатель, таким образом, «обречен» воссоздавать лишь ту или иную внешнюю сторону: историческую канву жизни святого и характер его подвигов, «описать» какие-либо святыни и т. п.; в попытках же раскрыть глубинные, сущностные моменты его часто ждет неудача. Показателен в этом отношении литературный опыт К. Н. Леонтьева, проведшего три года на Афоне и написавшего несколько статей о нем. Немало внимания уделяя эстетике афонского монашества, архитектуре храмов и т. п., К. Леонтьев вместе с тем пускается в страстную полемику, чтобы, используя всю силу эмоционального воздействия, убедить читателя в «нужности», спасительности послушания, смирения, поста и пр. Но, пытаясь раскрыть суть православной аскетики, он забывает, что никакие страстные доводы ни в чем не убедят человека, не знакомого с этими предметами в собственном опыте.

Зайцев, прекрасно понимая это, воплощает в своих очерках лишь эстетическую, внешнюю сторону святынь (связанную, конечно, с их внутренней красотой), передает лишь впечатления и ощущения «путешественника», надеясь, что читатель заинтересуется малоизвестными ему «объектами» и через эстетику, может быть, получит толчок к более глубокому и опытному познанию православного христианства. Религиозные очерки Зайцева принципиально отличны от собственно религиозной литературы, и во вступлении к «Афону» мы находим его программное заявление: «Богословского в моем писании нет. Я был на Афоне православным человеком и русским художником. (...) Я пытаюсь дать ощущение Афона, как я его видел, слышал, вдыхал».

Мы встречаем в книге повествование замечательного художника. Но «православного человека», паломника в нем почти не чувствуем. Как точно отмечает Е. В. Воропаева, писатель, «не предлагая читателю проповедь, вводит его в мир Церкви путем светским — эстетическим». Собственно, ко всем книгам и очеркам Зайцева применимы слова, раскрывающие его метод: «...тайная миссионерская „сверхзадача“ книги — приобрести читателя к миру православного монашества — глубоко скрыта под внешне ярким, как бы сугубо светским описанием...»²⁵

Лишь в начале очерка Зайцев «открыто» говорит замечательные и очень точные слова о сути Афона: «Афон — сила, и сила охранительная, смысл его есть „пребывание“, а не движение (...) Афон не мрачен, он светел, ибо олюблен, одухотворен. Афон очень уединен и мало занят внешним. Это как бы остров молитвы. Место непрерывного истока благоволения. Афонцы (...) не устают молиться о мире, как молятся и о себе. (...) Простота и доброта, а не сумрачное отчуждение — вот стиль афонский...»²⁶ Но продолжать в та-

²⁴ [Софроний (Сахаров), схиархимандрит.] Старец Силуан: Жизнь и поучения. М., 1991. С. 177.

²⁵ Воропаева Е. В. «Афон» Бориса Зайцева // Лит. учеба. 1990. Кн. 4. С. 33, 34.

²⁶ Зайцев Б. К. Афон // Лит. учеба. 1990. Кн. 4. С. 36.

ком же духе Зайцев отказывается. Действительно, ведь сказанное невозможно ни доказать, ни показать: как, например, действует эта молитва за мир? В это можно только лишь поверить. Поэтому далее в свои права целиком вступает «художник».

Повествование погружено в волны эстетических переживаний, историко-культурных реминисценций, экзотику эпох и стилей, захватывающие картины природы: «нежно-палевые шелка зари»; «солнце, блеск магнолиевых листьев»; «мы провели утро в сладком благоухании (...) литургии»; глава святого в «среброзлатистом венце»; «пряно-душистая ночь» — все это цитаты, взятые с одной страницы. «Смутно-легкий, прозрачный и благоуханный туман в голове, когда выходишь из собора: святые, века, императоры, ювелиры, художники — все как будто колеблется и течет».²⁷ Зайцев все время стремится не перейти грань, не «перезаждать» с церковностью, принаравливается к уровню «мирского» читателя. Отсюда такие фразы, немислимые для паломника, как «мы разглядывали крещальный фиал (курсив мой. — А. Л.)», или: «мы проходили подлинно „по святым“ местам» — взятое в кавычки, слово приобретает многозначный, расплывчатый смысл. Зайцев таким образом воссоздает взгляд не паломника, а «туриста», когда в одном ряду могут находиться и «святые», и «ювелиры». Конечно, после литургии у православного человека не «туман в голове», и с молитвой перед мощами святых связаны совсем иные переживания. Но их нет в книге: Зайцев не хочет ничего говорить о сокровенном, внутреннем опыте, который просто «не поймут». Очевидно, поэтому даже такие важнейшие христианские понятия, как святость и благодать, практически не встречаются в «Афоне».

Описывая несколько монастырских церковных служб, на которых присутствовал, Зайцев отмечает их «благозвучность», восхищается «белой песней словословия»; все впечатления носят эстетический характер: «здесь все ровнее, прохладнее, как бы и отрешеннее. Менее лирики (...) нет рыдательности (...) ни нервности, ни слезы». «Здесь самую жизнь обращают в священную поэму»,²⁸ — только «художник» мог так сказать, но сказал и про себя самого: автор в своей книге действительно обратил афонскую жизнь «в священную поэму».

По этой же причине почти ничего не говорится об афонской святости. Типы древних святых, о которых рассказывает Зайцев в отдельной главке, увиденны чисто мирскими глазами, извне (один «строил», другой «пел», третий «отшельничал»). То же самое можно сказать и по отношению к портретам встреченных Зайцевым монахов, в которых видятся «глубокая воспитанность и благообразие (...) столько доброты и братской расположенности»; «тип здоровый, спокойный, уравновешенный»; «мягкость и приветливость»; духовник братии — «добрейший»; о. Васой — «благодарный, полный и какой-то уютный», и т. п.

Но есть и объективная причина того, почему внутренний лик афонской святости оказался скрыт от писателя. Святость афонских подвижников имеет особенный, потаенный характер, и в силу ее широкой распространенности на Святой Горе ее предпочитают «не замечать», не придавать того необычайного значения, какое она имеет в миру. «На Афоне (...) никто не ищет славы, святости и свою святость как бы укрывают юродством и другими видами — суровостью. (...) На Афоне ничего общего нет с нашими русскими обычаями, с нашими монастырями, все совершенно другое и

²⁷ Там же. С. 53—54.

²⁸ Там же. С. 40, 46.

совершенно несовместимо с духом мира сего. (...) Там святого так прочистят, что он забудет, что он святой», — свидетельствует о своем пребывании на Афоне схиархимандрит Серафим (Томин).²⁹ Эти особенности увидел и Б. Зайцев, который замечает (правда, не в тексте книги, а в примечаниях к ней), что идеал афонцев — «малозаметная, „невыдающаяся“ жизнь в Боге и свете», и приводит поразительный пример, когда афонский святой Нил Мироточивый прекратил по просьбе ученика мироточение от своих мощей, которое создавало ему чрезмерную посмертную славу.

Все же в общую «светски-эстетическую» ткань осторожно вплетены Зайцевым несколько абзацев или даже отдельных фраз, в которых очень скромно, подчас одним намеком говорится о смысле монашества, аскетике. И тогда монастырское бытие предстает не только как экзотика, но как глубочайшая мудрость, «школа самовоспитания, самоисправления и борьбы», а писания св. отцов — «урок в битве за душу, за возвращение и воспитание высшего в человеке». В скобках, как бы мимоходом, Зайцев говорит, что «личность-то и расцветает» в монастыре — К. Леонтьев, например, несомненно посвятил бы здесь много страниц доказательству этого тезиса. Зайцев приравнивается к мирским понятиям, говоря о «воспитательном» действии монастыря, которое приводит к «наибольшему расцвету лучших человеческих свойств», использует чисто светские уподобления («духовная электростанция», «душевная гигиена» и т. п.). И только предварив многочисленными оговорками и извинениями («все это странно человеку нашей культуры», «это непривычно для мирянина»), Зайцев скажет о главном призвании и цели монаха — «пребывании в Боге»: «Нравится ли оно вам, или нет, но здесь люди делают то, что считают первостепенным. Монах как бы живет в Боге, „ходит в нем“. Естественно его желание приобщить к Богу каждый шаг своей жизни, каждое как будто будничное ее проявление».³⁰

Практически ничего не говорит Зайцев о такой важнейшей стороне монашеского делания, как «духовной брани». Может быть, боясь «напугать» этим читателя, он приводит лишь одну фразу отшельника: «Нет ничего труднее борьбы с помыслами» — и только упоминает про разговоры о борьбе с врагом и страхованиями, не объясняя «теоретически» то, что светский разум не способен принять и сочтет за сказку.

И только в конце книги, когда сердце читателя уже покорено красотами и благодатью Афона, Зайцев позволяет себе полемично-саркастическую реплику. Рассказав о глубочайшем самоукорении и смирении подвижников, чьи «косточки откопаны благоуханные», он восклицает: «Улыбнись, европеец. И с высоты кинематографа снисходительно потрепи по плечу русского юрода. Вот тебе еще образец для глумления...» — и замечает, что не монахам, а «нам надо смущаться (...) в пестрой и пустычной жизни нашей».

В книге Зайцева, своеобразном «дневнике путешественника», есть одно чрезвычайно важное место, где открывается смысл происходящего с Россией, смысл страданий народа. В беседе со старцем-отшельником, к которому добирался трудно и долго, Зайцев получил подтверждение своим раздумьям о промыслительном значении русской катастрофы. Старец говорит, что Россия страдает за грехи, а в ответ на недоумение собеседников, почему не наказана также Европа, давно отворотившаяся от Бога, поясняет:

²⁹ Серафим (Томин), схиархимандрит. Глава преподобного Силуана Афонского // Христианос: Альманах. Рига, 1991. № 1. С. 85—86.

³⁰ Зайцев Б. К. Афон. С. 40, 41, 44, 45—46.

«Потому что возлюбил (Господь Россию. — А. Л.) больше. И больше послал несчастий. Чтобы дать нам скорее опомниться. И покаяться. Кого возлюблю, с того и взыщу, и тому особенный дам путь, ни на чей не похожий (...) Хотя Россия много пережила, перестрадала (...) но в общем от всего этого она выигрывает. (...) Теперь впервые дан крест исповедничества».³¹ Эта беседа со старцем, живущим на вершине горы, — одна из главных духовных вершин книги. Из личного письма Зайцева известно имя отшельника — о. Феодосий, а также тот знаменательный факт, что автор услышал это духовно зоркое суждение о судьбах России в день своего причащения, 17 мая 1927 года.³² Слова о. Феодосия писатель в последствии не раз приводил в своих очерках и статьях.

О том, что Зайцев жил на Афоне напряженной религиозной жизнью, о его внутренних духовных состояниях при встрече с миром афонского монашества свидетельствуют его письма с Афона родным. В них открывается облик глубоко верующего человека, благоговейного паломника, отнюдь не совпадающий с образом эстетика-художника и любознательного «туриста», созданного впоследствии в очерке. «...Эта поездка... — пишет он В. А. Зайцевой 16 мая, — не „для удовольствия“, но дает и еще даст очень много». Он сообщает о своей напряженной молитвенной жизни, о посещении многих монастырских служб, об исповеди у духовника Пантелеймонова монастыря архимандрита Кирика и его советах, о говении и причащении. Рассказывая о трудностях, возникающих во время поездки, он замечает, что полагается «больше на Бога», чем на свои расчеты.

В то же время, преклоняясь перед величием афонских подвижников, которые «бесконечно (морально) выше и чище нас», он откровенно признается, что очень мало знает в области аскетики и молитвенного созерцания, что монашеская жизнь была бы для него лично «не по силам», что ему порой «бывает и грустно, и одиноко» и «иногда очень хочется просто домой», к родной семье. «Нет, Афон не шутка. Тут: или — или. (...) Этот мир замечательный мне все же не близок».³³ О суровом самоотвержении монахов, полном отречении от мира, где остаются все родные и друзья, о тяжелейших подвигах иноков, некоторые из которых спят по полтора часа в сутки, Зайцев упоминает в письмах, но в очерке «Афон» слышны лишь приглушенные отзвуки этой темы, ибо задача автора — показать прежде всего благолепный и умиротворенный лик Афона.

Книгу «Афон» заключают строки: «В своем грешном сердце уношу частицу света афонского, несу ее благоговейно, и что бы ни случилось со мной в жизни, мне не забыть этого странствия и поклонения, как, верю, не погаснуть в ветрах мира самой искре». И эта частица афонской святости действительно бережно сохранялась Зайцевым всю жизнь. Но не только Афон дал нечто драгоценное художнику. И сам русский писатель принес Афону признательный дар и даже оказал ему посильную помощь. Прежде всего, Зайцев запечатлел облик русского монашества на Афоне таким, каким оно существовало почти неизменно многие столетия, перед самым его упадком. После революции приток русских насельников на Афон иссяк, к тому же в 1926 году греческие власти обязали всех афонцев принять греческое гражданство и затем препятствовали прибытию на Афон новых монахов из России. Это привело к тому, что в наши дни

³¹ Там же. С. 63—64, 51.

³² Зайцев Б. К. Письма к родным с Афона // Вестник русского Христианского Движения. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1992. № 1. 64. С. 204.

³³ Там же. С. 202, 209, 210.

русское монашество на Афоне почти исчезло: если в начале века на Святой Горе было 10 000 русских иноков, из которых 5000 подвизались в Пантелеймоновом монастыре, то в год поездки Зайцева (1927) в обители св. Пантелеймона оставалось около 500 насельников, а к 1980-м годам в ней осталось всего 9 престарелых монахов. Нынче, по свидетельству очевидца, в некогда многолюдных русских уголках Афона царит «мерзость запустения».³⁴

В творческой биографии Зайцева чрезвычайно интересна страница, когда ему, обычно смиренному и благодушному, пришлось вступить в открытый бой на защиту Афона. Вскоре после поездки Зайцева во Францию вышла в свет книга некоей «маркизы Шуази», в которой она утверждала, что ей якобы удалось, переодевшись в мужское платье (пребывание женщин на Афоне запрещено), проникнуть на Афон и познакомиться с тамошней жизнью. Книга была полна глумлений над православием, афонскими монастырями, причем особую ненависть у автора вызывали русские монахи. Для доказательства подлинности поездки к книге была приложена фотография Шуази на фоне Афонских монастырей.

Б. Зайцев, для которого была очевидна лживость этого пасквиля, отозвался на страницах газеты «Возрождение» резкой статьей «Бесстыдница в Афон», где уличал Шуази во лжи и свидетельствовал, что описанное ею ничего общего не имеет с увиденной им монастырской жизнью. Статья (открывшая, кстати, цикл «Дневник писателя», в котором следующим очерком был «Иоанн Кронштадтский», затем — «Оптина пустынь») чрезвычайно показательна в том отношении, что Зайцев, не теряя своего смирения, вступает в мужественную, бескомпромиссную борьбу со злом. В нескольких абзацах статьи выражен подлинно христианский взгляд на присутствие зла в мире: «...Разумеется, это допущено. (...) Значит, для чего-то это надо. Не для того ли, для чего вообще допущена свобода зла? Шуази не одинока. Напротив, зло лезет изо всех щелей и Бог допускает зло. Ибо свободно должен человек и бороться со злом. Борьба идет, г-жа „писательница“, по всему фронту!»

Мы пока знаем Зайцева в основном по его книгам, спокойным очеркам, из которых сложился образ «кротчайшего», «блаженного», умиротворенного художника. Меньше известен Зайцев-публицист, который при необходимости бескомпромиссно обличал зло, находя веские и точные слова. В данной заметке мы встречаемся, быть может, с пиком негодования Зайцева: «Книжка разжигает на борьбу, молодит. Мы с автором ее из разных лагерей. Мы не можем упасть друг друга. „Их“ больше. „Они“ богаче. Давая пищу злу, низким вкусом и чувствам, они успевают житейски. Их клеветы оплачиваются иудинными серебряниками. „Нас“ меньше и „мы“ беднее. Но как бы ни были мы неказисты и малы личными своими силами, мы во веки веков сильнее „их“ потому, что за нами Истина. Вот это скала, Шуази! Ни чем вы ее не подточите. Она дает нам силы жить, питает и одушевляет наше слово, и наше перо. Наше негодование, как и наша любовь, непреходяжны...»

Замечательна концовка статьи, где очень точно расставлены акценты: Зайцев обличает зло, но не человека, которого захватило это зло. Даже развратного клеветника он не берет суды Божии, и надеется на возрождение души, даже и за взятого врага православия, пригла-

³⁴ Малышев В. Сокровища Афона // Наше наследие. 1989. № 1. С. 144—148; Иллюстрации (Просвирин), архимандрит. [Послесловие к кн. Б. Зайцева «Афон»] // Литучеба. 1990. Кн. 4. С. 74.

шая его к покаянию: «В вашем лице клеймлю зло. Но как был бы я счастлив, если бы вы вдруг устыдились того, что написали — если бы чисто-сердечно признались в своей неправде, в соделанном вами дурном деле... Вряд ли это случится. Впрочем, кто знает. Судьбы наши загадочны».³⁵

Про эту ревностную защиту узнали на Афоне. Игумен Пантелеймонова монастыря о. Мисаил, получив фотографию Шуази, сообщил Зайцеву, что такого человека никогда не было на Афоне, а фото — поддельное. В знак благодарности и благословения он прислал писателю икону Иверской Божией Матери с надписью «За защиту поруганного Афона» и образ св. Пантелеймона. В заметке «Вновь об Афоне» Зайцев писал об этих реликвиях: «Иверская висит у меня в изголовье. Это „вратарница“ знаменитого Иверского монастыря. Когда смотрю на Ее лик со стекающими по ланите каплями крови, то вспоминаю тихий Иверон, на берегу нежно-туманного моря. Вспоминаю и нашу Иверскую, московскую, родную... к которой тысячи страждущих прикладывались — ныне тоже поруганную и опозоренную. Думаю: не за нас ли, грешных русских, грешную Россию и стекают капли по святому лику...»³⁶

К бедам и скорбям Афона Зайцев остается равнодушен и впоследствии, посвящая ему около десятка заметок в 30—60-е годы. В заметке «Вновь об Афоне», приводя письма знакомых иноков с Афона, он со скорбью сообщал о пожарах, растущей нужде, о болезнях, проникших на Святую Гору. Спустя четыре года в «Афонских тучах» — заметке к годовщине землетрясения на Афоне, происшедшего в праздник Крестовоздвижения 26 сентября 1932 года, — он напоминает, что подобные знамения на Афоне всегда свидетельствуют о «политических бурях», и связывает землетрясение с тем, что 1932-й стал самым страшным для голодной России годом.³⁷

В материале «Афон. К тысячелетию его» (подготовленном для «Русской мысли» в 1963 году) Зайцев публикует отрывки из книги «Афон», предвывая их заметкой, где с благодарностью вспоминает девятнадцать проведенных на Афоне дней и мысленно поклоняется святым местам Афона и памяти встреченных там людей — все они перешли уже в мир иной...³⁸

Наконец, уже в 1969 году, за два года до смерти, восьмидесяти-восьмилетний писатель вновь вспоминает Святую Гору. Толчком к написанию заметки «Дни. Афон» послужило известие о новом пожаре в Пантелеймоновом монастыре. Появляются новые чеканные строки о великом смысле пребывания Афона во вселенной: «...Афон более созерцателен и молитвен, чем действителен. Молитва за себя и за мир — выше реального врачевания. Прославление Божества, в тишине благоговеющей, как бы выше действий на пользу ближнему земную». Как и все на земле, Афон подвержен скорбям, но вновь Зайцев утверждает идею о непостижимом до конца смысле страданий, которые необходимо принимать, достигая больших и больших степеней смирения:

«Значит, надо было еще пострадать делу духовному в земном облике. Все это область высшего Плана. Афон же был и есть, он существует, пожары и несчастья могут его уязвлять; как и всем, ему суждено страдание

³⁵ Зайцев Б. К. Дневник писателя. 1. Бесстыдница в Афоне // Возрождение (Париж). 1929. 22 сент. № 1573. С. 3—4.

³⁶ Зайцев Б. К. Дневник писателя. 6. Вновь об Афоне // Возрождение (Париж). 1929. 13 дек. № 1655. С. 3.

³⁷ Зайцев Б. К. Афонские тучи // Возрождение (Париж). 1933. 1 окт. № 3043. С. 4.

³⁸ Зайцев Б. К. Афон. К тысячелетию его // Русская мысль (Париж). 1963. 23, 25, 27 июля. № 2024—2026.

⟨...⟩ Но Афон независим от пожаров, нашествий иноплеменных, иконоборцев и атомных бомб — мало ли что может придумать наш милый век...

Афон есть образ духовный, никаким бомбам неподсудный, а, как все живущее, бедам подверженный.

Беды проходят, вечное остается. Афон остается.³⁹

Оптина и Саров

Духовный путь Бориса Зайцева отмечен характерной особенностью: его детство, юность прошли вблизи величайших святынь русского православия, но он оставался вполне равнодушен к ним. Зайцев несколько лет жил неподалеку от Оптиной Пустыни, но ни разу не побывал в ней; часто проезжал в имение отца через Саровский лес, но Саровская обитель не вызывала у него никакого интереса. И только в эмиграции, навсегда лишенный возможности поклониться этим святым местам, Зайцев постигает их великое духоносное значение и в своих очерках совершает мысленные паломничества в них.

Небольшой очерк-эссе «Оптина Пустынь» (1929) проникнут любовью и благоговением к великим оптинским старцам. Зайцев размышляет о том, как могло бы протекать его путешествие в Оптину в конце прошлого века, представляет в воображении свою встречу со старцем Амвросием — человеком, «от которого ничто в тебе не скрыто»: «Как взглянул бы он на меня? Что сказал бы?» Зайцев задает себе вопрос, смог ли бы он отдаться целиком в его волю: «...я должен безусловно, безоглядно ему верить — это предполагает совершенную любовь и совершенное пред ним смирение. Как смириться? Как найти в себе силы себя отвергнуть? А между тем это постоянно бывает, и, наверно, для наших измученных и загрязненных душ полезно...» Зайцев преклоняется перед безмерной любовью старца к людям, «расточавшего», «раздававшего» себя «не меряя и не считая».

Завершается очерк скорбными словами о разрушении и запустении Оптиной в годы «новой татарщины». Но Зайцев никогда не считал, что Святая Русь погибла окончательно, и верил в ее грядущее возрождение. Сегодня мы видим, сколь провидческими оказались строки очерка о том, что Оптина ушла «на дно таинственного озера — до времени».⁴⁰

К теме Оптиной Зайцев обратился спустя 30 лет, написав очерк «Достоевский и Оптина Пустынь» (1956), где развивает мысль о том, что Оптина стала духовно-культурным центром, «оказалась излучением света в России XIX века», и рассказывает о поездке Достоевского к о. Амвросию в 1878 году. Зайцев подчеркивает, что великая русская литература в лице Гоголя, Толстого, Достоевского, Леонтьева и других «шла к гармонии и утешению на берега Жиздры», в Оптину. «Встреча с Оптиной Достоевского, кроме озарения и утешения человеческого, оставила огромный след в литературе. „Братья Карамазовы“ получили сияющую поддержку. Можно думать, что и вообще весь малый отрезок жизни, отданный целиком „Карамазовым“, прошел под знаком Оптиной».⁴¹

Замечательный очерк «Около св. Серафима. (К столетию его кончины)» (1933) весь проникнут чувствами сокрушения и позднего раскаяния, ибо

³⁹ Зайцев Б. К. Дни. Афон // Русская мысль (Париж). 1969. 9 янв. № 2720. С. 3.

⁴⁰ Зайцев Б. К. Оптина Пустынь // Лит. обозрение. 1989. № 12. С. 98.

⁴¹ Зайцев Б. К. Достоевский и Оптина Пустынь // Лит. Россия. 1989. 8 дек. № 49. С. 19.

только в эмиграции автор осознает величие этого святого. Зайцев воссоздает его облик, сияние его личности, «трудновыносимый, ослепительный свет любви», пересказывает потрясающие эпизоды его жизни — как, например, знаменитую беседу старца с Н. Мотовиловым, во время которой происходит «явление рая на земле» и собеседники на какое-то время оказываются в обновленном, преображенном благодатью мире.

Эти величайшие чудеса, духовная сила и помощь старца, почитавшегося простым народом, оказались совершенно закрыты для русской интеллигенции. Образ святого служил для нее лишь предметом насмешек и снисходительно-презрительного взгляда. Зайцев вспоминает свои поездки с родными в Саров — «пикники», когда реликвии, связанные со старцем, вызвали «некоторое удивление» и обнаружилось «явное наше тогдашнее, интеллигентское мирочувствие: ...это все для полуграмотных, полных суеверия, воспитанных на лубочных картинках. Не для нас». «Шли мимо — и не видели. Ехали на рессорных линейках своих — и ничего не слышали», — сокрушается Б. Зайцев; как и позднее, в дни канонизации преподобного в 1903 году, «в обществе посмеивались» и в вызвавших всенародный подъем торжествах видели лишь казенно-официальный акт... Весь очерк в целом воспринимается как сугубое покаяние перед старцем прозревшего ныне русского человека, увидевшего в святом не «лубок», а личность, вокруг которой, «как вокруг солнца, была (...) сияющая газовая атмосфера с протуберанцами». Очерк Зайцева — свидетельство пусть позднего, но признания и прославления преподобного Серафима русской эмигрантской интеллигенцией. Вдали от Родины, на чужой земле она, наконец, узнала святого, который стал ей близким и нужным: «Может быть, и скорей почувствуешь, душою встретишь св. Серафима на грязных улицах рабочего Бианкура, чем некогда в комфортабельном и богатом доме Балыковского завода».⁴²

Роман «Дом в Пасси». Монастырь «Нечаянная Радость»

В романе «Дом в Пасси» (1931—1933) Зайцев воссоздает жизнь русской эмиграции в Париже. Книга исполнена сочувствия и доброты к людям, потерявшим Родину, оказавшимся на чужбине. Герои романа — разные не только по социальному положению, но и по нравственным качествам: среди них есть люди и со слабостями, и с пороками; почти все они несчастны, жизнь одной из героинь заканчивается самоубийством. Критика отмечала, что фигуры в романе одновременно и очень реальны, узнаваемы, и стилизованы, живут в особом «зайцевском», акварельно-воздушном, «разреженном» мире. М. Цетлин точно определил ведущую тему книги — вопрос «о просветляющем страдании (...) Именно к этому неразрешенному вопросу то и дело подводит нас в романе автор. Мудрое, хотя и догматическое решение есть у монаха Мельхиседека. По-видимому, разделяет его и Зайцев, но как тонкий художник, он не делает своей книги тенденциозной».⁴³

Действительно, в романе появляется редкий в русской литературе персонаж — монах, подвизающийся в миру. Мельхиседек воплощает православный взгляд на мир, на происходящие в романе события, на проблему

⁴² Зайцев Б. К. Около св. Серафима. (К столетию его кончины) // Север. 1993. № 11. С. 136—140.

⁴³ Цетлин М. [Рец. на кн.: Зайцев Б. К. Дом в Пасси] // Современные записки (Париж). 1935. № 59. С. 475.

зла и страдания. Несомненно, сам автор разделяет эти воззрения, но, создавая образ, избегает всякой дидактики.

Мельхиседек, стяжав главную монашескую добродетель — смирение, нигде не оказывает никакого давления на окружающих людей. Общаюсь с многочисленными обитателями дома в парижском районе Пасси, помогая им словом, советом, молитвой, он нигде не поучает их, не стремится «переделать» их или даже убедить в чем-либо. Никто из героев, собственно, и не приходит к христианству: иные просто не любят Мельхиседека, иные остаются равнодушны к нему и лишь некоторых его слова заставляют задуматься, подойти к новому взгляду на мир. Не посягая на духовную свободу человека, Мельхиседек действует на окружающих своей личностью. Вспомним, как в беседах с ним обсуждаются некоторые важнейшие моменты православного вероучения.

Беседуя со старым генералом, изгнанным из России, где осталась его дочь, Мельхиседек говорит о смирении. Генерал не может спокойно наблюдать за разливающимся в мире злом, он готов немедленно выйти на борьбу с ним и сразиться, как некогда сражался с противником на войне: «Не могу простить (...) тем, кто Россию мою распял». Мельхиседек понимает его, но мягко намекает, что человеческий страстный, «душевный» разум не в состоянии правильно разрешить этот «страшный вопрос, действительно весьма трудный для понимания». Как бы примеряясь к собеседнику, Мельхиседек говорит: «И смириться, и полюбить ближнего — цели столь высокие, что о достижении их где же и мечтать. Но устремление в ту сторону есть вечный наш путь. Последние тайны справедливости Божией, зла, судеб мира для нас закрыты. Скажем лишь так: любим Бога и верим, плохо Он не устроит». Мягко, но настойчиво Мельхиседек убеждает генерала, что эта проблема не может быть разрешена одним рациональным мышлением. Только ум, находящийся «в Боге» (что и составляет цель православного подвижничества), способен постигать смысл вещей: «Только молитва (...) Когда вы молитесь, вы с высшим благом соединены, с Господом Иисусом — и Его свет наполняет вас. Лишь в этом свете и можете стать выше человеческих чувств и страстей».⁴⁴

Трагично складывается судьба девушки Капы: она кончает жизнь самоубийством. В найденном после ее смерти дневнике — мысли о разочаровании в жизни, исполненной грязи и убожества, о неверии в загробную жизнь, о том, что «Евангелие — не для нас...». По поводу ее кончины происходит разговор Мельхиседека с Дорой Львовной, преуспевающей массажисткой, в котором ставятся самые острые и труднопостижимые вопросы о христианской вере. Как всегда, Зайцев в этом диалоге не дает последних, окончательных ответов, но излагает (устаами Мельхиседека) те доводы, которые побуждают «задуматься».

Дора, в которой сильно земное, чувственное начало, далекая от метафизики, полагает, что «вера во всеблагого Бога» должна давать христианам «спокойствие и счастье», но между тем она не спасает от жизненных трагедий. Мельхиседек пытается показать человеку «плотскому», что существует мир духовный и что цель христианства вовсе не материальная, бытовая или семейная «польза»: «Мир, уважаемая Дора Львовна, создан таинственно. Никогда мы до дна его не исчерпаем. Нет таких простых правил, лекарств, которые бы могли переделывать людей, механически исцелять. Указан лишь путь — Христос. Но всегда были, и останутся страшные дела, как вы скажете: трагедии. Мир ими наполнен, и не-

⁴⁴ Зайцев Б. К. Дом в Пасси: Роман. Берлин, 1935. С. 189—192.

христианский, и христианский. У каждого своя судьба». На вопрос, почему зачастую христиане оказываются и слабее, и порочнее нехристиан, Мельхиседек отвечает: «Упреки мы должны принять, т. е. плохие христиане, а таковых нас большинство. Учение же Господа Иисуса тут ни при чем. Оно есть истина и путь, даже вернее: сам Господь Иисус — Путь. Вот Он пришел к нам, показал, явился... — а уж там наше дело, как к Нему прикоснуться» — и говорит о свободной воле человека, который волен принять или не принять предложенный путь: «Один больше Ему сердце открыл, другой меньше. Истина-то и свет укрепляют, конечно, и возвышают. Да только не насильно. А по нашей же доброй воле».

Мельхиседек преодолевает изолированный, эгоистический взгляд Доры на ближних и очень тонко обличает проступающее в ее речах самодовольство, позволяющее ей судить, кто «плох», а кто «хорош». Он утверждает, что все люди соединены незримыми нитями, и грех одного не остается чьим-то личным делом, но переходит на других: «Все ведь соединены. Все как бы вместе. Слабость, грех, ошибки — общие». Поэтому в гибели Капы «и мы, окружающие, виноваты. Подойти не сумели. А потом неудачная любовь...» — этими словами Мельхиседек напоминает Доре, что любимый Капой человек предпочел ей Дору, — значит, часть вины ложится и на нее.⁴⁵

Для нашей темы важен сюжетный пласт романа, связанный с тем, что Мельхиседек основывает приют-монастырь для детей-сирот, русских беженцев. Этот «монастырь под Парижем», воссозданный в книге, очень напоминает аббатство, описанное Зайцевым в очерке «С.-Жермер-де-Фли», опубликованном в газете «Возрождение» в 1932 году, в период работы над романом. Глава «Скит», разговор со старым генералом у камня в романе — художественная переработка этого документального очерка, представляющего и самостоятельный интерес. Обитель «Нечаянная Радость», основанная русскими эмигрантами в бывшем католическом аббатстве св. Жермера, была хорошо знакома писателю: в начале 30-х годов в ней постоянно жила сестра Б. Зайцева Т. К. Буйневич; сам Зайцев неоднократно бывал в этом монастыре. Насельники обители, воссозданной в «Доме в Пасси» (архимандрит Никифор, казначей Флавиан, инок Авраамий), вероятно, списаны Зайцевым «с натуры».

Обратимся к этому небольшому очерку, занимающему всего 12 колонок газетного «подвала». Как обычно, Зайцев вводит читателя в монастырь эстетическим путем: он начинает с сочного, «импрессионистического» описания французской природы, сельской жизни в окрестностях монастыря, затем рассказывает историю аббатства, существовавшего много веков, выделяет особенности готической и романской архитектуры. И этим достигается неожиданный эффект: из седой готической древности читатель вдруг оказывается в России: «...серенькие платица, русые косы, „наши“ лица. Воспитательницы, сестры в черных апостольниках...». Зайцев размышляет о контрастах судьбы: в заброшенном католическом аббатстве процвела православная община — и она воспринимается на фоне католических громад и окаменевших химер как нечто живое, как молодая поросль: «Скромная церковка с мирными монахинями, сестрами, девочками есть крупница Церкви, на пожарище вновь возникающей — свежими побегими. Церкви изгнаннической, бесправной, безденежной... — но ведь это как раз то, что и надо?»

⁴⁵ Там же. С. 221—224.

В очерке открывается провиденциальный смысл русской эмиграции: благодаря ей Запад знакомится с православием, которого до сих пор почти не знал. Показывая этот тихий, но победный выход православия в Европу, Зайцев наблюдает, как присоединяются к распинаемой, бедной, но единственно истинной жизни и русский князь, ставший священником в монастыре, и германская студентка, бывшая католичка, ставшая православной монахиней, — все они ныне «благословляют французскую землю». И именно благодаря православию сохраняется и процветает «истинно-русское, предельно-русское — не на русской земле».

Чисто по-зайцевски передана одухотворенность, благостность всей обстановки — золотящее кельи солнце, ясное небо, мелодическое пение девичьих голосов; в поэтичнейшей зайцевской прозе слышатся порой отзвуки гекзаметра: «Вечером, послé заката, выходишь с пустою бутылкой к источнику на зеленой лужайке, против аббатства. Ледяная вода прекрасного вкуса! Вечно льется струею из обелиска». В эту гармонию вдруг вторгаются звуки хаоса, злобы мира и потрясающей скорби: русский офицер, встреченный у источника, повествует об ужасной резне, устроенной китайцами и большевиками в одном из азиатских городков... Размышляя о двух ликах жизни — созидательном и зверином, разрушительном, писатель в мирной молитве русских монахинь видит лицо, «вечно противоположное звериному... и вечно распинаемое». Девочки в хоре поют «с нежной настойчивостью» — в этом характерно-зайцевском сочетании эпитетов открывается кроткая и побеждающая сила.

В нескольких строках выражена авторская апология монашества перед лицом светского сознания, которому монастырская жизнь представляется в самом мрачном виде: «...неправда, конечно, что монастырская жизнь есть некий мрак и гроб. Как раз наоборот». Хотя самого себя Зайцев относит к сугубо мирским людям, он утверждает, что и «посторонними» в монастырях все же чувствуется «веяние духовности и радости. Истинный монастырь всегда радостен». С помощью замечательного образа писатель объясняет, для чего необходимы столь продолжительные монастырские службы: как яблоко должно долго освещаться солнцем, чтобы налиться спелостью, так и «пропитать» человека духовностью можно лишь долгим, нелегким путем: «На это нужно время, музыка и благодать служения».⁴⁶

Валаам

Летом 1935 года Зайцевы совершили поездку в Финляндию, где гостили на вилле Н. Г. Кауше (дальней родственницы В. А. Зайцевой) в Келломьяках (нынешнее Комарово). Пребывание там, как и поездка оттуда на Валаам произвели на Зайцева сильнейшее впечатление. В письме к Бунину (1. IX. 1935) он спешит поделиться захватившими его чувствами: «Виден Кронштадт. (...) Иван, сколько здесь России! Пахнет покосом, только что скосили отаву в саду. Вера трясла и сгребала сено, вчера мы с ней ездили на чалом мерине ко всенощной в Куоккалу. (...) Запахи совсем русские: остро-горький — болотцем, сосной, березой. Вчера у куоккальской церкви — она стоит в сторонке — пахло ржами. И весь склад жизни тут русский, довоенный». Зайцев до глубины души взволнован необычайно теплым отношением к нему местных русских жителей. Он читает свои рассказы

⁴⁶ Зайцев Б. К. С.-Жермер-де-Фли // Возрождение (Париж). 1932. 28 авг. № 2644; 11 сент. № 2658.

и выступает с лекциями в Териоках (Зеленогорск), Райволе (Роцино), Выборге — и всюду встречен торжественно, «с речами, автографами»; в местной церкви хор поет ему «многая лета»...⁴⁷

Зайцев подолгу всматривается в Кронштадт, едет на недалекую границу с Россией и испытывает там странное ощущение: вроде бы родная страна лежит по ту сторону ключей проволоки, но в красноармейцах-пограничниках чувствуются «враги». Идет 1935 год, и в Европе достаточно осведомлены о происходящем в СССР. В марте 1935 года стариков «из буржуев и интеллигенции» выслали из Ленинграда в пятитдневный срок — об этом факте Зайцев упоминает в очерке «Финляндия. 1. К родным краям»,⁴⁸ открывающем цикл газетных публикаций, составивших затем книгу «Валаам» (этот первый очерк не вошел в книгу). Размышлениями о загадке и трагедии русской жизни героя, смотрящего с финского берега на Россию, Зайцев завершит впоследствии свою автобиографическую тетралогию «Путешествие Глеба»: «Кронштадт, Андреевский Собор. (...) Отсюда отплывал фрегат „Паллада“, тут проповедывал Иоанн Кронштадтский, тут же убивали офицеров, еще позже убивали красных матросов — в их же восстании. А все вместе называется Россия».⁴⁹

Болью, горечью проникнута и запись В. А. Зайцевой: «Против нас Кронштадт. Были два раза у границы. Солдат нам закричал: „Весело вам?“ Мы ответили: „Очень!“ Он нам нос показал, а я перекрестилась несколько раз. Очень все странно и тяжело, что так близко Россия, а попасть нельзя. Но люди здесь (русские в Финляндии. — А. Л.) очень, очень свои. Вообще Россию чувствуешь, прежнюю».⁵⁰ Глубокий трагический символ видится в этой сцене. Две части расколота России, в одной из которых ерничают с винтовкой за плечами, а в другой — крестятся, все-таки тянутся друг к другу, говорят на одном языке, но не могут соединиться: «так близко, а попасть нельзя». Видимая полоска приграничной земли обозначила невидимую, но непреодолимую пропасть. Для православного эмигранта невозможен возврат в Россию, ставшую врагом религии. Но и в эричании красноармейца, в его возгласе «весело вам?» проступает какая-то горечь. Ведь он, в отличие от изгнанников, не может даже открыто перекреститься без риска для жизни. А впереди его ждут годы — 1937, 1939, 1941-й... (Интересно, что летом 1936 года во время поездки по Прибалтике И. С. Шмелев оказался в аналогичной ситуации: он подошел вплотную к советско-эстонской границе, протянув руку за колючую проволоку, взял горсть родной земли. Советский пограничник, видимо нарушая инструкции, приветливо помахал ему платком.⁵¹)

С виллы Кауше в августе 1935 года Зайцевы, получив рекомендательное письмо от митрополита Евлогия к валаамскому игумену Харитону, совершают поездку на Валаам, где проводят девять дней. «Все как в сказке... — пишет В. А. Зайцева В. Н. Буниной. — Б(орис) доволен, тихо улыбается. Познакомились с дивными старцами схимонахами».⁵²

Очерк «Валаам», написанный по впечатлениям от этой поездки, представляет собой глубоко лирическое, исполненное поэзии описание вала-

⁴⁷ Письма Б. Зайцева И. и В. Буниным // Новый журнал (Нью-Йорк). 1982. № 149. С. 140—141.

⁴⁸ Зайцев Б. К. Финляндия. 1. К родным краям // Возрождение (Париж). 1935. 20 окт. № 3791. С. 3.

⁴⁹ Зайцев Б. К. Дерево жизни. Нью-Йорк, 1953. С. 201—202.

⁵⁰ Зайцев Б. К. Другая Вера. («Повесть временных лет») // Новый журнал (Нью-Йорк). 1970. № 99. С. 149.

⁵¹ Шмелев И. С. Рубеж // Москва. 1992. № 5—6. С. 117—118.

⁵² Зайцев Б. К. Другая Вера. С. 149.

амского архипелага. Как и в «Афоне», Зайцева привлекает «внутренняя, духовная и поэтическая сторона Валаама». Автор не говорит о ней прямо — она открывается как отклик в душе читателя на те настроения, пейзажи, портреты, которые рисует художник. Метод писателя — не «разъяснять» отдельные моменты монашеского жития, а дать читателю возможность почувствовать этот мир, пережить вместе с автором минуты тихого созерцания. Еще более сокровенной, по сравнению даже с «Афоном», остается внутренняя, молитвенная жизнь самого Зайцева, он практически ничего не сообщает о ней. Поэтому в одном ряду оказываются несоизмеримые в духовном плане вещи: «Мы поищем грибов, поклонимся могиле Антипы, полюбуемся солнцем, лесом, перекрестимся на пороге часовни». Зайцев пишет легко, весело, порой даже озорно. Он явно играет с потенциальным «секулярным» читателем, когда, например, называет «маленьким разговором» не что иное, как договоренность со старцем-духовником об исповеди и причастии... О сокровенных переживаниях Зайцевых можно судить из их личных писем. Например, В. А. Зайцева пишет своей близкой подруге В. Н. Буниной об исповеди у схимника: «Обедню служил о. Федор, который нас исповедывал. (...) Вера! Ты себе представить не можешь, что это за Человек! (...) Мне кажется, он сразу познал нас. Сколько любви, сколько облегчения дала мне эта ночь. (...) Я тебе пишу и плачу от умиления».⁵³

Зайцевым воссоздан, как не раз отмечалось в критике, «рай». Валаам запоминается обликом чистой, возвышенной благообразной жизни, оставляя в памяти образы приветливых старичков-монахов. Зайцев точно так же, как в «Афоне», отразил одну грань Валаамского монастыря — «ощущение прочности и благословенности», светоносность и тишину этого мира. Но он не касается иных граней — скорбей, неизбежных на иноческом пути, духовных подвигов виденных им «простеньких» старцев — это и не входит в его задачу. Он весь захвачен духом словно вновь воскресшей Родины: «Ведь это все мое, в моей крови, я вырос в таких лесах...», ему вновь открывается памятная с детства «приветливая и смиренная Святая Русь». И только на предпоследней странице очерка, в описании чина пострижения, Зайцев приводит несколько фраз игумена о сути духовной жизни («чем выше человек поднялся в развитии своем внутреннем, тем он кажется себе греховней и ничтожнее»), говорит о радостном, счастливейшем моменте в жизни инока — пострижении (в котором мирские люди привыкли видеть «положение заживо в гроб»). Если бы эти слова были сказаны в начале книги, читатель воспринял бы их с недоверием, но теперь, очарованный валаамским бытием, готов принять и согласиться с ними.⁵⁴

Валаам справедливо казался Зайцеву уникальным оазисом русской духовности и культуры, который «в России бы погиб», но провиденциально отошел к Финляндии. В небольшом газетном очерке «Валаам. 1935» он с трогательной любовью к обители писал: «Сейчас, когда смотришь на немногочисленных молодых валаамских монахов, думаешь, что вот им-то и предстоит одинокое хранение святыни русской. Доживут ли они до времени, когда Россия перестанет быть врагом религии, и оттуда придет смена, или не доживут — неизвестно».⁵⁵ Но и этим сокровенным надеждам

⁵³ Там же. С. 151.

⁵⁴ Зайцев В. К. Валаам // Север. 1991. № 9. С. 95, 96, 98, 105, 116.

⁵⁵ Зайцев В. К. Валаам. 1935 // Русская мысль (Париж). 1981. 21 мая. № 3361. С. 9, 14.

не было дано сбыться: в Финскую войну 1939 года монастырь подвергся ожесточенным бомбардировкам советской авиации, а затем, когда Валаам отошел к СССР, на этом святом месте на долгие годы воцарилась «мерзость запустения». Книга Зайцева «Валаам», таким образом, оказалась одним из последних свидетельств о жизни и облике валаамского монашества, она сохранила портреты последних валаамских насельников — игумена Харитона, духовника братии Ефрема, монахов Тарасия, Луки, Феодора, Николая, Памвы, Рафаила, Лаврентия, Милия.

Несмотря на то что уже шла мировая война, бомбили Париж и тяготы военного времени легли на плечи и русских эмигрантов, весть о трагедии далекого, но родного Балаама отозвалась для Зайцева острой болью. 9 декабря 1939 года он пишет Бунину: «Мы с Верой особенно тяжело переживаем Финляндию. Подумай, и Нина, и разные наши тамошние друзья, и Валаам... все как 20 лет назад в России! Пожалуй, и угадал я, прощаясь на последних страницах „Валаама“ с обликом Родины». 14 декабря начались бомбардировки Валаама советской авиацией. 29 декабря Зайцев сообщает Бунину: «Оплакиваю Валаам. Сегодня вышел мой очерк о нем («Дни», № 4). Вроде надгробного слова. Да — „замечает быстро выюга все, что в жизни я любил“ — какое зрелище развертывает перед нами храм? А? Вся почти наша зрелая жизнь — этот миленький пейзаж».

В следующем письме к Бунину (17. I. 1940) приведен один из уникальных документов эпохи: «Нынче подали письмо с Валаама, от 14 дек(абря) — первый день бомбардировки. Пишет знакомый молодой послушник — привожу целиком: „Дорогие и милые Вера Алексеевна и Борис Константинович, усердно просим вас обоих помолиться Господу, да спасет и сохранит Он Страну нашу, Обитель нашу и всех нас. Пожалуйста, передайте просьбу эту и Н. М. и И. К. Денисовым и всем другим, кто нас знает и помнит и кому дорога Обитель наша. Простите. Спасибо за все. Да хранит вас обоих Господь!“ Модюсь-то я о них и так постоянно — а тут взревнул, должен сознаться. Ведь подумай, это только *первый день* — (а по газетам бомбардировали неделю, как только позволяла погода). Да жив ли еще этот Ник. Андреич, плававший на их пароходе „Сергий“? Бог знает».⁵⁶

Подобно тому как десять лет назад защищал от глумлений Афон, Зайцев с отчаянием обреченности вступает за Валаам, подписывает протест русских писателей против вторжения в Финляндию, сознавая, что ничто уже не спасет обитель от физической гибели. В публицистической статье о Валааме, опубликованной 29 декабря 1939 года в «Возрождении» (упомянутой в письме к Бунину), Зайцев рассматривает уничтожение монастыря в контексте его многовековой истории и напоминает, что некогда шведы разгромили обитель, но после столетнего запустения она вновь расцвела. И новое Смутное время не поколебало веру Зайцева в неуничтожимость духовного ядра России — православия. Он пишет о том, как русские летчики бомбят русский монастырь, как гибнут монахи, и вспоминает знакомых иноков, столь приветливых и добрых — живы ли они? Но дух, которому они служат, невозможно убить: «Ведь и сама Россия пронизана тайным, бродячим священством, нищими служителями нищей религии. Первохристианство возвращается. Сейчас время не пышных соборов и архиерейских карет, а катакомбных подвижников, бесстрашных, безвестных и бессребренных. Современные варвары очищают

⁵⁶ Письма Б. Зайцева И. и В. Буниным // Новый журнал (Нью-Йорк). 1983. № 150. С. 211, 212, 213.

и укрепляют религию — их трагедия в том, что они (косвенно) служат делу своих противников.

Для „противников“ же широко открыт путь мученичества: некая часть человечества будто на него и призывается».

С редкой для Зайцева публицистической прямоотой, чеканно-точно, здесь говорится уже не об «обликах простоты и приветливости», а о том сокровенном и главном деле, которым заняты валаамские монахи, о смысле их пребывания в мире: «...валаамские старцы являются заступниками за всех нас, русских, и за Россию. Россию, находящуюся сейчас в стихии демонической, позорящую теперь весь мир. Она на скамье подсудимых. Мученичество русского Валаама указывает, что кроме России Сталина есть и Святая Русь».⁵⁷

* * *

Мы рассмотрели ту часть творческого наследия Б. Зайцева, которая так или иначе соприкасается с монастырской темой. Не будет преувеличением назвать ее одной из главных тем писателя. Зайцев хорошо знал и любил монашеское бытие (в котором наиболее полно выражено русское православие), умел краткими и точными словами сказать о его глубинной сути, но в своих очерках, посвященных святыням «Святой Руси», был прежде всего художником и воссоздавал преимущественно эстетическую сторону монашеской жизни.

Такой метод Б. Зайцева — один из возможных путей возвращения русской интеллигенции в Церковь, отход от которой обернулся для культуры разрывом с онтологическими корнями бытия. Вопрос о том, насколько плодотворным оказывается в этом процессе предложенное Зайцевым решение, выходит за рамки данной работы. Протоиерей В. В. Зеньковский, например, не сомневаясь в глубокой личной воцерковленности Зайцева, усматривал в его творчестве двойственность, неслиянность двух начал — «интеллигентности» и «религиозности»; по его мнению, писатель на пути в Храм все же не смог преодолеть художественный подход к бытию, он останавливался на пороге святыни, боясь целиком отдаться ей, боясь потерять в себе художника. Такая оценка может показаться слишком строгой и субъективной. Но, несомненно, можно согласиться с В. Зеньковским, что на пути возвращения культуры в Церковь Зайцев сделал «очень много, ибо даже частичная победа в данном направлении есть важный этап в осуществлении трудной, но нужнейшей задачи искусства».⁵⁸

⁵⁷ Зайцев Б. К. Дни. 4. Былое. Деятнадцатый век. Теперь // Возрождение (Париж). 1939. 29 дек. № 4216. С. 4.

⁵⁸ Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 22, 24.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЗИЦИЯ ЕВРАЗИЙСТВА

В пору лихолетья народ вопрошает своих гениев и мыслителей-прозорливцев, ища у них советов, как жить дальше. Евразийское «научоучение», которое созидалось не менее десяти лет выдающимися умами русской эмиграции, представляет собой, несомненно, явление национального гения. Евразийцы через головы современников-эмигрантов, в массе не принявших новых идей из-за инертности своих партийных, кастовых и обывательских представлений, обращались к тем, кто будет возрождать Россию в посткоммунистический период. Поскольку евразийцы рассчитывали, что на саморазложение большевистского режима уйдет 60—70 лет, то их наследие прямо адресовано нам. И оно должно быть нами тщательно изучено во всех его отдельных аспектах и осмыслено в целом. «...Евразийство, — убежденно писал его участник и свидетель В. Н. Ильин в ретроспективной статье, — нельзя считать отжившим учением, но, наоборот, его надо считать находящимся в состоянии временного анабиоза, с самыми благоприятными и обнадеживающими перспективами — прогнозами — для будущих времен».¹ Есть явные признаки того, что к идеям и движению евразийства ныне растет заинтересованное общественное внимание. Как отмечал в 1990 году В. Н. Топоров, «направление и динамика развития разных структур, составляющих евразийское пространство, укрепляют мысль о возрастании роли подобного „мироощущения“ в самом ближайшем будущем».² Действительно, нынешние надломы российской истории активизируют евразийскую идеологию. В этом может увидеть даже частичное перечисление евразийской тематики, при выдвижении и обсуждении которой доминировали интересы народа и державы: государственный строй и форма правления будущей России-Евразии, политические возможности эволюции советского строя, истинный и ложный национализм, Россия и славянство, принципы объединения народов, проблема Украины, критика капитализма и социализма, земельный вопрос, геополитические и экономические аспекты евразийского союза, православная Церковь и возрождение России. Точными были и предупреждения. Например, такое: «Для стран, выделяющихся среди областей мира своей „континентальностью“, перспектива быть „задворками мирового хозяйства“ становится, при условии вхождения в мировой океанический обмен, основополагающей реальностью».³

Современный читатель обычно приближается к евразийству по линии своих специфических интересов и встречается с его геополитическими,

¹ Цит. по: Ступени. СПб., 1992. № 2. С. 63.

² Топоров В. Н. Николай Сергеевич Трубецкой — ученый, мыслитель, человек (к столетию со дня рождения) // Советское славяноведение. 1990. № 6. С. 68.

³ Савицкий П. Два мира // На путях. Берлин, 1922. Кн. 2. С. 12. (Утверждение евразийцев).

этнологическими или историософскими разработками, отмеченными живым творческим началом, эрудицией, силой мысли, а нередко и глубиной прогнозов. Однако связывающая все сферы евразийской идеологии религиозная основа может при этом оказаться на периферии восприятия. Для цельного же представления о евразийстве надо почувствовать его религиозный пафос, особенно сильный на восходящей фазе движения.

В евразийской концепции строительства новой России главенствующим и связующим началом признавалась русская православная Церковь. Дух православия был твердыней России, заявлялось уже в первых декларациях евразийцев, и власть, не признающая религии, не может соблюдать интересы народа. Евразийцы отвергали и антинациональную, и шовинистическую политику, а также и все утопические социальные установки как ложные и тупиковые. Государственная культура должна обеспечить самопознание народа и развитие его потенций и обладать объединяющими и миротворческими способностями. Эти качества присущи русской культуре, не отделимой от православия. Евразийцы напоминали, что великие культуры всегда религиозны, а безрелигиозные — упадочны. Православная Церковь была безоговорочно принята евразийцами как источник человеческой правды и хранительница истины богооткровенной и вселенской.⁴ При выраженной склонности идеологов евразийства к приданию доктрине системности и единства, каждое ее положение должно было быть религиозно выверено и обосновано. Как убеждал своих коллег Н. Трубецкой, убавлять «дозу церковности в нашей пропаганде, чтобы не „отпугнуть“ каких-то религиозно-индифферентных офицеров», нельзя.⁵

В спорах эмиграции о судьбах России евразийцы заняли совершенно особую позицию, которая подвергалась нападкам от крайне правых до самых левых. Без религиозной аргументации, но вполне по-христиански евразийцы отказывались от идей вооруженной борьбы с большевиками (будь то интервенция или заговор), которая принесла бы разоренной родине новые жертвы и беды. Они не приняли ни реставраторских и консервативных программ, ни либеральных западных. Резко осуждая коммунистический режим за жестокие репрессии и за безбожные демонические цели, евразийцы видели положительную сторону революции «в открываемых ею возможностях освобождения России-Евразии из-под гнета европейской культуры»⁶ и признавали сам факт существования нового российского государственного образования, которое может продержаться десятки лет.⁷

В то же время как реакция национального сознания русской диаспоры на происходящее с Россией (особенно с 1914 года) евразийские идеи, по свидетельству Н. Трубецкого, «носились в воздухе». Это и обеспечило быстрый рост движения среди партийно неангажированной эмиграции и сближение с ним видных деятелей культуры (А. Ремизов, М. Цветаева, Д. Святополк-Мирский, Л. Шестов, С. Франк и др.).

Меньше внимания обратила эмигрантская пресса на принципиальные заявления евразийцев о Церкви. Они были каноничны и потому не могли

⁴ См.: *Савицкий П.* Россия и латинство // *Россия и латинство.* Берлин, 1923. С. 10—11.

⁵ Цит. по: *Евразия.* М., 1992. С. 153.

⁶ *Евразийство.* (Формулировка 1927 г.). Париж, 1927. С. 3.

⁷ О евразийском движении, в том числе и о его политической программе см.: *Ильин В.* *Евразийство* // *Ступени.* 1992. № 2. С. 58—79; *Савкин И., Козловский В.* *Евразийское будущее России* // Там же. С. 80—116; статьи С. С. Хоружего.

содержать ничего нового. Но историческая ситуация и общественный контекст придавали православным декларациям евразийства особое значение. Для большей части интеллигенции, для элитных ее «профессорских» кругов, к которым принадлежали и основатели евразийства, обычными были неприязненный критицизм к православной Церкви, убеждение в исторической исчерпанности ее общественной и религиозной функций, рассуждения о необходимости ее радикального реформирования и, наряду с этим, внимание к сектам и ересям, увлечение мистическими учениями и «тайными знаниями». Евразийцы же продолжили другую, «непрогрессивную» традицию ревностного отношения к русской православной Церкви, верования в ее божественную правду, которая освещает будущее России. Они продолжили религиозно-общественное дело славянофилов, Н. Гоголя, К. Леонтьева, П. Юркевича, Ф. Достоевского, а из ближних современников — московского кружка М. А. Новоселова (издателя православной литературы), связанного с Зосимовой Пустыней. Призыв к восстановлению воцерковленности культуры прозвучал в то время, когда многим казалось, что Церковь в России агонизирует. И прозвучал не в отвлеченном богословском трактате, а в темпераментных, острых статьях и в программных обращениях национально-политического движения. Физическую немощь уничтожаемой православной Церкви евразийцы воспринимали как временный ее кенозис, а в ее мученичестве видели залог ее возрождения: «Православная Россия облачена в страдальческую ризу; и риза эта, окропленная кровью исповедников и мучеников, есть одеяние славы и свидетельствует о духе, устоявшем в искушениях и страстях».⁸ Публичное обнаружение веры в Церковь Христову, в то, что «и врата ада не одолеют Ее» (Мф, 16, 18), являлось актом православного исповедания и возвращения (покаянного, по сути) интеллигенции к вере отцов. Преклонением перед Церковью униженной и казнимой, а не преобладающей в силе и славе евразийцы задали движению высокий нравственный уровень (на котором, однако, ему не суждено было удержаться). Такая позиция евразийства получила одобрение в верхах православной Церкви. В эмиграции — митрополитов Антония и Евлогия, в Москве — местоблюстителя патриаршего престола (во время нелегальной поездки туда П. Савицкого).

До эмиграции доходили сведения о внутренних недугах и раздорах нестроения Церкви в России. Но евразийцы не втягивались в обсуждение конкретных событий. Они напоминали, что дары благодати могут изливаться на верующих и через грешного пастыря и размышляли о причинах появления «страшного соблазна» церковной смуты. Говоря о «живоцерковниках», которые «прикрепляются» к богоборческой и кощунственной власти, П. Сувчинский находил в их действиях больше, чем «моральное малодушие и предательство»: «замах» на ниспровержение устоя православия.⁹ В статье «Страсти и опасность» П. Сувчинский обращал внимание на длительность процесса утраты «стиля и образа» религиозного мышления в России, особенно у интеллигенции. Новые поколения проявляют особую склонность к пересмотру православных догм и канонов. А так как Россия пребывает сейчас в действенной греховности, то «соблазн» усугубляется. Впрочем, не оставлял надежды автор, где духовная работа, там и соблазны: «Блюдите убо, како опасно ходите... яко дни лукавы суть» (К Ефс. 5,

⁸ Савицкий П. Россия и латинство. С. 14.

⁹ Сувчинский П. Инобытие русской религиозности // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 93, 94.

15—16).¹⁰ С «отвращением» интеллигенции к Церкви, этой «святая святых религии», связывал В. Ильин появление бесцерковного христианства, отрицателей культа и догматов (Л. Толстой, символисты), «богостроителей» и др.¹¹ Г. Флоровский же указывал на принципиальную невозможность догматического развития Церкви, поскольку догматы суть свидетельства о тайнах, открытых человеку.¹² Иногда, правда, в евразийских изданиях встречались предположения о будущих реформах Церкви, но в виду обычно имелось совершенствование ее организационных форм в связи с ее предполагаемым участием в строительстве России-Евразии — с сохранением независимости от государства и в живом духовном союзе с ним.

Другой бросающейся в глаза особенностью евразийства в вопросах религии было его противостояние католичеству. Положение об отличии католического мира от православного входило в изначальную стратегию евразийства и было высказано уже в первом сборнике серии «Утверждение евразийцев» («Исход к Востоку». София, 1921), расширено во втором сборнике той же серии и, рассмотренное с большой конкретностью в сборнике «Россия и латинство» (1923), продолжало обсуждаться на страницах евразийских изданий. Названное отличие прослеживалось в историко-культурном, религиозном и социальном планах.

В католичестве евразийцы видели основу современной европейской, романо-германской по преимуществу, культуры (в представлении евразийцев, протестантизм, как реакция на папство, не обладал организующей силой мирового масштаба и не имел большого будущего). Данные почти векового анализа европейской культуры, осуществлявшегося русской мыслью, были обобщены и подытожены евразийцами. XX век, начавшийся с жестоких войн и социальных потрясений, не оставлял сомнений в том, что европейская цивилизация находится в стадии глубокого кризиса. В декларативном «Предисловии» сборника «Исход к Востоку» цитата из Герцена: «...история толкается именно в наши ворота», — вызвала предостережение об укорененности в национальном сознании одного из основополагающих тезисов евразийской доктрины: «Мы чтим прошлое и настоящее западноевропейской культуры, но не ее мы видим в будущем».¹³

Автор «Предисловия» Н. С. Трубецкой в двух статьях того же сборника характеризовал европейскую культуру как эгоцентрическую, агрессивную к другим культурам из-за самомнения и шовинизма, прикрытого «космополитизмом». Сутью последнего он считал культурную нивелировку по европейской мерке, интернациональное объединение, ведущее к вытеснению из присоединяющейся культуры ее самобытности. Считая идею прогресса ложной, Трубецкой признавал все народы и культуры равноценными и призванными «быть самими собою», развивать собственные потенции («истинный национализм»), не впадая ни в самомнение, ни в угодничество и подражательность («ложный национализм»)¹⁴ В этих и других статьях Трубецкой развивал положения своего яркого культурологического труда «Европа и Человечество» (София, 1920), идеи и пафос которого были усвоены и широко использованы евразийством. В завер-

¹⁰ См.: *Сувчинский П.* Страсти и опасность // *Россия и латинство.* С. 39.

¹¹ *Ильин В. Н.* К проблеме литургики в Православии и Католицизме // Там же. С. 177.

¹² См.: *Флоровский Г.* Два Завета // Там же. С. 157.

¹³ *Исход к Востоку: предчувствия и свершения.* София, 1921. Кн. 1. С. IV. (Утверждение евразийцев).

¹⁴ См.: *Трубецкой Н. С.* 1) Об истинном и ложном национализме // Там же. С. 72; 2) *Верхи и низы русской культуры* // Там же.

шающих книгу выводов Трубецкой призывал интеллигенцию «европеизированных народов» осознать, что «ее до сих пор обманывали», будто европейская культура самая совершенная и универсальная. «Европеизация, — убеждал автор, — является безусловным злом для всякого нероманогерманского народа, и это зло надо осознать и бороться с ним всеми силами».¹⁵

От европейской культуры евразийцы восходили к католицизму, которое эту культуру сформировало. Они много писали о стремлении Римской церкви к моральному руководству гражданской жизнью, к главенству в христианском мире и к всемирной теократии. Они привлекали аргументацию авторитетных, сильных оппонентов католицизма, особенно Ф. Достоевского, показывали, что «между миром восточноправославным и миром западокатолическим существовали глубокие силы отталкивания, и это отталкивание от „поганой латыни“ едва ли не было сильнее отталкивания его от „поганных“ соседей с востока»,¹⁶ что Рим всегда враждебно относился к «схизматикам», что все его унии с православным населением в различных пограничных районах проводились насильственно, с кровью и часто становились ступенью к полному окатоличиванию «униатов».¹⁷

Резкое противостояние евразийцев католицизму невозможно объяснить только их следованием определенным традициям национальной мысли, вероисповедальными эмоциями и логикой доктрины. Драматический накал католической темы на страницах евразийских изданий (особенно в первые годы) шел от конкретных событий современности. Одним из них стала проявленная в дни Генуэзской конференции (1922) взаимная готовность Ватикана и советской делегации к сближению и соглашениям. Сведения об этом появились в прессе и не могли не взволновать евразийцев. Союз коммунизма с католичеством представлялся им страшной опасностью для России и ее самостоятельного развития. Позднейшие гонения на католиков в СССР и «крестовый поход» Ватикана против коммунизма (1930) породили представления об их изначальном антагонизме, хотя трения возникли прежде всего из-за соперничества при заполнении религиозного вакуума. Как бы то ни было, «греховный» союз папы с социализмом не казался евразийцам «противоестественным». О родстве католичества и социализма тревожно и настойчиво писал еще Достоевский, а вслед за ним и другие русские мыслители, чьи разработки этой проблемы были подхвачены и продолжены евразийцами. Можно ограничиться напоминанием имен В. Розанова и Л. Карсавина. Первый в книге «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1894) среди Приложений даже давал подборку текстов писателя на тему «Идея римского католичества как противоположения Христианству». Л. Карсавин в статье «Достоевский и католичество» (сб.: Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Пб., 1922), написанной еще до высылки, но уже вполне «евразийской», уточнял идеи Достоевского, учитывая опыт новейшей истории, и тем актуализировал их.

Быстро реагируя на политику Ватикана в отношении России, евразийцы выпустили упоминавшийся особый внеочередной сборник «Россия и латинство». Они выделяли в послевоенной Европе две организованные силы, с которыми нужно было бороться за «душу России». Близость

¹⁵ Трубецкой Н. С. Европа и Человечество. София, 1920. С. 80—81.

¹⁶ Пушкарев С. Г. Россия и Европа в их историческом прошлом // Евразийская хроника. Прага, 1925. Вып. 2. С. 9.

¹⁷ Вернадский Г. «Соединение церквей» в исторической действительности // Россия и латинство. С. 119—120.

католичества к социальному утопизму, по мнению автора статьи «Страсти и опасность», начинается уже с самого папства, утверждение которого создало двусмысленную ситуацию, словно второе пришествие уже состоялось. В волевом устремлении к будущему устройству мира Римская церковь еще более совпадает с материалистической метафизикой, вплоть до формы распространения — интернационализма.¹⁸ Христианский социализм и христианская демократия рассматривались в сборнике как попытка «сорвать с древа секулярной культуры готовые плоды христианизованной жизни». Но теперь мы знаем, заявлял А. В. Карташев, что западная культура дает другие плоды: богоотступничество, отрыв от Церкви, религию гуманизма и увенчивается не «христианской идиллией», а «большевистским ужасом».¹⁹

В том же сборнике сходные мысли высказывал П. Савицкий: «...в некотором смысле большевизм и латинство, — интернационал и Ватикан, — в отношении историческом и эмпирическом, суть соратники и союзники. Ибо обе эти силы покушаются на твердыню Православного Духа (...) которую крепка Россия». В религиозном же отношении, делал оговорку Савицкий, «латиняне» отличаются от большевиков, «и вся мера заблуждения латинян не может помешать нам посылно стремиться к единению с ними во Христе».²⁰

А. В. Карташев не принадлежал к евразийцам, но тем убедительнее выглядели их идеи, когда они совпадали с мнениями известного богослова. Он не обошел и тревожившего евразийцев вопроса о единении церквей, поднимавшегося Ватиканом. Карташев сожалел о разобщенности христиан, напоминал об «онтологическом сестринстве» католической и православной Церкви и не сомневался, что последняя «властно поставит вопрос христианского единения» после падения коммунизма. Всем было ясно, что экуменическое соглашение, любая уния обескровленной русской Церкви с католиками обернулись бы их усилением в России. Нынешняя активизация католичества напоминала автору «экспроприациями» (видимо, имелся в виду захват православных храмов в Польше и Литве), бестактным миссионерством «в лоне православия» и «уловлением душ» безблагодатные унии, насильственные аннексии прошлого. Для будущего единения, считал Карташев, необходимо будет преодолеть это наследие в акте покаянного всепрощения.

Было в сборнике и соображение о том, что в нынешней тяжелейшей ситуации русской православной Церкви более всего подошло бы «ревнивое самозамыкание».²¹ Коренная евразийская идея автаркии, самодостаточности в экономической и культурной жизни будущей России распространялась на современную Церковь. И. Ильин увидел в сборнике «Россия и латинство» оправданную национально-религиозную самооборону, защиту от «противорелигиозных посягательств католичества».²² Эта трезвая оценка

¹⁸ См.: *Сувчинский П.* Страсти и опасность. С. 28—30.

¹⁹ *Карташев А. В.* Пути Единения // Россия и латинство. С. 142.

²⁰ *Савицкий П.* Россия и латинство. С. 11, 13.

²¹ *Сувчинский П.* Страсти и опасность. С. 34.

²² См.: *Русская Мысль.* Прага; Берлин, 1923. Кн. III—V. Дм. Шушарин, один из современных наших «западников», безответственно заявляющий о необходимости «реформировать церковь», в статье «Возвращение в контекст» попрекает евразийцев тем, что они «так и не захотели наладить взаимообогащающего диалога с другими христианскими конфессиями, прежде всего с католицизмом (и даже находили нечто общее между «латинством» и большевизмом)». Не удовлетворившись этими предвзятыми и поверхностными замечаниями, он укоряет «русских мыслителей» в том, что в их трудах «даже в зарубежье, в изгнании спор с иными конфессиями занимал очень важное место...» (Новый

находит дополнительное подтверждение в далее рассматриваемых сведениях.

В своем сборнике евразийцы подытоживали и выносили наружу самые болезненные вопросы, омрачавшие взаимоотношения двух христианских церквей. По значимости и уровню обсуждения этих вопросов сборник «Россия и латинство» может быть поставлен следом за такими явлениями национального самосознания, как «Россия и Европа» Н. Я. Данилевского и «Европа и Человечество» Н. С. Трубецкого. По направленности сборник был глубоко полемичен в отношении к российским прокатолическим критикам православия, в первую очередь к Вл. Соловьеву и его продолжателям. Сборник, в частности, явился ответом на замысел Вл. Соловьева (лишь частично выполненный) критически рассмотреть антикатолическую мысль XIX века. Однако в открытую полемику с Вл. Соловьевым евразийцы вступали редко, при том, что их отдельные принципиальные замечания говорили о проводившейся евразийской мыслью переоценке наследия Вл. Соловьева. Г. В. Флоровский вскрывал светскую мотивацию «теократических грез» философа: когда Церковь стала для Вл. Соловьева общественным идеалом, то место христианского подвига заняла христианская политика, а соединение церквей предстало соединением властей. Вл. Соловьев грезил о земном царстве, доказывал Флоровский, и в этом корень его «латинофильства».²³ По суждению Л. П. Карсавина, Вл. Соловьев «только католиками может быть признан верным истолкователем русского мировоззрения в его рассмотрении всемирно-исторического процесса (...) В. Соловьев нетипичен для русского религиозного и философско-исторического мышления, ибо он давал только некоторые вариации основной темы западноевропейской философии или выражал антинациональные мнения. Но под влиянием славянофилов и в отличие от Чаадаева Соловьев очень хорошо знает, — проницательно замечал Карсавин, — что конец европейской культуры близок, и в будущем не видит ничего нового. В этом кроется главная причина его апокалиптических настроений и болезненной фантазии о грядущем Мировом суде».²⁴

Можно утверждать, что большинству главных историософских и экуменических идей Вл. Соловьева евразийцы противопоставили свои положения. Если Вл. Соловьев утверждал, что «Восток окаменел» и видел в кайзере Вильгельме спасителя Европы от «желтой опасности», то евразийцы провозгласили «Исход к Востоку» и союз России с Азией. По Вл. Соловьеву, восточная Церковь должна отказаться от «цезарепапизма», от вероисповедной и национальной замкнутости и «обновиться» перед объединением церквей. Евразийцы же связывали «цезарепапизм» с Ватиканом и считали «ревнивое самозамыкание» для православной Церкви в настоящее время необходимым. Воссоединение церквей они признавали возможным не под эгидой папства, а как результат соборного объединения исповеданий, «православных не в том смысле, что они греческие или русские, а в том, что они не еретичны».²⁵ Положительные аспекты романской и германской религиозной индивидуальности при этом, как предполагалось, сохранялись.

мир. 1994. № 7. С. 191, 190). Странные все же эти русские мыслители: даже в изгнании не ищут союзников среди недругов православия, находясь на «чужих хлебах», спорят с «хозяевами»!

²³ См.: Флоровский Г. Два Завета. С. 168—169.

²⁴ Карсавин Лев. Русская философия истории // Цит. по: Ступени. 1992. № 3 (6). С. 47.

²⁵ Евразийство (опыт систематического изложения). Париж, 1926. С. 19.

К началу 1920-х годов Вл. Соловьева уже трудно было назвать «властителем дум» русской интеллигенции. И не только на родине, где знаком его начавшегося ущерба стал во многом полемический труд Е. Н. Трубецкого «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (М., 1913), но и в эмиграции. Большинство эмигрантов уже было в той или иной мере разочаровано в «Европе» (как военном союзнике, парламентской демократии), ощутило ее меркантилизм, почувствовало, что она «невежественна по отношению к России», «нас не любит», даже испытывает «враждебность к русскому народу», поняло, что «наша любовь к Европе была неразделенной».²⁶ Обиды евразийца едва ли преувеличены. В послевоенной Европе, по свидетельству Н. Бердяева, повсюду «царил» национализм, в глаза бросалась «склонность всех национальностей к самовозвеличению и приданию себе центрального значения (...) Обратной стороной национального самовозвеличения и бахвальства была ненависть к другим национальностям, особенно к соседям».²⁷ В такой атмосфере национальная самокритика Вл. Соловьева (например, в рецензии на книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа») не могла отвечать настроениям эмигрантской интеллигенции, особенно молодой. А ведь было известно и то, что Вл. Соловьев легко перешагнул границу этой самокритики и вынашивал «пораженческие» идеи, согласно которым всякий внешний успех «христианских народов Востока» «был бы несчастьем для дела христианства всемирного»,²⁸ что его экуменизм предполагал серьезные уступки православия католицизму, а в последующем — слияние христианской Церкви с Синагогой. В известной мере отражением нового восприятия подобных «вселенских» идей Вл. Соловьева эмиграцией можно считать его характеристику, принадлежащую митрополиту Антонию: «ложный пророк».

Но совсем иное признание — как идеолога реформы православной Церкви и экумениста — получил Вл. Соловьев к этому времени не только в католических, но и иных европейских религиозных кругах. Так, Рудольф Штейнер, основатель антропософского ответвления теософии, видел во Вл. Соловьеве «росток философии самодуха» — будущей культурной эпохи, которая возникнет в России в результате брака «„женственного“ начала Востока с „мужским“ началом Запада».²⁹ О предвзятом же отношении Штейнера к православию можно судить по его словам: «Нет более трагического, серьезного впечатления, чем то, которое можно получить, присутствуя на богослужении русской православной церкви, где человеческое Я верующих почти полностью исключено».³⁰

Католическая мысль еще при жизни Вл. Соловьева обратила внимание на его реформаторские и экуменические идеи. В 1911 году вышла в свет книга епископа Мишеля д'Эрбиньи «Un Newman russe Vladimir Soloviev», трижды переиздававшаяся. Называя Соловьева «русским Ньюманом»,³¹ автор давал ему, очевидно, максимально возможную, в представлениях

²⁶ Садовский Яков. Оппоненты евразийства // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 153.

²⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 260.

²⁸ Цит. по: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 348 (письмо к Тавернье, 1896).

²⁹ Цит. по: Майдель Р. фон. О некоторых аспектах взаимодействия антропософии и революционной мысли в России // Блоковский сборник. XI. 1990. С. 68—69 (Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 917).

³⁰ Там же. С. 76.

³¹ Джон Генри Ньюмен (1801—1890) — английский священник, теолог, публицист, критик и реформатор англиканской церкви. Перешел в католичество. Кардинал с 1879 года.

своей среды (орден иезуитов), оценку (о другой книге М. д'Эрбиньи, «Церковная жизнь в Москве», речь пойдет чуть дальше). В наше время к наследию Вл. Соловьева неослабеваемый интерес проявляют западноевропейские исследователи и теологи. Трудно не заметить, однако, что наряду с добротными трудами, раскрывающими глубину и богатство его религиозно-философского творчества, существует и традиция актуализации Вл. Соловьева как предтечи политизированного экуменизма и даже мондиализма. К этой традиции примыкают и диссиденты православия. На симпозиуме о Вл. Соловьеве в Парижском Католическом институте (1975) А. Э. Левитин-Краснов называл философа «пророком Царства Божия на земле», одним из провозвестников «идеи Пан-Европы» и высказывал убеждение, что во время грядущего религиозного возрождения России «именно Вл. Соловьев будет духовным вождем русского народа». ³² Приверженцы этой традиции склонны учитывать и акцентировать самые крайние, обычно полемические, высказывания Вл. Соловьева, искажая тем его облик.

Возвращаясь к началу 1920-х годов, к той атмосфере, которая сказалась на сборнике «Россия и латинство», не лишним будет представить, хотя бы в схематичном и отрывочном виде, какого рода сведениями о религиозной жизни Москвы и Петрограда могли располагать евразийцы. В первую очередь то были известия о новых расправах со служителями церкви. Стойкость священников, крепость их веры произвели на евразийцев сильнейшее впечатление, что отмечалось выше. Важным для обоснования надежд евразийцев был и тот момент, когда они осознали, что Церковь «оказалась поразительно живучей и во время общего крушения не только не рухнула, но вновь приняла свою исконную форму...». ³³ Из-за недостатка фактов, однако, умозрительные заключения бывали неточными. «Та Россия, которая не приняла коммунизма, ушла в Церковь», — утверждал П. Сувчинский и объяснял этим начало гонений на нее. ³⁴ Тот же П. Сувчинский — и он не был одинок — питал некоторую надежду, что в итоге революции Россия в волевом раскрытии народных идеалов может отвернуться от Запада. Тогда и прекратится искушение православной Церкви католицизмом. Пока же, тревожился Сувчинский, католическая пропаганда в России усиливается. ³⁵ Деятельность миссионеров в эмигрантской среде была у всех на виду. Русская пресса реагировала на это довольно нервно, особенно на заманивание детей. В обстановке деморализации, неустроенности быта эмигрантов вовлечение православных детей в католические молодежные организации было делом несправедливым. В прессе появились слова: «Пользуясь несчастьем...» Но как бы ни был ощутим нажим Ватикана на православную часть эмиграции, факты католического присутствия и миссионерства в Москве и Петрограде имели неизмеримо большее значение для евразийцев, поскольку могли означать попустительство, позицию и даже политику властей. Поэтому в течение нескольких лет, пока отношения Советов с Ватиканом не разладились, евразийцы старались отмечать в религиозной жизни проявления, по выражению П. Савицкого, «враждебных и деятельных сил».

³² Левитин-Краснов А. Э. Соловьев и современная Россия // Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. IX, VII.

³³ Трубецкой Н. С. Верхи и низы русской культуры // Исход к Востоку... С. 86.

³⁴ Сувчинский П. Страсти и опасность. С. 20.

³⁵ См.: Там же. С. 33.

В Москву зачастили посланцы Ватикана. Они вели переговоры с властями, открыли постоянную «Католическую миссию помощи в России», хиротонисовали священнослужителей, способствовали установлению регулярного богослужения в католических храмах, расширяли свое влияние. С падением синодального правления в России столичная интеллигенция стала проявлять усиленное тяготение к католицизму (об этом см. признание о. Сергея Булгакова в его «Автобиографических заметках» (Париж, 1946. С. 48—49)), возникали новые общины. Контакты католических иерархов с православной Церковью («тихоновской») не имели никаких видимых результатов по проблеме соединения церквей. Но «обновленцы», «живоцерковники» — эта болезненная язва православной Церкви, — которых поддерживали советские органы, выражали готовность к единению с Римом. И может быть, только осмотрительность хорошо информированных и опытных членов ватиканской комиссии «Pro Russia» не позволила тогда же начать этот процесс.

Как известно, католиками восточного (греко-католического) обряда обычно становились новообращенные из числа православных, каковые и представляли в потенции наибольший резерв пополнения католического прихода. На привлечение именно таких душ были направлены основные миссионерские усилия в Советской России. Русские католики получили начатки канонического статуса только в начале лета 1917 года на заседании Синода от митрополита Андрея Шептицкого. Легализация их воодушевляла. С. М. Соловьев — поэт, ставший православным священником, а затем в 1920 году принявший католичество, — писал в предисловии к переизданию 1921 года стихотворений своего дяди Вл. Соловьева: «Будем надеяться, что недалеко и до исполнения его главной молитвы, до осуществления того, чему он отдал свои лучшие годы, до восстановления церковного единства между Россией и Римом».³⁶ Не дожидаясь близкого, как мнилось не ему одному, соединения церквей, С. Соловьев довольно успешно обращал тем временем в католическую веру своих бывших прихожан. И все же положение католиков восточного обряда было ущербным. Они находились в более трудном положении, чем их единоверцы западного обряда из числа жителей Москвы и Петрограда польского, французского, итальянского происхождения. У русских католиков не было своих помещений для отправления служб и обрядов. Об опасностях их существования говорит практика тайного обряда присоединения к Католической церкви, тайно же происходило хиротонисование во священники и во епископы. В ближайшие годы они оказались «разменной монетой» и заложниками в той политической игре, которую вели между собой Советы и Ватикан. А «соединение» представителей церквей состоялось: в ссылке, на Соловках.

Когда в 1926 году в Париже вышла книга упоминавшегося епископа М. д'Эрбиньи «Церковная жизнь в Москве» (в переводе Ф. Наживина), рецензия на нее не замедлила появиться в «Евразийской хронике» (1926, вып. 6). Книга представляла для евразийцев интерес уже самой темой, новыми фактами, наблюдениями очевидца. В ней можно было попытаться уловить характер современных отношений между Ватиканом и Москвой.

Епископ д'Эрбиньи написал книгу по свежим впечатлениям от поездок в СССР в 1925 и 1926 годах. Можно только догадываться о важности той

³⁶ Соловьев Вл. Стихотворения. М., 1921. С. 58.

миссии, для выполнения которой дважды направлялся из Рима в Москву один из самых сведущих знатоков русской религиозной жизни. Почитатель Вл. Соловьева епископ д'Эрбиньи в 1923 году был редактором Восточного папского института, а позднее возглавлял авторитетную папскую комиссию «Pro Russia». В Москве он тайно хиротонисовал четырех епископов,³⁷ встречался с митрополитами — «тихоновцами» и «живоцерковниками». Рецензент книги отмечает удивление ее автора тем, что, погибая, самодержавие не увлекло за собой православие, тесно с ним связанное.³⁸ Монсеньер д'Эрбиньи осуждает патриаршью Церковь за пассивность в деле катехизации и проповедничества, за узость взглядов, за нежелание переходить на грегорианский календарь, иронизирует над священниками, над митрополитом Петром (Крутицким), у которого побывал «на очень красивой даче», делится слухами о неблагоприятном его поведении, сокрушается о том, что сердца священнослужителей «сухи» и «жестки». Глубину кризиса православной Церкви епископ подчеркивает перечислением обособившихся ее частей: двух церквей украинских, грузинской, четырех «красных» и других, числом до десяти. Рецензент не соглашается с переводчиком Ф. Наживиным, которого книга убедила в том, что надежды на православную Церковь тщетны, она «погибла». По мнению рецензента, книга свидетельствует как раз об обратном. Как бы то ни было, эксперт Ватикана не нашел в православной Церкви, стоящей на жертвенном пути, ничего положительного, не выразил сочувствия гонимым за веру Христову (владыку Петра в это время вызывали по ночам на допросы, а через два месяца арестовали). Более снисходителен монсеньер д'Эрбиньи к «обновленцам». Рассказав, что в беседе с ним митрополит А. Введенский льстил католицизму, он, однако, в целом сочувственно отнесся к этому движению. Очевидно, что епископа в его поездках интересовали не богословские и нравственные аспекты межцерковных контактов, а сам ход религиозной жизни в СССР и ее анализ с точки зрения перспективных интересов Ватикана.

В рецензии приводился выпад М. д'Эрбиньи против евразийцев. Ради сохранения саркастической его остроты он цитируется: «Мечта нескольких эмигрантов, которые зовут себя евразийцами и которые хотят обновить Россию, обазиазив ее, осуществляется теперь же методами людей знающих. (...) Москва хочет стать и отчасти стала уже головой Азии: делегации китайские, японские, афганские, индусские и персидские едут сюда искать правды и указаний (...)».³⁹

Вернувшись в Рим, монсеньер д'Эрбиньи продолжал получать информацию по интересующим его вопросам дипломатической почтой от апостолического администратора в Москве монсеньера Э. Невё. По этому каналу С. Соловьев в 1929 году послал свою статью с критическим разбором евразийского сборника «Россия и латинство». Д'Эрбиньи вскоре уведомил епископа Невё: «Статья Соловьева о работе „Россия и латинство“ очень интересна. Мы изучаем возможность сделать ее как можно более известной».⁴⁰ О факте публикации статьи сведений нет. Возможно, верх взяла

³⁷ Сведения о М. д'Эрбиньи почерпнуты из очерка иеромонаха Антония Венгера «Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева» (в кн.: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 4).

³⁸ С. М. д'Эрбиньи. Церковная жизнь в Москве // Евразийская хроника. Париж, 1926. Вып. 6. С. 43. С книгой д'Эрбиньи ознакомиться мне не удалось.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См. прим. 37. Автор очерка, хранитель архива епископа Э. Невё о. Антоний Венгер сопровождает этот текст примечанием: «Мы не нашли никаких следов этой работы».

тактика замалчивания сборника «Россия и латинство», уже применявшаяся после его выхода в свет, судя по скудости откликов на него. С. Соловьев переслал в Рим также текст написанного им жития св. Сергия Радонежского, поднимая вопрос о признании русских святых латинской церковью в целях молитвенного сближения католиков и православных. Ответ цензора, которому М. д'Эрбиньи передал рукопись С. Соловьева, гласил: «Нельзя говорить о Сергии Радонежском как о святом, потому что в русской Церкви не было святых после разделения церквей».⁴¹

Экуменическое горение С. Соловьева не могло принести никаких видимых плодов. Отношения церквей были напряженными. К 1929 году сильно ухудшились и отношения Кремля и Ватикана. Волны террора стали накатываться и на католиков западного обряда. Их церковная жизнь замирала. Для о. С. Соловьева она окончилась арестом и болезнью.

При очевидной склонности евразийцев к размышлениям о католицизме, с которым пересекались культурные, национально-государственные, социальные и бытовые аспекты их доктрины, объявленный ими исход России к Востоку обязывал к осмыслению последствий встречи православия с религиями Азии и Востока. Различали две стороны проблемы: определение государственной религиозной политики России-Евразии и наиболее вероятное, оптимальное отношение православной Церкви к иноверцам.

«Исход к Востоку» вовсе не был призывом к смешению культур. Для России он означал «возврат к себе», а не к «монголам» и «китайцам», чем упорно попрекали евразийцев их оппоненты. Не вдаваясь в теорию государственного устройства будущей державы, можно утверждать, что она представлялась не интернациональным, а наднациональным образованием. Ценность «личности» народа, его право быть «самим собой» не вызывали сомнений у евразийцев. Важным понятием для них было «братство народов». За эмпирической данностью усматривались геополитические связи в веках, наличие некоторого родства по этногенезу и ряда общих черт психологического склада. В тезисах евразийства народы и люди особого мира Евразии признавались способными «к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно постижимы для них в отношении народов Европы и Азии».⁴²

По мнению евразийцев, отношение русских к Азии теплее и «роднее», чем у народов Европы. В свою очередь и Азия, как и Россия, проявляет критицизм к европейской культуре. Многочисленные примеры тесного сосуществования православного мира с Азией привлекались евразийцами из разных веков. В Константинополе, напоминал Г. Вернадский, где народ не принял унии с Римской церковью, перед падением империи было мнение, что «лучше чалма, чем тиара». И не папа, а Магомет II согласился на православного патриарха.⁴³ Тот же автор писал о мудрой политике Александра Невского, который, используя покровительство Орды, сдерживал военный натиск католицизма.⁴⁴ Вспомнили, что и Пугачев был близок с башкирами, стоял за старообрядцев и не любил «поганых латиняи и лютеров». Как предусматривалось в евразийских программах, «необ-

⁴¹ См. прим. 37.

⁴² Евразийство. (Формулировка 1927 г.). С. 3.

⁴³ Вернадский Г. «Соединение церквей» в исторической действительности. С. 104–106.

⁴⁴ См.: Вернадский Г. Два подвига Св. Александра Невского // Евразийский вестник. Прага, 1925. Кн. 4.

ходимо, чтобы государственная власть относилась благожелательно и действовала каждой вере, исповедуемой народами России-Евразии...».⁴⁵

Отрицавшие понятие прогресса в истории, евразийцы не делали оценочных сравнений культур, признавали их равными⁴⁶ (если считать, что есть передовые культуры, то какое же равенство с ними возможно для культур отсталых?). Однако их не привлекал культурный консерватизм (в том числе и у славянофилов), который сдерживает свободное развитие народной жизни, не желает ее изменения. Культурная жизнь народов Евразии должна определяться их потребностями. Если роль России в Азии евразийцы тактично сводили к «призыву и содействию», то за русской культурой сохранялась не только коммуникативная, но и исторически проявившаяся объединяющая функция: «русская культура, пополняемая элементами культур других народов Евразии, должна стать базой наднациональной (евразийской) культуры, которая служила бы потребностям всех народов России-Евразии, не стесняя их национальных своеобразий».⁴⁷

Если бы евразийское государство мыслилось как вполне светское, то его религиозная жизнь могла бы определяться российскими традициями терпимости и дружелюбия к иноверцам и отсутствия религиозных гонений и насильственного обращения в православие. Но в концепции России-Евразии было заложено как геополитическое основание, так и религиозное.

Идеократическая держава (но не теократическая) созидалась на камне веры. Вера предопределяла народные идеалы и цели, социальные отношения, устремления культуры. А поскольку евразийцы признавали истинной религией православие, то распространение этой истины не могло не предусматриваться. Государство гарантировало свободу вероисповедания, но отделенная от него Церковь имела свои обязательства перед Богом. Евразийцы не занимались проблемой православного миссионерства, отметив только малые его успехи в прошлом из-за русификаторских тенденций. Они оценивали внутренние возможности движения разных религий к православию (по формулировке Л. Карсавина, все нехристианские религии являются лишь ее недопониманием или искажением). При этом более опирались на данные этнографии и религиоведения, чем на известное положение Тертуллиана о душе, которая по природе «христианка». Язычество с такой позиции характеризовалось как «потенциальное православие». Оно уступает инославью в степени осознания христианских истин, но податливее на призывы православия. В одном из установочных документов евразийства выражалась надежда, что близость первичных религиозных чувств язычества с русским православием, давно отмеченная исследователями, «позволяет предполагать, что русское и среднеазиатское язычество в христианизации своей создаст формы и аспекты православия, более близкие и родственные русским, чем европейским».⁴⁸ Среди проявлений религиозного «родства» по начальному «опознанию истины» назывались такие: примат религиозного основания всего бытия, мистическая созерцательность, особенности религиозной этики (идея самопожертвования, покорности Богу, судьбе), раскрытия религиозного учения в бытовом исповедничестве.⁴⁹

⁴⁵ Евразийство. (Формулировка 1927 г.). С. 7.

⁴⁶ См.: Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме. С. 71—85.

⁴⁷ Евразийство. (Формулировка 1927 г.). С. 8.

⁴⁸ Евразийство (опыт систематического изложения). С. 20.

⁴⁹ См.: Там же.

Присущее разным религиям бытовое исповедничество представлялось евразийцам одним из залогов сближения народов России-Евразии. Н. Трубецкой еще в книге «Европа и Человечество» видел в нем следы «туранской психики», усвоенной русскими. Восстановление бытового исповедничества, порушенного реформами Петра, когда никониане «увели» Церковь из дому, признавалось задачей огромной важности. Быт, как писал П. Сувчинский, являлся формой русской религиозности: «Домостроительство Божие было воспринято русской стихией как благословенное бытостроительство, и религиозный гений России в этом отношении достиг великих и еще не оцененных образов и форм».⁵⁰ Сувчинский указывал на политическую значимость религиозной организации быта: «Действительно-активное вовлечение внехристианского Востока в исторические судьбы России и Европы может несомненно определить его христианизацию, но для этого русское православие должно сохранить свой восточный аспект бытового исповедничества».⁵¹

Впрочем, и для самой русской православной Церкви поиск новых путей сближения «вспыхнувшей веры с меркнувшим бытом», полагал Сувчинский, крайне важен теперь, когда «религиозность как будто выжимается из народно-бытовой почвы». Вера не ограничивается бытом, но, покидая его, может впасть в «метафизическую схоластику», в «теологическую спекуляцию». Такова, считал Сувчинский, поучительная судьба римского католицизма, где налицо умаление «религиозно-творческих прав бытовой массы» — плоти Христовой Церкви — сакрализацией «церковно-правлящей инициативы иерархии».⁵²

В апологии быта, предпринятой евразийцами, обнаруживается не только конфессионально-прагматическое, но и общерусское культурное измерение.

Эта апология знаменовала угасание целого периода страстных спиритуалистических (в том числе и антинациональных) обличений быта в философии и эстетике (быт как «могильщик духа»), призывов (типа: «Смерть быту!», «Долой Островского!»), манифестов и практики «безбытного» искусства, осуждения простых ценностей обыденной человеческой жизни (дом, семья, уклад) как «пошлости», «мещанства». Русская диаспора проникалась осознанием трагизма утраты своего национального быта, живя в чуждых условиях иноземной культуры, нравов, обрядов, этикета, обихода, общения.

Воссоздание исчезнувшего русского быта в литературе (например, И. Шмелевым), словно «по Федорову», воскрешало в новом качестве общенациональной «лирики» семейную теплоту, братскую открытость и благословенность православной бытовой культуры. Особую значимость этому национальному «анамнезису» придает тот факт, что он происходил во время распространения казенного атеистического барачно-казарменного быта и быта «коммуналок» в Советской России и накануне внедрения стандартизованного механизированного быта, который в обществе потребления стал важной частью массовой культуры, сферой манипуляций над общественным сознанием.

Еще за год до сборника «Россия и латинство» Н. Трубецкой, ратовавший за четкость и ясность идеологических основ евразийства, выступил

⁵⁰ Сувчинский П. Инобытие русской религиозности // Евразийский временник. Берлин, 1923. Кн. 3. С. 83.

⁵¹ Там же. С. 102.

⁵² Там же. С. 93, 91, 89.

со статьей «Религии Индии и христианство».⁵³ Характер взаимодействия православия с традиционными религиями Азии и Востока представлялся ему в целом нейтральным. Многовековой опыт общения христианства с Китаем, Индией и исламским миром был ведом ученому, и он не строил миссионерских планов. Да и не религиозные контакты населения пограничных земель занимали Н. Трубецкого. Его целью было развеять кривотолки вокруг евразийского «поворота к Востоку», особенно в религиозном аспекте. Автор в первом же абзаце статьи выказывает себя противником идеи «синтеза» христианства с «религиями Востока». Идея эта, замечает он, возникла на Западе, в англо-саксонских странах по преимуществу, «где христианство без церковности, христианство без догматов давно уже выродилось в какое-то лицемерное ханжество». Затем уже увлечение теософией распространилось в среде русской интеллигенции, «далекой от Церкви, плохо знакомой с православием, привыкшей искать удовлетворения своих религиозных запросов где угодно, только не в православии, заранее объявленном несостоятельным».⁵⁴

Основную часть статьи Н. Трубецкого составляет анализ исторического развития религиозных учений Индии от ведического периода до современных изводов браманизма и буддизма. Но перед этим попутно для полноты религиозно-культурной панорамы он определяет религии Китая и мусульманства. Китайский культ предков, демонов и природных сил Н. Трубецкой находил чуждым религиозной психологии русских. Удивляясь и даже иногда завидуя уравновешенности китайцев, отсутствию у них страха смерти, мы сознаем, писал он, что эти свойства «есть продукт многотысячелетнего духовного развития, не имеющего ничего общего с нами, и потому стать китайцем никто не собирается».⁵⁵

Мусульманский мир, отмечал Н. Трубецкой, восхищает нас духовной дисциплиной, «величавой сплоченностью», единством права, религии и быта. Но догматика ислама бедная и плоская, мораль грубая. Стать мусульманином, заключал Трубецкой, «никто из нас искренне не может».⁵⁶ Автор молчит о перспективах религиозного взаимодействия православия и ислама, но и не говорит о наличии таких религиозных противоречий, которые могут помешать созданию федерации Россия-Евразия.

Анализ индийских религиозных учений Н. Трубецкой предварил несколькими принципиальными методологическими замечаниями. Увлечение религиозными, философскими и мистическими системами Индии и суфизма, имеющими «громадную притягательную силу для каждого европеизированного русского интеллигента», заявлял он, обязано в значительной мере недоразумению. Во-первых, с этой мистикой, которую теософия пытается синтезировать как с христианством, так и с каббалистикой, знакомятся по пропагандистской и квазинаучной литературе. И во-вторых, вскрывал Н. Трубецкой межееумочный характер теософских увлечений, за христианство признается «нечто весьма неопределенное и расплывчатое», оторванное от христианства исторического с его догматами Церкви и творениями отцов Церкви. Поверхностное сходство в частности

⁵³ Трубецкой Н. Религии Индии и христианство // На путях. Кн. 2. С. 177—229. Поскольку эта блестящая статья недавно перепечатана (Вестн. Московск. ун-та. Сер. 9. 1991. № 2) и стала общедоступной, я ограничиваюсь изложением лишь главных ее положений.

⁵⁴ Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // Вестн. Московск. ун-та. Сер. 9. 1991. № 2. С. 23.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

религиозных систем Востока с глубоко отличным от них христианским мировоззрением выдается за внутреннее их тождество. Исходя из природы предмета (религии Индии), исследователь обосновывал необходимость взглянуть на него и научно-исторически, и с точки зрения православно-догматической.

Таким образом, Н. Трубецкой проводил в данной статье также и ответственный опыт по воцерковлению науки, в котором методика церковно-христианской оценки явлений восполняла исследование, объясняя их истинный смысл.

Одним из высших аргументов, которым автор руководствовался, была заповедь апостола Иоанна: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Посл. Иоан. 4, 1). Для укрепления исходных христианских положений Н. Трубецкой вводит в научную статью сотериологическое размышление: «Из всех учений православной Церкви хуже всего усваивается современными, даже верующими, образованными людьми учение о сатане как о реальной личности, вожде целого сонма бесов. Поверив в то, что он существует (...) мы поймем, каким колоссальным опасностям подвергается всякий мистик, не знающий о его существовании и ищущий откровения». ⁵⁷ И далее, опираясь на учение православной Церкви о мытарствах души в течение 40 дней после смерти, автор заключал, что в случаях прижизненного общения человека с потусторонними мирами его душа встречает в первую очередь бесов «под разными видами». И только тот выдержит их натиск, кто в момент «выхода из себя» был полон молитвенного устремления к Богу. Поэтому, по убеждению автора, «большинство мистических откровений, полученных религиозными вождями разных народов земного шара, имеют сатанинское происхождение (...)». ⁵⁸

В длительной и сложной эволюции религиозных учений Индии Н. Трубецкой выделяет как ключевое явление победу культа Индры, ставшего «царем богов», над Варуной. Последний — всемогущий промыслитель, творец мира, человека и нравственных законов — единственный образ ведийского пантеона, «достойный предиката божественного», судил автор по христианским критериям. «Все прочие „боги“ — несомненные бесы». ⁵⁹ Эта победа, по мнению Н. Трубецкого, предопределила все дальнейшее движение религиозной мысли Индии, вплоть до буддизма, на путях сатаны.

При анализе буддизма, «религии без Бога», проповеди духовного самоубийства («нирвана»), Н. Трубецкой показал, что любовь, милосердие, сострадание существуют в буддизме не как живые чувства, а как результат утраты личных желаний, подчинения чужой воле. Такая добродетель, как всепрощение — лишь средство уничтожения чувства, проявление равнодушия к врагу и другу, к чести и бесчестию. Даже самопожертвование превращено буддизмом в психофизическое упражнение для духовного самоубийства. По выводу Н. Трубецкого, все это в сочетании с гордыней этого учения, которое внушает, что человек может распоряжаться своей земной и космической судьбой, и возносит его над богами, «особенно ярко свидетельствует о пропитанности буддизма духом сатаны». ⁶⁰

⁵⁷ Там же. С. 24.

⁵⁸ Там же. С. 25.

⁵⁹ Там же. С. 29.

⁶⁰ Там же. С. 37.

Если чему и можно поучиться у нехристианского Востока, так это отношению к религии, завершал Н. Трубецкой статью темой «бытового исповедничества». Убеждение, что дело спасения души важнее всех житейских забот, у нас есть жизненное правило единиц, замечал автор, у индусов же оно всеобщее. Они и во время голода не едят мяса коров, предпочитая умереть. И потому религия в Индии «становится двигателем социальной жизни». Таким же действенным хотел видеть Н. Трубецкой и православие — самый чистый вид подлинного христианства. Только научившись смотреть на веру не как на «совокупность отвлеченных формул», а как на «реальный и первостепенный фактор нашей повседневной жизни», призывал Н. Трубецкой, «можно надеяться на создание новой национальной русской культуры».⁶¹

«Классическое» евразийство периода становления, еще не обремененное деформирующими его политическими страстями и связями (а данная статья отражает именно этот период), обнаруживало большое единство в вопросах религии. Правда, евразийцы допускали и расхождения. При всей убежденности, они не претендовали на обладание истиной. «Было бы преступно гордынею думать, — говорил П. Савицкий об искомой Идее-Правительнице, — что эта идея обретена».⁶² Так, в подходе к межрелигиозным отношениям позиция авторов программного документа «Евразийство (опыт систематического изложения)» может показаться либеральной по сравнению с ортодоксальной позицией автора статьи «Религии Индии и христианство». Они, например, допускали диалог с буддизмом, который, по их мнению, «в родственных с православием тонах раскрывает идею искупления и в теории „бодисатв“ предчувствует идею Богочеловечества».⁶³ Не исключено, впрочем, что такие расхождения были осознанными. В первом случае проводилась догматическая оценка явления, во втором — преобладал поиск возможных культурных контактов в государственных интересах.

Появление в евразийстве политических и социальных устремлений, не обеспеченных религиозными и культурными основаниями православия, воспринималось отдельными идеологами движения болезненно. Предвестием религиозного (а значит, и общего) кризиса евразийства был отход от него богослова Г. В. Флоровского, который видел в «евразийском соблазне» только «правду вопросов, а не правду ответов». Вместе с Флоровским, как полагает историк евразийства А. В. Соболев, «отсеклась самая глубокая и самая значительная перспектива развития евразийских идей».⁶⁴ По свидетельству В. Н. Ильина, «элементы религиозно-философские, столь значительные в славянофильстве и первоначальном евразийстве, заменились худо прикрытым официальным атеизмом под лозунгом П. Сувчинского: „наша близость к Богу заключается в нашем отдалении от Него“...».⁶⁵ А ведь до этого П. Сувчинский считался «строго православным». Религиозная позиция заменялась религиозной политикой.

Неудача евразийского движения, поддавшегося соблазну воплощения своей доктрины политическим путем, никак не обесценивает коренных национальных идей о бытии России, которые лежали в основе учения

⁶¹ Там же. С. 44—45.

⁶² Савицкий Петр. Подданство идеи // Евразийский временник. Кн. 3. С. 17.

⁶³ Евразийство (опыт систематического изложения). С. 20—21.

⁶⁴ Соболев А. В. Своя своих не познаша // Начала. 1992. № 4. С. 51.

⁶⁵ Ильин В. Евразийство // Ступени. 1992. № 2. С. 61.

евразийцев. Еще не наступило время проверки евразийских идей, когда станет ясно, что было мечтанием, а что предвидением. Богатейшее евразийское наследие, как и любое другое, не содержит готовых ответов для нас. Оно может подсказать решение той или иной проблемы, но главная ценность его опыта в другом. Опыт этот верно указывает то направление религиозного, государственного и национального мышления, на котором только и можно творчески обрести концепцию России XXI века.

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

С. Н. Азбелев

ЗАПИСЬ ДУХОВНОГО СТИХА О СВЯТОМ ГЕОРГИИ В РУКОПИСНОМ ОТДЕЛЕ ПУШКИНСКОГО ДОМА

Георгий Победоносец, прободающий копьём Змея на государственном гербе России, — это, как известно, герой эпического сюжета, представленного в русских духовных стихах. Присутствует в них и повествование о мучениях святого Георгия; встречается соединение обоих сюжетов в одном эпическом тексте. Это самостоятельный тип духовного стиха, где герой одерживает победу именно над тем противником, который вначале проявил себя как истязатель.

Само возникновение давних международных сюжетов о святом Георгии не было обязано русской истории. Но исторические реминисценции XIII—XV веков — татаро-монгольского нашествия, ордынского ига и его свержения — вполне очевидны в тех вариантах русского духовного стиха, где ими обусловлены указания на этническую принадлежность противника, от которого избавляет Русскую землю святой Егорий. Гораздо более древнее происхождение имеют попадающиеся изредка в былинном эпосе отзвуки противостояния хазарской экспансии. Известно, что восточнославянские племена освобождались от уплаты дани хазарам с образованием Киевской державы Рюриковичей. Окончательно же сокрушен был некогда могущественный угнетатель только в середине X века: после победоносного похода русского князя на Волгу перестал существовать Хазарский каганат, государственной религией которого являлся иудаизм. Победитель еще не был христианином. Но трактовать впоследствии историческое противостояние как конфессиональное позволяло уже то, что матерью князя Святослава была святая равноапостольная княгиня Ольга, а христианизация части русского народа произошла задолго до государственного установления христианства на Руси Владимиром Святославичем: соборный храм святого Ильи существовал в Киеве давно, византийские источники сообщали о крещении русских еще прежде, чем Олег начал борьбу против владычества хазар.

Публикуемый вариант духовного стиха о Егории замечателен не только художественным своим совершенством, но и тем, что перед нами — конфессиональное по преимуществу осмысление мифологической коллизии, историческая параллель которому просматривается в русско-хазарском антагонизме более чем тысячелетней давности.

Нет нужды подробно характеризовать сам печатаемый ниже текст, но совершенно необходимо сказать о записавшем его незаслуженно забытом собирателе.

Профессор русского языка и литературы Карлова университета в Праге, почетный доктор Белградского университета, член Славянского института, член Карловской чешской академии и Института имени Н. П. Кондакова, председатель Русского исторического общества — таков неполный перечень последних ученых званий и должностей Евгения Алексеевича Ляцкого (1868—1942) — русского ученого, оказавшегося за рубежами нашей страны в конце 1917 года. После относительно недолгого пребывания в Финляндии, а затем в Швеции он обосновался в

Чехословакии, продолжая здесь деятельное служение русской и славянской науке. К сожалению, в изданном у нас биобиблиографическом справочнике о русских славистах имя Е. А. Ляцкого вообще не упоминается, а в «Краткой литературной энциклопедии» сведения о нем настолько бедны и односторонни, что граничат с дезинформацией. Значительно полнее характеристика Е. А. Ляцкого в вышедшем в 1994 году томе биографического словаря «Русские писатели. 1800—1917», но она, естественно, посвящена главным образом его литературным, литературно-издательским и литературоведческим трудам (не будучи лишена заметных пробелов и в этой области); о фольклористической же его деятельности здесь говорится мало и фрагментарно.

Энергичный собиратель, публикатор, исследователь и популяризатор восточнославянского фольклора, Е. А. Ляцкий и за рубежом продолжал активно трудиться как фольклорист, сосредоточившись преимущественно на обобщениях — при соотнесении своих работ с инославянским материалом. Это и его «Заметки по белорусоведению», печатавшиеся в 1920-х годах в Праге, и статьи 1930-х годов, посвященные былинам и историческим песням, сопоставлениям их с южнославянскими бугарштицами, опубликованные в Праге и Белграде, и многое другое.

В России, кроме многочисленных рецензий на фольклористические издания, Е. А. Ляцкий успел напечатать около двух десятков собственных работ по русскому и белорусскому фольклору и этнографии. Среди них — три превосходные антологии, где подобранные с большим вкусом и талантливо охарактеризованные публикатором представлены широкому читателю былины (1911), духовные стихи (1912) и сказки (1915). Из этих изданий особенно замечателен сборник духовных стихов, донныне остающийся образцом высокого уровня популяризации нравственных высот народной поэзии. Большую ценность представляют научная публикация записей былин, духовных стихов и исторических песен от выдающегося сказителя И. Т. Рябинина, описания народных суеверий и традиционных представлений белорусов. Исследования Е. А. Ляцкого о пословицах, заговорах, легендах, характеристики им народных исполнителей, публикация этнографических наблюдений явились результатами, главным образом, собственных поездок и экспедиций. Итоги полевых работ использованы и в последующих зарубежных его трудах.

Фольклорно-этнографическими исследованиями и публикациями не ограничивались научные интересы Е. А. Ляцкого. Ему принадлежат книги и статьи, посвященные И. А. Крылову, А. С. Грибоедову, А. С. Пушкину, М. Ю. Лермонтову, Н. В. Гоголю, И. А. Гончарову, И. С. Тургеневу, Н. Г. Чернышевскому, Л. Н. Толстому, Ф. М. Достоевскому, А. П. Чехову, В. В. Вересаеву, Л. Н. Андрееву, М. Горькому, научная публикация писем В. Г. Белинского, комментированные издания И. А. Крылова, М. Ю. Лермонтова, А. С. Грибоедова и другие работы, среди которых видное место занимают исследования и издание «Слова о полку Игореве».

К счастью, сохранился богатейший личный архив Е. А. Ляцкого: часть находится в Петербурге, в рукописном отделе Института русской литературы, другая часть — в Праге, в Литературном архиве памятников национальной словесности. Значительный интерес представляет переписка Е. А. Ляцкого с деятелями русской культуры, которую он продолжал и в Праге. Там хранится немало писем Бальмонта, Бунина, Бориса Зайцева, Зинаиды Гиппиус, Куприна, Ремизова, Марины Цветаевой и десятков других корреспондентов из разных концов Европы. Еще значительнее в этом отношении петербургская часть архива: более шестисот писем, заслуживающих специального обзора, связаны с интенсивной издательской и журнальной работой Е. А. Ляцкого.

Для фольклористов наиболее важны записи устной поэзии, фиксации этнографических наблюдений и относящиеся к этой области авторские рукописи

Е. А. Ляцкого. Обзор пражской части архива опубликован.¹ Здесь следует коротко сказать о части, находящейся в ИРЛИ. Раздел ее, озаглавленный составителем описи «Работы по этнографии, народному творчеству и материалы к ним», содержит записи почти всех жанров фольклора в местах, куда осуществлял свои фольклорно-этнографические поездки Е. А. Ляцкий: в Белоруссии, Литве, Псковской и Новгородской губерниях, в Поволжье и на Русском Севере, причем его пребывание на Мезени и на Печоре отображено не только текстами фольклорных произведений, но и интереснейшими путевыми заметками и дневниками, а экспедиции в другие места — отчетами, где даются и сведения о местных музеях и их коллекциях. Не ставя перед собой цель систематически записывать фольклор посещаемых регионов (как это делал в то время, например, А. В. Марков), Е. А. Ляцкий стремился выявить особенно ценный материал. Среди результатов поиска — не только личные записи Е. А. Ляцкого, но и фиксации, осуществленные другими лицами. В петербургской части его архива оказались такие раритеты, как записи знаменитого сибирского собирателя второй трети XIX века С. И. Гуляева: пять рукописных книг общим объемом около 340 листов.

Среди неопубликованного материала есть и исследовательские работы. Такова, например, статья «Петр Лукич Калинин по записанным от него былинам», представляющая собой творческую и даже отчасти психологическую характеристику одного из сказителей, певших А. Ф. Гильфердингу. Прав был прижизненный биограф Е. А. Ляцкого: фольклорно-этнографические поездки «дали ему возможность изучить ритм, песенную, музыкальную природу былин, духовных стихов, познакомили его с живой традицией народного устного творчества, что позднее отразилось с большой яркостью» в его работах.

«Человек высокой личной культуры, хорошо владеющий словом, Е. А. Ляцкий с большой силой утверждает самобытные национальные начала русской литературы, положительную роль русской церкви в развитии просвещения, своеобразии путей русской духовной жизни»² — такую характеристику опубликовал в 1938 году единственный в то время русский орган свободной педагогической и философской мысли, издававшийся в Праге, где прошли два последних десятилетия напряженной исследовательской, преподавательской и научно-организаторской деятельности Е. А. Ляцкого.

Упомянутые черты его научного облика проявлялись и в выборе материала для записей. Таков текст, публикуемый ниже с сохранением всех особенностей фиксации, отобразивших реальное варьирование в произношении слов и оборотов, знакомое каждому, кто записывал фольклор в полевых условиях. Это именно полевая запись. Стих о Егории Храбром — в такой редакции, отобразившей, может быть, воздействие стиха о Федоре Тироне — другими собирателями не был обнаружен на Мезени, где Е. А. Ляцкий услышал его в селе Палашелье от много ходившего по России 82-летнего Василия Петровича Новикова и записал 16 мая 1904 года (ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 8—11, об.).

У царя было нониче у Федора,
Как родилосе нонь два отрока,
Вот два отрока родилосе, две дочери,
Ах по третьей родился Егорий свет.
Ище стал Егорий пяти недель,
По суду по Божьему пяти годов.
Ище стал Егорий десяти недель,

¹ См.: *Vinařova M. Jevgenij Alexandrovič Ljackij (1868—1942). Literarni pozůstalost. Praha, 1976.*

² *Андреев Ник. Е. А. Ляцкий. (К его семидесятилетию) // Русская школа. Научно-педагогический журнал. Прага, 1938. № 2(10). С. 16, 17.*

По суду по Божьему десяти годов.
Ах еще стал Егорий двадцати недель,
По суду по Божьему двадцати годов.
Ах услышало Змеищо Лихоратищо —
У царя у Федора родился сын.
Ах поднималоси Змеищо Лихоратищо
На царя на Федора.
А как ведь Федора царя под меч склонил,
А как Егорья-света с собой увез.
Ище стал Егорья выспрашивать,
Ище стал Егорья выведывать:
«Ты котору нонь Егорий веру веруешь,
Ты каким святым Богу молишься?
А уж ты веруй нашу веру все жидовскую,
Ты молись богам нашим идолам».
А как на то Егорий ответ держит:
«Уж я не верую вашу веру все жидовскую,
Не молюсь богам вашим идолам,
Уж я верую¹ веру все крещеную,
Я молюся Богу самому Христу,
Самому Христу Царю небесному».
Ах как на то Змеище осердилосе,
Как Демьянище всколыблется,
А приказал Егорья в топоры рубить.
Ах не добра Егорья топоры берут,
От добра Егорья топоры щербалися,
По насадочкам изломалисе;
Ище тут Егорей стихи поет,
Поет стихи, поет херувимския,
Он гласы возносит по-ангельски,
Вот по-ангельски, по-архангельски.
Ище тут Змеищо осердилосе,
Как Демьянище всколыблется,
Приказал Егорья во пины пилить.
Не добра Егорья те пины берут,
По рукояточкам посламалисе;
Еще тут Егорей стихи поет,
Вот стихи поет херувимския,
Он гласы возносит по-ангельски,
Вот по-ангельски, по-архангельски.
Ище тут Змеище осердилосе,
Как Демьянище всколыблетсе,
А приказал Егорья во котлы варить.
Не добре Егорий во котлы кипить,
Под святым Егорьем и река бежит,
Под святым Егорьем и трава растет,
Трава растет и цветы цветут;
И тут Егорей стихи поет,
Вот стихи поет херувимския,
Он гласы возносит по-ангельски,
Вот по-ангельски, по-архангельски.
Ище тут Змеищо осердилосе,
Как Демьянище всколыблетсе.
Приказал Егорья на воды стопить.
Повели Егорья ко реченьки,
И ко реченьки и ко быстрой,
Привязали тут Егорья вот ко камешку,
Вот ко камешку ко тяжелому,
Вот как вывезли Егорья на реку,

На реку-реку на самую глубь,
А и бросили Егорья ноньче на воду,
Ноньче на воду и на самую глубь.
Не добры Егорий на воды тонёт,
А святы Егорей на камню плывет;
Он стихи поет херувимские,
Вот стихи поет херувимския,
Он гласы возносит по-ангельски,
Вот по-ангельски, по-архангельски.
Ах приплывал Егорий на своё место,
Приплывал Егорий он ко бережку,
Он ко бережку и ко крутому.
Ах отвязался тут Егорий от веревочки,
Ах пошел Егорий он ко матушки,
Ко родимоей, ко любимоей:
«Ах уж здравствуй ноньче матушка и родимая,
И родимая и любимая, уж!»
И говорила матушка родимая:
«А и как тебя не убили нунь?»
А как ложился Егорий на темну ночь,
А как привидалось во сню нунь Егорью-то:
Приходили к Егорью два старого,
Два бородтово, два седатого,
А говорили нунь Егорью же:
«Ты вставай, Егорий, по утричку,
И по утричку и по ранному,
Умывайся-тко, Егорий, ключевой водой,
Утирайся-тко, Егорий, тонким белым полотном;
Ах ты поди, Егорий, на конюшен двор,
Выбирай, Егорий, коня добраго,
Коня добраго со шести чепей,
Накладывай уздечку тасмянную,
Вот седлай седельцо черкальское,
Возьми копье бурсаминское,
Возьми с собой саблю вострую,
Ты возьми с собой да мец-кладенец.
Поезжай, Егорий, во чисто полё,
Во чисто поле во широкое,
Ах разбивай ты заставу жидовскую,²
Утверждай ты веру все крещеную,
Все крещеную, благословлёную».
А как ставал Егорий по утричку,
Он по утричку и по ранному,
Умывался тут Егорий ключевой водой,
Утирался тут Егорий тонким белым полотном;
Ах подходил Егорий ко матушки,
Он ко матушки ко родимоей,
Ко родимоей, ко любимоей,
Говорил Егорий ён матушки:
«Уж ты матушка ты родимая,
Да мне што, родимая, во сне пригрезилось:
Ах приходило нонь ко мне как два старого,
Два седатаго два бородатаго,
Говорили мне таковы речи:
Уж ты съезди-ко Егорий во чисто поле,
Утверждай ты веру все крещеную,
Все крещеную, благословленную».
Говорила тут ему матушка,
Ему матушка и родимая,

И родимая и любимая:
 «Уж ты гой еси, дитя ты младешенек,
 Уж ты разумом и глупёшенёк —
 Пропадет твоя буйна голова».
 А как просит у матушки благословленьцо:
 «Мне как съездить нунь во чисто поле,
 Мне благословене от буйной главы,
 Мне с буйной главы да до резвых ног».
 Ах как дала ему ведь матушка
 Да дала ему благославеньцо,
 Благословене от буйной главы,
 С буйной главы да до резвых ног.³
 А как пошел Егорий на конюшен двор,
 Выбирал себе коня добраго,
 Коня добраго со шести чепей,
 Как накладывал уздечку тасмянную,
 Как седлал седельшко черкальское,
 Ах как двенадцать⁴ он подпругов подпруживал,
 А тринадцать он через лошадину степь —
 А не для-ради басы, для-ради крепости.
 А как Егорей свет снаряжался он,
 Снаряжался тут Егорий в платье богатырское,
 А он ведь брал с собой копье вострое,
 Как ведь брал с собой саблю вострую,
 Он ведь брал с собой и мец-то кладенец;
 Ах выводил коня из конюшенки,
 Ах только видели Егорья — в стремена вскочил,
 А не видели Егорья — во седло скочил,
 Только видят — поле курева стоит.⁵
 Уж как едет тут Егорий по чисту полю,
 По раздольицу по широкому,
 Уж как видит Егорий заставы жидовския;
 Разлилися грязи седучия,
 Они седучия да болоты как дыбучия,
 Что не можно там ни пройти, ни проехати.
 А говорил же тут и Егорий-свет:
 «Разойдитесь нунь грязи седучия,
 Разойдитесь болота дыбучия,
 Разойдитесь все — да по всей Русе!»
 Ах разошлися грязи ы по всей земле
 Ы по всей земли, и по всей Русе,
 Ах и сделалась дорожка прямоезжая.
 Ах доезжал Егорий до заставы,
 Ах до заставы до жидовскойой —
 Тут лежит Змеицо о трех главах.
 А й говорил Змеицо таковы речи:
 «Ты теперь, Егорий, в моих руках,
 Я теперь Егорья живком сглону,
 Я теперь Егорья огнем спалю,
 Я теперь Егорья водой затоплю!»
 А как махнул Егорей саблей востроей,
 Отрубил у Змея он все три главы;
 Соходил Егорий со добра коня,
 Розжог огницо-пожарицо,
 Сожег тут у Змея он все три главы,
 Розвеял пепел по чисту полю;
 Расчистил дорожку прямоезжую,
 Утвердил веру христианскую.
 А как поехал тут Егорей по чисту полю

По тому раздольицу ¹ широкому,¹
Ах как завидел заставу жидовскую.
А разлилися реки нонь быстрья,¹
Тут не можно ни пройти, ни проехати.
Говорил тут Егорей свет:
«Разойдитесь реки вы по всей земли,
Вы по всей земли же, по всей Русе!»
Разошлись реки по всей земли,
И по всей земли и по всей Русе.
А доезжал до заставы жидовской —
Тут лежит-то Змеищо о шести главах.
Говорило тут Змеищо Лихоратищо:
«Я теперь Егорья живком сглону,
Я теперь Егорья огнем спалю,
Я теперь Егорья водой затоплю!»
А как махнул Егорей саблей вострой,
Отрубил у Змея ноньче шесть голов.
Соходил Егорий со добра коня,
Розжог огнищо-пожарищо,⁶
Да сожег он змея во чистом поле,
Да развеял пепел по чистому ¹ полю,
А как очистил тут дорожку прямоезжую,
Прямоезжую, прямохожую,
Утвердил он веру все хрещеную,
Все хрещеную благословеную.
А как поехал тут Егорий по чисту полю,
По тому раздольицу широкому.
Ах как завидел заставу жидовскую —
Уж и стретились нунь горы круты-высоки,
И не можно тут пройти-проехати.
Говорил тут теперь Егорий-свет:
«Разойдитесь горы вы по всей земле,
Вы по всей земле и по всей Русе!»
Доезжал Егорий до заставы,
Он до заставы до жидовской —
Тут лежит Змеищо Лихоратищо,
Тут Змеищо о девяти главах:
«Я теперь Егорья живком сглону,
Я теперь Егорья огнем спалю,
Я теперь Егорья водой затоплю!»
Ах как махнул Егорий саблей вострой,
Отрубил у змея ноньче шесть голов,
После ткнул Егорий копьем вострым,
Отрубил Егорий и седму главу;
Бросил Егорий он мец-кладенец,
Отрубил Егорий последни две главы.
Соходил Егорий со добра коня,
Розжог огнище-пожарищо,
Пригреб жида Змея поганого,
Сожег его в поле чистом,
Развеял пепел во чистом поле;
Утвердил Егорий веру хрещеную,
Веру хрещеную благословеную.
Поехал Егорий ко родной матушки,
Ко родной матушки ко любимой:
«Уж и здраствуй ты матушка любимая и родимая!»
Говорила матушка родимая,
И родимая и любимая, уж:
«Ах исче как, как тебе Бог пособил нунь на помощь?»
И тут Егорья й славы поют.

¹ В рукописи последняя буква недописана.

² Две последние буквы недописаны.

³ Эта строка и предыдущая в полевой записи не зафиксированы, а только обозначены указанием на повтор находящийся выше строк, начатых там словом «мне». Поскольку оно в данном контексте неуместно, публикатор здесь его опустил.

⁴ В рукописи — цифрой: 12.

⁵ На поле приписано в скобках: «дым столбом валит».

⁶ Возможно, что эта строка спета не была — полевая запись, не всегда последовательно использующая свои условные обозначения, позволяет это предполагать.

И. Ю. Юрьева

БИБЛЕЙСКАЯ КНИГА ИОВА В ТВОРЧЕСТВЕ ПУШКИНА

Интересующая нас тема ранее уже затрагивалась Д. Д. Благим,¹ а также в работах В. С. Непомнящего² и Г. А. Лескиса,³ однако все эти исследователи ограничились рассмотрением стихотворения «Дар напрасный, дар случайный...» (1828) и вызванной им поэтической перепиской с митрополитом Филаретом. Между тем соотносимость творчества Пушкина с библейской Книгой Иова выходит за рамки только этих текстов.

Источник стихотворения «Дар напрасный, дар случайный...» и стансов к митрополиту Филарету очевиден, он лежит на поверхности. Гораздо чаще в лирике Пушкина встречаются скрытые обращения к библейскому тексту, составляющие один из глубинных смысловых пластов многопланового произведения. Наша задача — очертить круг произведений Пушкина, содержащих реминисценции из Книги Иова, выявить конкретные текстуальные соответствия, а также проследить историю обращения поэта к этому библейскому источнику.

Ее начало следует отнести к весне 1824 года, когда, по собственному свидетельству Пушкина, он одновременно читал Библию и Гете (XIII, 92).⁴ Возможно, уже тогда Пушкин обратил внимание на Книгу Иова, ряд тем и мотивов которой воплощены в «Фаусте» (например, спор Господа с сатаной, в результате которого Господь дает Сатане власть искушать Иова). Высылка в Михайловское, воспринятая поэтом как жестокий удар судьбы, должна была заставить его по-новому взглянуть на Книгу Иова. Размышления Пушкина о своей судьбе, созвучные горестным речам Иова, отражены в послании к Языкову «Издравле сладостный союз...» (1824):

Но злобно мной играет счастье:

Давно без крова я ношусь.

.....

¹ Благий Д. Д. Творческий путь Пушкина (1826—1830). М., 1974. С. 172—180.

² Непомнящий В. С. Дар: Заметки о духовной биографии Пушкина // Новый мир. 1989. № 6. С. 257—258.

³ Лескис Г. А. Пушкинский путь в русской литературе. М., 1993. С. 262—285. Кроме того, следует упомянуть и другие работы, посвященные этой теме: Немировский И. В. Библейская тема в «Медном всаднике» // Русская литература. 1990. № 3. С. 3—17; Тархов А. Повесть о петербургском Иове // Наука и религия. 1977. № 2. С. 62—64; Чижов А. Г. 1) «...как говорит бог Иова или Ломоносова»: Из комментария к лирике Пушкина // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1991. Вып. 24. С. 143—144; 2) «Под бурями судьбы жестокой...» // Кодры. 1986. № 9. С. 149—151 (Прим. ред.).

⁴ Здесь и далее высказывания и произведения Пушкина цит. по: Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л., 1937—1959; с указанием в скобках номера тома римской цифрой и номера страницы — арабской.

Уснув, не знаю, где проснусь, —
Всегда гоним...

(П, 322)

Далее Пушкин призывает к себе трех друзей-утешителей, подобно тому как «услышали трое друзей Иова о всех этих несчастьях, постигших его, и пошли каждый из своего места... и сошлись, чтоб идти вместе сетовать с ним и утешать его» (Иов 2, 11).

Однако в данном случае еще нельзя говорить о сознательном использовании библийского текста, а лишь о созвучии настроений, о совпадении общей тональности.

Конкретные текстуальные связи с Книгой Иова впервые обнаруживаются в стихотворении «Воспоминание» (1828). С «возвышенной речью» Иова его объединяют тема (горестные размышления о прожитой жизни) и выразительный образ «свиток прегрешений»:

Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток;
И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

(П, 102)

Ср.: «Воззвал бы Ты, и я дал бы Тебе ответ; и Ты явил бы благоволение творению рук Твоих... В свитке было бы запечатано беззаконие мое, и Ты закрыл бы вину мою» (Иов 14, 15—17).⁵

«Воспоминание» датировано в рукописи 19-м мая. Ровно через неделю, 26 мая 1828 года, Пушкин отметил свой день рождения. Этой дате посвящено стихотворение «Дар напрасный, дар случайный...», подробно проанализированное Д. Д. Благим. Добавим, что, если рассматривать его во взаимосвязи с «Воспоминанием» (ведь работа над ними шла почти одновременно), то оказывается, что стихи, написанные «на день рождения», вопреки поверхностному впечатлению, гораздо дальше отходят от Книги Иова. Речь Иова, который «проклял день свой», подсказала саму тему стихотворения и его эмоционально-интонационный строй:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал...

(III, 104)

Ср.: «На что дан страдальцу свет, и жизнь огорченным душею... *На что дан свет человеку, которого путь закрыт, и которого Бог окружил мраком?*» (Иов 3, 20—23).

Но что особенно важно, смысл стихотворения Пушкина *противоположен* Книге Иова. Тема раскаяния, ключевая в «Воспоминании», полностью исчезает в стихотворении «Дар напрасный, дар случайный...». Вместо покаяния здесь звучит жалоба на «враждебность» власти, вызывающей душу к жизни. Не случайно через полтора

⁵ Здесь обнаруживаются также отзвуки книги пророка Иезекииля: «Тогда вспомните о злых путях ваших... и почувствуете отвращение к самим себе за беззакония ваши и за мерзости ваши» (Иез. 36, 31).

года Пушкин назовет это стихотворение «скептическими куплетами» и противопоставит их «стихам христианина» (XIV, 398). Это произведение действительно нельзя назвать «стихами христианина», настолько оно проникнуто *духом отрицания и сомнения*.

Следующее стихотворение, которое можно соотнести с Книгой Иова, отмечает еще более значительный временной рубеж: Рождество Христово 26 декабря 1829 года — канун нового года и нового десятилетия. Этим днем датировано стихотворение «Брожу ли я вдоль улиц шумных...». Ранее его не сопоставляли с библейским источником, между тем в образах этого стихотворения угадываются некоторые мотивы 14-й главы Книги Иова:

Брожу ли я вдоль улиц шумных,
Вхожу ль во многолюдный храм,
Сижу ль меж юношей безумных,
Я предаюсь моим мечтам.

Я говорю: промчатся годы,
И сколько здесь ни видно нас,
Мы все сойдем под вечны своды —
И чей-нибудь уж близок час.

Гляжу ль на дуб уединенный,
Я мыслю: патриарх лесов
Переживет мой век забвенный,
Как пережил он век отцов.

Младенца ль милого ласкаю,
Уже я думаю: прости!
Тебе я место уступаю:
Мне время тлеть, тебе цвести.

(III, 194)

Ср.: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальями. Как цветок, он выходит, и опадает... Если дни ему определены, и число месяцев его у Тебя; если Ты положил ему предел, которого он не перейдет: То уклонись от него; пусть он отдохнет, доколе не окончит... дня своего. Для дерева есть надежда, что оно, если и будет срублено, снова оживет, и отрасли от него *выходить* не перестанут... А человек умирает, и распадается; отошел, и где он?.. до скончания неба он не пробудится, и не воспрянет от сна своего... Во все дни определенного мне времени я ожидал бы, пока придет мне смена» (Иов 14, 1—14).

Новое обращение Пушкина к Книге Иова произошло в начале 1830 года, в связи с публикацией стихотворения «Дар напрасный, дар случайный...», вызвавшей ответные стихи митрополита Московского Филарета. Пушкин узнал о них от Е. М. Хитрово около 14 января 1830 года и воспринял это известие с чисто светским любопытством: «Стихи христианина, русского Епископа, в ответ на скептические куплеты! — это, право, большая удача» (XIV, 398; подлинник по-французски).

Итак, поначалу Пушкин счел ответ митрополита лишь знаком литературного успеха. Однако же через несколько дней, 19 января 1830 года, прочитав это послание, он написал ответные стансы («В часы забав или праздной скуки...»), контрастирующие с приведенным выше высказыванием. Текстуальная связь стихотворения с Книгой Иова еще более отчетлива. Вероятно, вновь обратиться к ней побудило Пушкина послание преосвященного Филарета, и ответ был написан под непосредственным впечатлением от чтения Книги Иова. Поэт был «внезапно поражен» *странным сближением*: как библейский Иов, он «проклял день свой»,

и, подобно Иову, получил ответ. Правда, это был не голос Господа «из бури», но голос Архипастыря, «русского Епископа», который собственными словами Пушкина обратил его к покаянию и смирению.

Как справедливо отметил Д. Д. Благой, в пушкинском стихотворении, непосредственно обращенном к митрополиту Филарету,⁶ чувствуется близость к лирической интонации Книги Иова, а также соответствие ее покаянному финалу. Однако, кроме того, Пушкин опирается здесь на конкретные образы Книги Иова и последовательно их использует.

Так, например, «голос величайший» иерарха «внезапно поражал» поэта, и его лира замолкала. А в Книге Иова Господь гремит «гласом величества Своего» (Иов 37, 4), «поражает внезапно» (Иов 9, 22),⁷ и, услышав Его, Иов замолкает: «Руку мою полагаю на уста мои... отвечать не буду» (Иов 39, 34—35).

Архипастырь «простирает руку» поэту. Иов взывает: «О, если бы... Бог... простер руку Свою...» (Иов 6, 9), однако он призывает не руку помощи в жизни, но руку сокрушающую, несущую смерть.

Пушкин сознательно противопоставляет себя Иову-праведнику, пострадавшему безвинно («Кто в вихре разит меня и умножает безвинно мои раны» (Иов 9, 17)). Раны Пушкина вовсе не безвинны, это «раны совести». И «потоки слез нежданных» вызваны не несправедливо ниспосланным страданием, а искренним покаянием поэта.

Иов сетует, что Бог окружил его мраком (Иов 3, 23). Пушкин признает, что мрак — не от Бога, но от мирской суеты, и душа поэта отвергает «мрак земных сует».

Заключительный образ стансов — «священный ужас» — также полемичен по отношению к речи Иова, который умоляет Господа: «...ужас Твой да не потрясет меня» (Иов 13, 21). Для Пушкина «священный ужас» благодатен как знак духовного просветления и Божественного вдохновения.

Таким образом, Пушкин противопоставляет свои прегрешения праведности Иова и, отталкиваясь от его «возвышенной речи», создает образы, которые приводят к покаянному финалу, соответствующему пафосу последней главы Книги Иова («Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42, 5—6)):

И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.

Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт.

(III, 212)

Тогда же, в 1830 году, возник замысел перевода Книги Иова. Пушкин решил не ограничиваться церковно-славянским текстом и имевшимся у него французским

⁶ В частности, к адресату послания можно отнести метафорический образ «арфы серафима» (известно, что любимым досугом митрополита Филарета была игра на гуслях). Обращает на себя внимание и признание поэта в том, что голос Архипастыря поражает его *не в первый раз*, что он и *прежде* внимал его «речам благоуханным». Ср. ссылку Пушкина в примечаниях к «Полтаве» на одну из речей митрополита Филарета (V, 329).

⁷ Здесь мы воспользовались переводом М. И. Рижского (см.: *Рижский М. И.* Книга Иова: Из истории Библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 41).

стихотворным переводом⁸ и обратиться непосредственно к оригиналу Библии. Поэтому он начал изучать древнееврейский язык (в частности, в мае 1832 года записал древнееврейский алфавит),⁹ приобретать словари и другие специальные издания.¹⁰ 12 октября 1832 года П. Киреевский сообщил об этом Н. Языкову: «Он учится по-еврейски, с намерением переводить Иова...».¹¹

Еще через год в черновой редакции «Путешествия из Москвы в Петербург» Пушкин размышлял о подражании Ломоносова Книге Иова. Оценивая художественные достоинства стихотворных переложений псалмов и Книги Иова, он писал: «Их поэзия принадлежит не Ломоносову» (XI, 226).

К сожалению, грандиозный замысел поэтического перевода (или переложения) Книги Иова остался неосуществленным. Но ее поэзия, бесспорно, обогатила творчество Пушкина, наполнив его лирические произведения глубоким религиозным смыслом.

Н. Ф. Буданова

РАССКАЗ ТУРГЕНЕВА «ЖИВЫЕ МОЩИ» И ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Проблема «Тургенев и православие» никогда не ставилась. Очевидно, этому препятствовало прочно укоренившееся еще при жизни писателя представление о нем как об убежденном западнике и человеке европейской культуры.

Да, Тургенев действительно был одним из самых европейски образованных русских писателей, но он был именно *русским* европейцем, счастливо соединявшим в себе европейскую и национальную образованность. Он великолепно знал русскую историю и культуру в их истоках, знал фольклор и древнерусскую книжность, житийную и духовную литературу; интересовался вопросами истории религии, расколом, старообрядчеством и сектантством, что получило отражение в его творчестве. Он превосходно знал Библию, и особенно Новый Завет, в чем нетрудно убедиться, перечитывая его произведения; преклонялся перед личностью Христа.¹

Тургенев глубоко понимал красоту духовного подвига, сознательного отречения человека от узкоэгоистических притязаний ради высокого идеала или нравственного долга — и воспел их.

⁸ См.: *Модзалевский Б. Л.* Библиотека А. С. Пушкина: Библиографическое описание // Пушкин и его современники. СПб., 1910. Вып. 9—10. С. 275 (№ 1107).

⁹ Рукою Пушкина: Несобранные и неопубликованные тексты. М.; Л., 1935. С. 24—25, 60—63.

¹⁰ См.: № 605, 692, 1014 в описании библиотеки Пушкина (*Модзалевский Б. Л.* Указ. соч. С. 159, 181, 255).

¹¹ Цит. по: Исторический вестник. 1883. № 12. С. 535.

¹ Речь идет, в частности, о рассказах и повестях «Касьян с Красивой Мечи», «Постоялый двор», «Странная история», «Степной король Лир». К 1867—1869 годам относится неосуществленный Тургеневым замысел исторического романа, посвященного вождю русского старообрядчества XVII века сурзальскому священнику Никите Добрынину, прозванному «Пустосвятом». Подробнее об этом см.: *Левин Ю. Д.* Неосуществленный исторический роман Тургенева // И. С. Тургенев. Статьи и материалы / Под ред. акад. М. П. Алексева. Орел, 1969. С. 96—131. См. также: *Бродский Н. Л.* Тургенев и русские сектанты. М., 1922; *Головкин В. М.* Черты национального архетипа в мифологии Христа произведений И. С. Тургенева // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 231—248.

Л. Н. Толстой справедливо усмотрел в творчестве Тургенева «не формулированную... двигавшую им и в жизни, и в писаниях, веру в добро — любовь и самоотвержение, выраженную всеми его типами самоотверженных, и ярче и прелестнее всего в „Дон-Кихоте“, где парадоксальность и особенность формы освобождала его от стыдливости перед ролью проповедника добра».² Несомненно, что эта вера Тургенева в добро и любовь имела христианские истоки.

В упомянутой Л. Н. Толстым статье Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот» (1859), проникнутой христианским духом³ и являющейся, по общепризнанному мнению ученых, своеобразным ключом к пониманию нравственно-философской проблематики творчества писателя в целом, дана оригинальная интерпретация двух величайших образов мировой литературы как двух основных человеческих типов, «двух коренных, противоположных особенностей человеческой природы» (VIII, 172).

Деление людей на Гамлетов и Дон-Кихотов, по мнению Тургенева, определяется их отношением к идеалу, т. е. к тому, «что они почитают правдой, красотой, добром» (VIII, 172). Для одних этот идеал находится вне их (Дон-Кихоты); для других — в них самих (Гамлеты); иными словами, «либо собственное я становится на первом месте, либо нечто другое, признанное им за высшее» (VIII, 173).

Характерно, что Тургенев отдает предпочтение альтруисту и энтузиасту Дон-Кихоту с его неистребимой верой в победу добра, живущему «вне себя, для других, для своих братьев, для истребления зла...», противопоставив его рефлексеру, скептику и эгоисту Гамлету, который «не находит ничего в целом мире, к чему бы мог прилепиться душою» (VIII, 176).

Очевидно, великим первообразом высоких идеалистов в представлении Тургенева был Христос, образ которого присутствует в подтексте статьи и постоянно возникает при ее чтении. Так, в частности, суждение Тургенева о трагической судьбе идеалистов Дон-Кихотов в мире и их посмертном признании во многом навеяно размышлениями писателя о крестном пути Христа.⁴

Тургенев не был религиозным человеком, какими были, к примеру, Н. В. Гоголь, Ф. И. Тютчев и Ф. М. Достоевский. Однако, как большой и правдивый художник, неутомимый наблюдатель российской действительности, он не мог не отразить в своем творчестве типов русской религиозной духовности.

Думаю, что уже «Записки охотника» и «Дворянское гнездо» дают право на постановку проблемы «Тургенев и православие». Даже самый суровый и непримиримый оппонент Тургенева Достоевский, в пылу ожесточенной полемики нередко отождествлявший его с «заклятым западником» Потугиным, прекрасно понимал национальный характер творчества Тургенева. Именно Достоевскому принадлежит один из самых проникновенных анализов романа «Дворянское гнездо» как произведения глубоко национального по своему духу, идеям и образам. А в Пушкинской речи Достоевский прямо поставил Лизу Калитину рядом с Татьяной Лариной, увидев в них правдивое художественное воплощение высшего типа русской женщины, которая — в соответствии со своими религиозными убеж-

² Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1934. Т. 63. С. 150.

³ Характерен в этом отношении финал статьи: «Все пройдет, все исчезнет, высочайший сан, власть, всеобъемлющий гений, все рассыплется прахом... (...) Но добрые дела не разлетятся дымом; они долговечнее самой сияющей красоты. „Все минется, — сказал апостол, — одна любовь останется“» (Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: В 28 т. М.; Л., 1964. Т. VIII. С. 191. Далее ссылок на это издание в тексте).

⁴ Ср.: «Попирание свинными ногами встречается всегда в жизни Дон-Кихотов — именно перед ее концом; это последняя дань, которую они должны заплатить грубой случайности, равнодушному и дерзкому непониманию... Это пощечина фарисея (курсив мой. — Н. Б.)... Потом они прошли через весь огонь горнила, завоевали себе бессмертие — и оно открывается перед ними» (VIII, 188; ср. С. 180).

дениями — сознательно жертвует личным счастьем ради нравственного долга, ибо для нее представляется невозможным построить свое счастье на несчастье другого.

После этих предварительных соображений перейду непосредственно к теме, обозначенной в заглавии.

Маленький шедевр Тургенева рассказ «Живые мощи» (1874) — произведение с незамысловатым сюжетом и весьма сложным религиозно-философским содержанием, раскрыть которое представляется возможным лишь при тщательном анализе текста, контекста и подтекста, а также изучении творческой истории рассказа.

Сюжет его крайне прост. Рассказчик во время охоты попадает на хуторок, принадлежащий его матери, где встречается с парализованной крестьянской девушкой Лукерьей, некогда веселой красавицей и певуньей, а теперь после произошедшего с ней несчастного случая живущей — всеми забытой — уже «седьмой годок» в сарайчике. Между ними происходит беседа, дающая подробную информацию о героине. Автобиографический характер рассказа, подкрепленный авторскими свидетельствами Тургенева в его письмах, легко выявляется при анализе текста рассказа и служит доказательством жизненной достоверности образа Лукерьи. Известно, что реальным прототипом Лукерьи была крестьянка Клавдия из принадлежавшего матери Тургенева села Спасское-Лутовиново. О ней Тургенев рассказывает в письме к Л. Пичу от 22 апреля н. ст. 1874 года (X, 435).⁵

Основным художественным средством для обрисовки образа Лукерьи в рассказе Тургенева является диалог, содержащий информацию о биографии тургеневской героини, ее религиозном миросозерцании и духовных идеалах, о ее характере, главными чертами которого являются терпение, кротость, смирение, любовь к людям, незлобие, умение без слез и жалоб переносить свою тяжкую долю («нести свой крест»). Эти черты, как известно, высоко ценит православная церковь. Они присущи обычно праведникам и подвижникам.

Глубинную смысловую нагрузку несут в рассказе Тургенева его заглавие, эпиграф и опорное слово «долготерпение», определяющее основную черту характера героини. Подчеркну: не просто терпение, а именно долготерпение, т. е. великое, безграничное терпение. Возникнув впервые в тютчевском эпиграфе к рассказу, слово «долготерпение» неоднократно затем выделяется в качестве главной черты характера героини в тексте рассказа.

Заглавие — ключевое понятие всего рассказа, раскрывающее религиозно-философский смысл произведения в целом; в нем в краткой, сжатой форме сконцентрирована содержательно-концептуальная информация всего рассказа.⁶

В четырехтомном «Словаре русского языка» находим следующее определение слова «мощи»:

«1. Высохшие, мумифицировавшиеся останки людей, почитаемых церковью святыми, имеющие (по суеверным представлениям) чудодейственную силу.

2. Разг. Об очень худом, изможденном человеке. *Живые* (или *ходячие*) *мощи* — то же, что *мощи* (во 2 знач.).»⁷

Во втором значении дано истолкование слова «мощи» (с отсылкой на словосочетание «ходячие мощи») и во «Фразеологическом словаре русского литературного языка», где сказано: «Разг. Эжспрес. Об очень худом, изможденном человеке».⁸

⁵ Лукерья, в частности, упоминает рассказчику, что она у его матушки «хороводы... в Спасском водила», а несчастье с ней случилось «лет шесть или семь. (...) Да вас уже тогда в деревне не было, в Москву уехали учиться» (IV, 355).

⁶ Подобный же характер несут у Тургенева названия его романов «Накануне», «Отцы и дети», «Дым», «Новь».

⁷ Словарь русского языка: В 4 т. М., 1982. Т. 2. С. 306.

⁸ Фразеологический словарь русского литературного языка. Новосибирск, 1991. Т. 1. С. 304.

Тот факт, что внешний облик парализованной исхудавшей Лукерьи вполне соответствует представлениям о мумии, «ходячих (живых) мощах», «живом трупе», не вызывает никакого сомнения (именно такой смысл вкладывают в это понятие местные крестьяне, давшие Лукерье меткое прозвище).

Однако подобное чисто житейское толкование символа «живые мощи» представляется недостаточным, односторонним и обедняющим творческий замысел писателя. Вернемся к первоначальному определению и вспомним, что для православной церкви нетленные мощи (тело человека, не подвергшееся после смерти разложению) являются свидетельством праведности умершего и дают ей основание причислить его к лику святых (канонизировать); вспомним определение В. Даля: «Мощи — нетленное тело угодника Божия».⁹

Итак, нет ли в заглавии рассказа Тургенева намек на праведность, святость героини? Думаю, что анализ текста и подтекста рассказа и особенно эпиграфа к нему, дающего ключ к дешифровке закодированного заглавия, позволяет ответить на этот вопрос положительно.

Н. Ф. Дробленкова в превосходной статье «„Живые мощи“. Житийная традиция и „Легенда“ о Жанне д'Арк в рассказе Тургенева»¹⁰ убедительно доказала, что при создании образа Лукерьи Тургенев сознательно ориентировался на древнерусскую житийную традицию. Даже внешний облик Лукерьи напоминает старую икону («ни дать ни взять икона старинного письма...» — IV, 354). Жизнь Лукерьи, исполненная тяжких испытаний и страданий, более напоминает житие, чем обычную жизнь. К числу житийных мотивов в рассказе относятся, в частности: мотив внезапно расстроившейся свадьбы героя (в данном случае героини), после чего он вступает на путь подвижничества; вещие сны и видения; безропотное многолетнее перенесение мук; предзнаменование смерти колокольным звоном, который доносится сверху, с неба, причем праведнику открыто время его смерти, и т. д. Духовные и нравственные идеалы Лукерьи сформировались в значительной мере под влиянием житийной литературы. Она восхищается киево-печерскими подвижниками, чьи подвиги, в ее представлении, несоизмеримы с ее собственными страданиями и лишениями, а также «святой девственницей» Жанной д'Арк, пострадавшей за свой народ.

Тонко и убедительно доказав связь «Живых мощей» с древнерусской житийной традицией, Н. Ф. Дробленкова приходит к неожиданным и весьма спорным, на мой взгляд, выводам. По мнению исследовательницы, Тургенев, используя житийную схему, в то же время разрушает ее изнутри новым «тургеневским наполнением» и создает произведение, «полемически направленное против идеи религиозного фанатизма». «Создавая типичный характер русской крестьянки, — пишет Н. Ф. Дробленкова, — Тургенев реставрировал и религиозную оболочку народного сознания; однако его „житие“ Лукерьи лишено житийной морали, а силу духа „терпения“ его героиня черпает не в христианской религии. „Долготерпение“ Лукерьи — это не смирение верующей перед своей судьбой, это терпение человека, сознающего безвыходность своего положения и в то же время втайне мечтающего о „подвиге“ — самопожертвовании на благо своего народа».¹¹

А. Б. Муратов, выразив в целом согласие с концепцией Н. Ф. Дробленковой, вносит в нее известные коррективы. Признав, что смирение Лукерьи, безропотно несущей свой крест, имеет религиозный смысл, А. Б. Муратов добавляет: «Но Н. Ф. Дробленкова права: Тургенев „реставрировал религиозную оболочку народного сознания“, не делая в то же время свою героиню религиозной фанатичкой, т. е. показывая иные истоки ее смирения и „долготерпения“».¹²

⁹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979. Т. 2. С. 354.

¹⁰ Тургеневский сборник. Л., 1969. Вып. V. С. 289—302.

¹¹ Там же. С. 289—291, 302.

¹² Муратов А. Б. Тургенев-новеллист. Л., 1985. С. 54.

В обоих случаях нетрудно обнаружить стремление исследователей оторвать «смирение» и «долготерпение» Лукерьи от ее религиозной веры, причем последняя почему-то непременно ассоциируется с «религиозным фанатизмом». Однако из текста рассказа непреложно следует, что источником духовных сил Лукерьи и ее безграничного долготерпения является ее религиозная вера, которая составляет суть ее мирозерцания, а не его внешнюю оболочку, форму.

Знаменательно, что эпиграфом к своему рассказу Тургенев выбрал строки о «долготерпеньях» из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855), проникнутого глубоким религиозным чувством:

Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа.

В этом стихотворении смирение и долготерпение как коренные национальные черты русского народа, обусловленные его православной верой, восходят к своему высочайшему первоисточнику — Христу.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, страна родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.

Тютчевские строки о Христе, не приведенные непосредственно Тургеневым в эпиграфе, являются как бы подтекстом к приведенным, наполняя их дополнительным существенным смыслом. В православном сознании смирение и долготерпение — главные черты Христа, засвидетельствованные его крестными муками (вспомним прославление долготерпения Христа в церковной великопостной службе). Этим чертам как высочайшему образцу верующие люди стремились подражать в реальной жизни, безропотно неся выпавший на их долю крест.

В доказательство моей мысли об удивительной чуткости Тургенева, выбравшего именно тютчевский эпиграф к своему рассказу, напомним, что о долготерпении русского народа много писал (но с другим акцентом) другой знаменитый современник Тургенева — Н. А. Некрасов.

Как относится рассказчик к «долготерпению» Лукерьи? Из текста рассказа следует, что он безгранично удивляется ему («Я... опять-таки не мог не подивиться вслух ее терпенью» — IV, 363). Оценочный характер этого суждения не вполне ясен. Можно удивляться, восхищаясь, и можно удивляться, порицая (последнее было присуще революционным демократам и Некрасову: в долготерпении русского народа они усматривали пережитки рабства, вялость воли, духовную спячку).

Для уяснения отношения самого автора, Тургенева, к своей героине следует привлечь дополнительный источник — авторское примечание писателя к первой публикации рассказа в сборнике «Складчина» 1874 года, изданном в помощь крестьянам, пострадавшим от голода в Самарской губернии. Примечание это первоначально было изложено Тургеневым в письме к Я. П. Полонскому от 25 января (6 февраля) 1874 года.

«Желая внести свою лепту в „Складчину“ и не имея ничего готового», Тургенев, по собственному признанию, реализовал старый замысел, предназначавшийся ранее для «Записок охотника», но не вошедший в цикл. «Конечно, мне было бы приятнее прислать что-нибудь более значительное, — скромно замечает писатель, — но чем богат — тем и рад. Да и сверх того, указание на „долготерпение“ нашего народа, быть может, не вполне неуместно в издании, подобном „Складчине“» (IV, 603).¹³

¹³ Эта же мысль подчеркнута в письме Тургенева к Я. П. Полонскому от 18 (30) декабря 1873 года, где, в частности, о рассказе «Живые мощи» говорится: «Очень он короток и едва ли не плоховат — но идет к делу, ибо в нем выводится пример русского долготерпения» (Письма, X, 182).

Далее Тургенев приводит «анекдот», «относящийся тоже к голодному времени у нас на Руси» (голод в средней полосе России в 1840 году), и воспроизводит свой разговор с тульским крестьянином:

«Страшное было время?» — спрашивает Тургенев крестьянина.

«„Да, батюшка, страшное“. — „Ну и что, — спросил я, — были тогда беспорядки, грабежи?“ — „Какие, батюшка, беспорядки? — возразил с изумлением старик. — Ты и так Богом наказан, а тут ты еще грешить станешь?“»

«Мне кажется, — заключает Тургенев, — что помогать такому народу, когда его постигает несчастье, священней долг каждого из нас» (IV, 604).¹⁴

В этом заключении не только удивление писателя, размышляющего о «русской сути», перед народным характером с его религиозным миросозерцанием, но и глубокое уважение к ним.

В бедах и несчастьях личного и общественного плана винить не внешние обстоятельства и других людей, а прежде всего себя самих, расценивая их как справедливое воздаяние за неправедную жизнь, способность к покаянию и нравственному обновлению — таковы, по мысли Тургенева, отличительные черты народного православного миросозерцания, равно присущие Лукерье и тульскому крестьянину.¹⁵

В понимании Тургенева подобные черты свидетельствуют о высоком духовном и нравственном потенциале нации.

В заключение отмечу следующее. В 1874 году Тургенев вернулся к старому творческому замыслу конца 1840-х—начала 1850-х годов о крестьянке Лукерье и реализовал его не только потому, что в голодный 1873 год целесообразно было напомнить русскому народу о его национальном долготерпении, но и потому, что это, очевидно, совпало с творческими исканиями писателя, его размышлениями о русском характере, поисками глубинной национальной сути. Не случайно Тургенев включил этот поздний рассказ в давно законченный (в 1852 году) цикл «Записки охотника» (вопреки совету своего друга П. В. Анненкова не трогать уже завершённый «памятник»). Тургенев понимал, что без этого рассказа «Записки охотника» были бы неполны. Поэтому рассказ «Живые мощи», являясь органическим завершением блистательного тургеневского цикла рассказов о народе, занимает также достойное место в ряду повестей и рассказов писателя второй половины 1860-х—1870-х годов, в которых национальная суть раскрывается во всем многообразии типов и характеров.

Представляется знаменательным тот факт, что в середине 1870-х годов Тургенев, не будучи лично, как уже отмечалось выше, религиозным человеком, отдал дань глубокого уважения «Святой Руси» с ее многочисленными «безымянными» народными подвижниками и праведниками, увидев в ней глубинное отражение русской национальной сути. Светлые стороны этой высокой духовности писатель с удивительной художественной правдой запечатлел в образе крестьянки Лукерьи.

¹⁴ В последующих переизданиях рассказа Тургенев снял это примечание, очевидно, потому, что оно было наваяно частным, конкретным событием — голодом в средней полосе России.

¹⁵ Эта же черта народного религиозного миросозерцания получила отражение в отзыве десятилетнего о Лукерье: «...был у меня разговор... с хуторским десятским, — вспоминает рассказчик. — Я узнал от него, что ее в деревне прозывали „Живые мощи“, что, впрочем, от нее никакого не видать беспокойства; ни ропота от нее не слышать, ни жалоб. „Сама ничего не требует, а напротив — за все благодарна; тихоня, как есть тихоня, так сказать надо. Богом убитая, — так заключил десятский, — стало быть за грехи; но мы в это не входим. А чтобы, например, осуждать ее — нет, мы ее не осуждаем. Пушай ее!“» (IV, 365).

В 1883 году Я. П. Полонский писал Н. Н. Страхову: «И один рассказ его (Тургенева. — Н. Б.) „Живые мощи“, если б он даже ничего иного не написал, подсказывает мне, что так понимать русскую честную верующую душу и так все это выразить мог только великий писатель».¹⁶

Н. Н. Мостовская

ХРАМ В ТВОРЧЕСТВЕ НЕКРАСОВА

Поэту, прочно застегнутому усилиями литературоведов в мундир «революционного демократа», эта тема как будто внеположна. В самом деле: только гражданские мотивы, служение злобе дня, призванность воспеть страдания народа или вырванное из контекста (и ставшее клише) «Поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан» и многое другое неизбежно заслоняют просветленность и трагичность поэзии Некрасова. Не только заслоняют, но противугодно обедняют ее общечеловеческий смысл.

Щедро облепленный суетной шелухой легенд, отмеченный разноречивыми (подчас лишенными объективности) отзывами современников, смешением эстетического и социального (точнее, подменой этих понятий) в трудах исследователей, Некрасов словно вырывался из своего времени, когда христианское православие было и государственной нормой, и знаком духовной жизни русского народа, его культурой. В небрежении оставался и глубинный смысл широкоизвестного автопризнания поэта:

Я призван был воспеть твои страданья,
Терпеньем изумляющий народ!
И бросить хоть единый луч сознания
На путь, которым Бог тебя ведет...¹

Между тем «призванность воспеть страдания» не поэтическая фраза, не метафора. Темы покаяния, искупительной жертвы («песнь покаяния»), подвижничества, храма, ведущие в творчестве поэта («Рыцарь на час», «Влас», «Молебен», притча «О двух великих грешниках», поэма «Тишина» и др.), — приметы подлинной духовности и, по сути, краеугольные камни христианского православия, евангельского и народного христианства.²

Если попытаться отойти от заштампованных представлений о «поэте-гражданине», то обнаружится, что в его творчестве мощно звучат мотивы и темы Священного писания: евангельские мотивы кающегося грешника, блудного сына, сеятеля, библейского Пророка и вечного Храма. А позднюю лирику Некрасова,

¹⁶ Лит. наследство. 1973. Т. 86. С. 554.

¹ Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Л., 1982. Т. 3. С. 41; далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием тома и страницы.

² Проблема «Некрасов и православие» в литературе затрагивалась мало и со множеством оговорок. Интересно, но не бесспорно ее касались символисты (Д. С. Мережковский). Религиозные философы и публицисты Г. Федотов, Н. Бердяев, Евг. Трубецкой, И. А. Ильин, о. П. Флоренский, С. Булгаков и др. не посвятили Некрасову специальных трудов, хотя к стихам его иногда обращались, в частности в связи с темой народной «мужицкой» веры и отношением к ней интеллигенции (см.: Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 106). О том, что у Некрасова нет «чистой» религии, но есть религия как синоним народных или национальных черт подвижничества, самоотвержения, писал Н. Н. Скатов (Поэты некрасовской школы. Л., 1968. С. 74).

автора «Последних песен», проникают настроения апокалипсиса, катастрофичности, неблагополучия в мире:

В мире нет святых и кротких звуков,
Нет любви, свободы, тишины!

(«Страшный год» — 3, 124)

При этом мир, тишина в сознании поэта понятия всеобъемлющие, почти философские. Оговорка «почти» не случайна. В отличие от Гоголя, Достоевского, Л. Толстого в творчестве Некрасова нет собственно философских рассуждений отвлеченного характера.³ Художественный мир поэта — скорее конкретен, вещен. В 40-е годы в нем преобладает атрибутика натуральной школы, физиологического очерка (водевильные сценки, фельетонность, памфлет). Поэзия зрелого мастера, исполненная покаянным настроением, болью и тревогой за судьбы России, сознанием невозможности что-то исправить в мире, насыщена многоголосьем эпохи, как общественной, так и литературной.

В исследованиях о поэтике Некрасова⁴ часто говорится о «литературности» его творчества. С разной долей успешности разыскиваются литературные источники, аналогии, ассоциации, так называемое «чужое слово» у поэта или «слово и предмет в стихе Некрасова».⁵

Создаются интересные концепции и гипотезы вроде: «пушкинское», «державинское», «гоголевское», «тютчевское» и даже «гофманское» в его творчестве. И досадно мало обращается внимания на то, что некрасовская поэзия, родственно связанная с народным творчеством (кстати, эта проблема исследовалась неоднократно), основывается и на вечной культуре: Библия, Евангелие, агиографическая литература, органически вбирая в себя их темы и стилистику. Христианские мотивы во всей их глубине и многообразности не только живут в некрасовских поэтических текстах наряду с литературными, но порой и перекрывают их.

Возникает парадоксальное явление. Одновременно с прозаизацией лирики (что, кстати, и вызывало сопротивление И. С. Тургенева, А. В. Дружинина и др.) и обращением к народному слову (иногда сырому, бытовому) поэзия Некрасова обогащается высокой библейской стилистикой, евангельскими образами и притчами. При этом поэтическое слово не превращается в апостольскую проповедь (как это случилось с Гоголем), а остается буднично знакомым, хрестоматийным.

В этой связи характерно стихотворение «Пророк». Если отвлечься от устойчивой его трактовки (памяти Чернышевского, опора на классические традиции: «Пророк» Пушкина, Лермонтова и т. д.), то по сути своей — это стихотворное переложение евангельского сюжета, окрашенного библейской символикой:

Его еще покамест не распяли,
Но час придет — он будет на кресте;

³ Известно, что Некрасов не прошел через философский опыт 1830—1840-х годов, его не коснулось торжество абстрактной мысли (кружковая жизнь, философские споры, учение Шеллинга, Гегеля, понятие по-русски). Близость с Белинским, Тургеневым, восхищение Грановским, Станкевичем не помешали ему выразить свое скептическое, порой шутовское отношение к «фразе» как этической особенности личности, как черте поведения, что нашло пародийное воплощение в его романе «Тонкий человек, его приключения и наблюдения».

⁴ См.: *Скатов Н. Н.* 1) Особенности поэтического стиля в лирике Н. А. Некрасова // Изучение художественного произведения: Рус. лит. второй половины XIX в. М., 1977. С. 5—21; 2) «Пушкинское» стихотворение Некрасова // Лит. в шк. 1981. № 5. С. 13—16; 3) Некрасов. Современники и продолжатели. М., 1986; *Корман Б. О.* Лирика Некрасова. Ижевск, 1978; *Вершинина Н. Л., Мостовская Н. Н.* «Из подземных литературных сфер...» Очерки о прозе Некрасова. Вопросы стиля. Псков, 1992.

⁵ См.: *Чудаков А.* Слово — вещь — мир. М., 1992. С. 46—70.

Его послал Бог Гнева и Печали
 Рабам земли напомнить о Христе.
 (3, 154)

«Бог Гнева и Печали» (поэтическая формула, часто повторяющаяся у Некрасова) — библейский образ, заимствованный из книги пророка Иереми (Иер. 21, 5); встречается, кстати, и у Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями». И призван он усилить глубинную смысловую нагрузку, пророческий тон стихотворения.

Стихотворения «Ночь. Успели мы всем насладиться...» и «Молебен» (написанные в разное время, но внутренне связанные между собой) по жанру, смыслу и поэтической структуре восходят к молитве.⁶

В первом (созданном в 1858 году) потребность молиться возникает у лирических героев стихийно, в результате просветления, радости, духовного подъема:

Мы теперь бы готовы молиться,
 Но не знаем, чего пожелать.
 (2, 50)

И в их молитве, как выражении благодарности, очищения, содержится просьба о благодати для других, для тех, кто выполняет свое земное предназначение. Стихотворение, как и любая молитва, отмечено взаимопроникновением человеческого и духовного. Самодовлеющая личность в нем словно исчезает, растворяясь в едином соборном настрое.

Прямого обращения к Священному имени, обязательного для молитвы, здесь нет, но эмоциональный тон и многократно повторенное как заклинание пожелание благодати и прощения тем «Кто всё терпит, во имя Христа, Чьи не плачут суровые очи, Чьи не ропщут немые уста(...) Кто бредет по житейской дороге В безрассветной, глубокой ночи...» (2, 50), ассоциативно восходят к строю и ладу молитвы с ее неизменным рефреном «Господи, помилуй».

Поэтика второго стихотворения «Молебен» (вошедшего в состав «Последних песен») значительно сложнее. Молитва здесь возникает естественно и традиционно как последняя; единственная надежда в момент народного неблагополучия. Ее содержание не только сокрушенная мольба о милости («О прекращении лютого голода Молится жарко народ — 3, 181), но и всенародное покаяние в греховности, приведшей к наказанию — мору. Именно соборной молитвой (она творится в сельском храме, исконном духовном прибежище православных христиан) возможно противостоять всеобщему хаосу, раздору и смерти. Этой тональностью проникнуто одно из ярких стихотворений «Последних песен», в котором воссоздается общее молитвенное настроение, как естественное и священное действо, которое веками совершалось народом в беде.

Все население, старо и молодо,
 С плачем поклоны кладет...
 (3, 181)

К народному молебну, символизирующему скорбь Руси земледельческой, прибращается и герой-рассказчик (за ним голос автора), творящий свою молитву (как и в стихотворении «Ночь. Успели мы всем насладиться...») не о себе, а о судьбе бедствующего народа и его защитников-страстотерпцев. Так происходит

⁶ См. также: Коршунова С. И. Две молитвы (Стихотворения Некрасова «Ночь. Успели мы всем насладиться...» и «Молебен») / Двадцать шестая Некрасовская конференция (К 170-летию со дня рождения). Тезисы докладов. Ярославль, 1991. С. 21.

духовное слияние в храме, объединяющем всех (говоря словами Евг. Трубецкого) в «живое целое, собранное воедино духом любви»⁷ и покаяния.

В финальной строфе стихотворения, несущей основную смысловую нагрузку в его композиции, соблюдены форма и стиль молитвы. Она начинается обращением к Богу («Милуй народ и друзей его, Боже!») и заключается молитвенным возгласом: «Молимся, Боже, тебе».

В художественной структуре стихотворения просматриваются и другие аналогии. Так, финальная строфа по своему содержанию и тональности ассоциируется с заключительным чином литургии (когда священник после общей храмовой молитвы молится вместе с прихожанами за всех сущих, болящих, скорбящих, пострадавших и т. д.). Вместе с тем стилистически она напоминает и стихотворное переложение Молитвы из «Псалтири, или Богомысленных размышлений, извлеченных из творений Св. отца нашего Ефрема Сириянина и расположенных по порядку псалмов Давидовых». Русский перевод некоторых трудов Ефрема Сирина, в том числе «Псалтири», опубликованной в 1848—1853 годах Московской духовной академией, возможно, был известен Некрасову.⁸

Обратимся к некрасовскому тексту:

В церкви провел я то утро ненастное —
И не забуду о нем.

Редко я в нем настроение строже
И сокрушенной видал!
«Милуй народ и друзей его, Боже!» —
Сам я невольно шептал, —
Внемли моление наше сердечное
О послуживших ему...
Об осужденных в изгнание вечное,
О заточенных в тюрьму,
О претерпевших борьбу многолетнюю
И устоявших в борьбе,
Слышавших рабскую песню последнюю
Молимся, Боже, тебе»

(3, 181)

Скорбный настрой стихотворения «Молебен» углубляется и грозящим народу голодом (соборная молитва), и трагической судьбой «послуживших ему». Заключительная молитва о них героя-повествователя — косвенный ответ автора на плач и поклоны прихожан.

Сравним строки из молитвы Ефрема Сирина «В тебе все для нас, Господи».

«Тебя, Господи, ищем мы в молитве, потому что в Тебе заключено все. Тобою да обогатимся, потому что Ты — богатство(...)

Милосердие Твое да придет на помощь к нам!

⁷ Трубецкой *Евг.* Умозрение в красках // Трубецкой *Евг.* Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. С. 28.

⁸ В «Современнике» рецензировались многие авторитетные труды религиозных деятелей. См., например, статью Н. Г. Чернышевского по поводу труда П. И. Карашевича «Очерк истории православной церкви на Воляни» (1855. № 1); его же рецензию на книгу П. С. Каданского «История православного русского монашества» (1855. № 3); рецензию А. Н. Пыпина на продолжение труда П. С. Каданского (1857. № 1); статью Н. А. Добролюбова по поводу книги И. С. Беллюстина «Описание сельского духовенства» (1859. № 6) и многие другие. См. также: *Боград В.* Журнал «Современник». 1847—1866. Указатель содержания. М.; Л., 1959. Да и сам Некрасов был автором рецензии на религиозно-мистическую поэму Ф. Глинки «Тайственная капля», запрещенную в России духовной цензурой, изданную анонимно в 1861 году в Берлине. Религиозные верования народа не задеты Некрасовым ни в коей мере, насмешливые стрелы направлены лишь на автора, страдающего «избытком пиитического пламенения» (1866. № 3).

Благодать Твоя да защитит нас! Из сокровища Твоего излей на нас врачевство, исцеляющее язвы наши(...)

В Тебе богатство для нуждающихся, сердечная радость для скорбящих, врачевство для всех уязвленных, утешение для всех сетующих(...)

Приими от нас молитвы наши, снисшедший к нам, Боже наш, приими слезы грешников и окажи милость виновным...⁹

Приведенное сопоставление вовсе не свидетельство прямого заимствования, но иллюстрация внутреннего созвучия некрасовского поэтического слова музыке и строю слова молитвы, читавшейся в храме во время богослужения (молебна).

Литературное слово здесь явственно соотносено с молитвенным (композицией, ритмикой обрядового церковного жанра), обретшим в интерпретации великого учителя церкви, проповедника Ефрема Сирина силу звучания поэтического. Не в этом ли взаимопроникновении стилей кроется секрет высокой поэзии стихотворения, сюжет которого, на первый взгляд, предельно прост и будничен?

Сельский храм в стихотворении «Молебен» — один из многих в некрасовском творчестве. Их обилие (не замеченное литературоведами, озабоченными поисками иной, заземленной предметности в стихе Некрасова) вовсе не этнографическая деталь, они не место действия. Храм явлен в его поэзии как символ православной Руси с ее многовековой культурой; как символ отчего дома-родины, исторической памяти, вбирающей в себя прошлое и настоящее России («Главы церквей сияют впереди Недалеко до отчего порога»); как знак покаяния и душевного успокоения; нравственного богатства народной души и мира; как якорь спасения, без которого человеку в утилитарно-прагматическую эпоху грозит гибель. У Некрасова храм не стены и не архитектурные линии, а то внутренне глубокое, невыразимое, что «русской душе так мучительно мило».

И именует поэт церковь трепетно и торжественно, сохраняя традиции Священного писания: «Дом Божий» («Рыцарь на час»), «Божий храм» («Влас»), «храм Бога высокий» («Молитва брата»), «Краса и гордость русская Белели церкви Божии» («Кому на Руси жить хорошо»), «Русь православная» («Начало поэмы»). Дом Божий — название самое исконное и широко распространенное — заимствовано из Ветхого завета (Первая книга Моисеева; Быт. 28, 17). Оно давно стало народным.

У Некрасова много и других наименований: «кладбищенская» «церковь убогая», «храм сельский» («Детство»). И это естественно: в его художественном мире преобладает мощная народная стихия и сельский храм, «вырастающий из лепты трудовой» («Влас»). «Золоченые купола пышных церквей» в его стихах отсутствуют, и не только потому, что они сопричастны роскоши, внеположной бедняку. Очевидно, в некрасовской стилистике видения храмов сказались и традиции древнерусской иконописи, в которой сочетались аскетизм и строгость красок.

«Шпиль за угрюмой Невой» наводит на героя-повествователя уныние (имеется в виду величественный собор свв. апостолов Петра и Павла в стихотворении «Сумерки»). Помпезному собору св. Петра в Риме¹⁰ противопоставлен сельский «храм въздыханья и печали» (поэма «Тишина»). Даже останки развалившейся от

⁹ Псалтирь, или Богомысленные размышления, извлеченные из творений Св. отца нашего Ефрема Сириянина и расположенные по порядку псалмов Давидовых. Изд. 9-е. М., 1913. С. 14—15.

¹⁰ Заметим, кстати, во время пребывания Некрасова в Риме в 1856 году старинный католический собор не создал в его душе высокого покаянного настроения. Нетленная красота вечного города, способная оделить человека душевным изяществом, взволновала поэта. Но вместе с тем обострила и впечатления детства, родины, сознание того, как «все дико устроилось в русской жизни». В таком состоянии он писал Тургеневу из Рима полусерьезно: «Забрался я третьего дня на купол св. Петра и плюнул оттуда на свет Божий — это очень пошлый фарс — посмейся». Было бы ошибочным делать из этой действительно фарсовой сценки далеко идущие выводы, тем более что свой образ мыслей, политический и религиозный, Некрасов, как и Пушкин, «хранил про себя», но в известной

времени деревенской церкви остаются для поэта священными, «странными, чудно красивыми». Они дают жизнь венчающей их «березке кудрявой»; здесь дети бегали, «звонко аукались», «наполнились звуками жизни развалины» («Детство»).

В эстетическом сознании поэта храм — олицетворение человеческого единения, духовного просветления — многомерен и многозначен. Это и «свет лампы печальной и скудной» («Свадьба»), и звон колоколов: «Колокол глухо гудит в отдалении» («Молебен»), «Этих звуков властительно пенье» («Рыцарь на час»), и крест одинокий, часовня, кладбищенская ограда. Все эти метафорические образы воплощают в поэзии Некрасова историческую и житейскую память, знаменуя исконные православные обряды — приметы духовности и временные вехи — от рождения, крестин, свадьбы до последнего приюта.

Религиозные философы и публицисты не раз писали о том, что истинная русская философия «живет в красках и образах живого дышащего слова».¹¹ При этом имелось в виду творчество почти всех классиков от Пушкина до Чехова. Некрасов в этом ряду неизменно отсутствовал или упоминался не часто. Не потому ли, что сильно наваждение суетного, сопровождавшего имя поэта во все времена?

Между тем многие грани его творчества красноречиво подтверждают известное наблюдение И. А. Ильина о «гениальном цветении русского духа из корней православия».¹² В этой связи поэма Некрасова «Тишина» особенно характерна. Ее сразу же заметили современники, не обойдена она и вниманием литературоведов.¹³ Оставляя в стороне всю сложную проблематику поэмы, обратимся к некоторым особенностям ее поэтики.

Художественный мир самой загадочной поэмы Некрасова, насыщенный религиозной символикой, реминисценциями из Священного писания (тема Христа и его заповедей, тема храма, притча о блудном сыне), дает основание без излишних оговорок судить и о некрасовской «русской идее», и о религиозном настроении самого поэта (хотя бы в период работы над «Тишиной», в 1856—1857 годы).

Метафорично и название поэмы, восходящее к Священному писанию. В Первом послании к Фессалоникийцам св. апостола Павла «тишина» осмысливается как понятие всеобъемлющее, включающее в себя мир, нравственный покой, человеческое единение. Св. апостол Павел напоминает завет Христа: «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедывали вам» (1 Фес. 4, 11). Об этом же речь идет и в других посланиях св. апостола Павла — к Колоссянам (Кол. 3, 12) и в Первом послании к Тимофею (1 Тим. 2, 2).¹⁴

Сравним с некрасовскими строками:

Над всю Русью тишина,
Но — не предшественница сна:
Ей солнце правды в очи блещет,
И думу думает она.

(4, 55)

мере это настроение поэта нашло отражение в поэме «Тишина», в том числе в противопоставлении храмов сельского и римского.

¹¹ Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 213.

¹² Ильин И. А. Церковь и жизнь // Ильин И. А. Наши задачи. Париж, 1956. Т. II. С. 403.

¹³ См.: Лебедев Ю. В. Н. А. Некрасов и русская поэма 1840—1850 годов. Ярославль, 1971. С. 109—127.

¹⁴ О «тишине» и «покое» как «пути к спасению тысячи и тысячи людей кругом» упоминал и преподобный Серафим Саровский в наставлениях к монашеству (См.: Житие старца Серафима Саровской обители. Саров, 1901. См. также: Котельников В. А. «Покой» в религиозно-философских и художественных контекстах // Русская литература. 1994. № 1. С. 3—41).

Та же тема русских корней — тайны тишины народной, скрытно полемичная по отношению к крайностям западничества, звучит и в стихотворении, примыкающем к поэме:

В столицах шум, гремят витии,
Кипит словесная война,
А там, во глубине России —
Там вековая тишина.

(2, 46)

Было бы преувеличением усматривать здесь прямую аналогию, но общий пафос метафорических образов, библейского и поэтического («жить тихо», «тишина»), созвучен. Ведь поэма пронизана не поэтизацией смирения, а верой в вековую народную мудрость и достоинство, не любованием красотами родной природы, а надеждой на ее благодатную силу, необходимую смятенному, измученному сомнениями и мирским злом человеку.

Доминирующий мотив «Тишины» — мотив возвращения на родину, воссоединения с ней, осознания поэтом той глубины, которая живет в национальном характере и окружающем поэта просторе русской природы. Одна из ведущих тем — страдание одинокой личности, затерявшейся на чужбине, с покаянием возвращающейся к своему первоначальному истоку — «стороне родной», вбирающей в себя и отчий дом, и народ с его подвижничеством и нравственной красотой, и «врачующий простор» русской дороги, сплошных лесов, колосистой ржи («Опять пустынно-тих и мирен Ты, русский путь, знакомый путь!»). Здесь нельзя не заметить внутреннего сходства с притчей о блудном сыне, художественно переработанной Некрасовым.

Символом возрождения и духовного преображения лирического героя является сельский храм: «Храм Божий на горе мелькнул И детски чистым чувством веры Внезапно на душу пахнул» (4, 52). Не случайно эти заветные строки помещены в начале поэмы; в них ее лирический настрой достигает самой высокой и чистой ноты, определяя почти библейскую тональность «Тишины». Обратимся к тексту.

Храм воздыханья, храм печали —
Убогий храм земли твоей:
Тяжеле стонов не слышали
Ни римский Петр, ни Колизей!
Сюда народ, тобой любимый,
Своей тоски неодолимой
Святое время приносил —
И облегченный уходил!
Войди! Христос наложит руки
И снимет волею святой
С души оковы, с сердца муки
И язвы с совести больной...

Я внял... я детски умилился...
И долго я рыдал и бился
О плиты старые челом,
Чтобы яростил, чтоб заступился,
Чтоб осенил меня крестом
Бог угнетенных, Бог скорбящих,
Бог поколений, предстоящих
Пред этим скудным алтарем!

(4, 52)

Стилистика и музыкальная ритмичность этих строк явственно ассоциируются с мелодией и строем многих православных молитв, в том числе собранных в Псалтири (Пс. 50, 54, 68, 118 и др.), в Псалтири Ефрема Сирина, в Молитвослове. Так, емкое афористическое слово поэта «детски чистым чувством веры» имеет своим истоком евангельскую притчу о детях и Царстве Небесном («Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» — Матф. 18, 3). Элегический эпитет: «Храм воздыханья, храм печали» насыщен скрытой реминисценцией из Библии (Книга пророка Исайи), где речь идет о будущем Царстве Христовом: «И радость вечная будет над головою их; они найдут радость и веселие, а печаль и воздыхание удалится» (Ис. 35, 10). Полные экспрессии молитвенные обращения «Бог угнетенных, Бог скорбящих» также восходят к Священному писанию. Сравним с текстом Псалма: «И будет Господь прибежищем угнетенному, прибежищем во времена скорби» (Пс. 9, 10). И сама покаянная молитва поэта-странника — не аллегория и не стилизация. Нравственно просветленная, не замкнутая лишь личными переживаниями, она творится в храме вместе с народом, чающим заступничества и помощи. Именно здесь раскрывается подлинное чувство родины-матери, идеального человеческого единения, «грядущей храмовой соборности» (терминология Евг. Трубецкого),¹⁵ возможной лишь в краях древнерусской иконописи, в храме и недосягаемой в действительности.

Названные аналогии, реминисценции, сближения (число их легко можно увеличить) не сводятся к обиходным формулам религии. За ними горестные раздумья автора о дисгармонии в себе и мире, стремление преодолеть чувство одиночества и потерянности, обрести якорь спасения. Молитвенные строфы преднамеренно отделены в поэме многоточием и паузой. Тем самым создается эффект суверенности этих стихов, усиливается их глубинный бытийный смысл. Заметим, кстати, некрасовская «Тишина» угадывается и запоминается по строкам «Храм воздыханья, храм печали».

То, что и сам поэт дорожил этой темой, видно из его объяснительной записки для цензуры, в которой он защищал некоторые строки «Тишины», вызвавшие возражение цензора, в том числе следующие:

Христос снимет
С души оковы...

«Никакая мирская власть не может наложить оков на душу, — писал Некрасов, — равно как и снять их. Здесь разумеются оковы греха, оковы страсти, которые налагает жизнь и человеческие слабости, а разрешить может только Бог».¹⁶

Естественно, возникает вопрос: являются ли христианские мотивы, храм в поэзии Некрасова по преимуществу эстетической категорией или они глубоко, прикровенно сопряжены с непростой проблемой «Некрасов и православие», в которой эстетическое и этическое неразрывны. По-видимому, в творчестве православного поэта органически сочетается и художественно воплощается и то и другое.

Не случайно эстетическую ценность религиозного настроения поэмы заметил Тургенев («невер», по словам Л. Толстого).¹⁷ В романе «Дворянское гнездо»,

¹⁵ См.: *Трубецкой Евг.* Указ. соч. С. 22. Сравним с наблюдением С. Н. Булгакова, назвавшего строки о храме «дивными» и увидевшего в храмовой молитве поэта «слияние интеллигенции с народом, полнее которого и глубже нет» (*Булгаков С. Н.* Указ. соч. С. 106—107).

¹⁶ РГБ. Ф. 195. М. 5769.2.4.

¹⁷ Сложное отношение Тургенева к вере, православию, нашедшее свое воплощение в его письмах к Е. Е. Ламберт, П. Виардо, в «Дворянском гнезде», рассказе «Живые мощи»,

опубликованном в «Современнике» год спустя после выхода в свет «Тишины», не только легко ощутимы некрасовский колорит, «сходство лирических атмосфер, окружающих аналогичные темы у Некрасова и Тургенева». ¹⁸ В «Дворянском гнезде» прослеживаются прямые и скрытые реминисценции из поэмы. Так, тема воссоединения с родиной, духовного обновления, осознания общерусских корней своей судьбы раскрывается в «Дворянском гнезде» с явной ориентацией на художественную систему Некрасова. Мотив «врачующих просторов стороны родной» («Тишина») вполне соотносится с эпизодами, воссоздающими смятенное нравственное состояние Лаврецкого после его возвращения из-за границы и посещения родового имения Васильевское (гл. XVIII—XX).

По дороге в Васильевское, в отчий дом, «Лаврецкий глядел на пробегавшие веером загоны полей, на медленно мелькавшие ракиты(...) он глядел... и эта зелень, эти длинные холмы, овраги с приземистыми дубовыми кустами, серенькие деревеньки, жидкие березы — вся эта, давно им не виданная, русская картина навевала на его душу сладкие и в то же время почти скорбные чувства, давила грудь его каким-то приятным давлением». Его размышления о тихой и неспешной жизни заключаются почти некрасовскими строками: «...кто входит в ее круг — покоряйся: здесь незачем волноваться, нечего мутить; здесь только тому и удача, кто прокладывает свою тропинку не торопясь, как пахарь борозду плугом. И какая сила кругом, какое здоровье в этой бездейственной тиши!».

Некрасовские строки о храме:

Сюда народ, тобой любимый,
Своей тоски неодолимой
Святое бремя приносил —
И облегченный уходил!

и извечная народная мудрость заключительных стихов: «За личным счастьем не гонись И Богу уступай — не споря...» (кстати, они перекликаются с молитвой в начале поэмы, как бы обрамляя весь текст) ассоциируются с глубоким чувством религиозного долга Лизы Калитиной («и свои грехи и чужие отмолить надо») — чертой национальной, коренящейся в народной психологии, и шире — в русской духовной культуре. Созвучием с некрасовской лирической нотой отмечены и смирение Лаврецкого, и охватившее его «глубоко и сильно чувство родины», и поэтические описания богомольцев, всенощной у Калитиных (во время которой Лиза «пристально и горячо молилась»), храма, определившего судьбу тургеневских героев.

Разумеется, некрасовские аллюзии в «Дворянском гнезде» порой едва уловимы, но потенциально присутствуют, основываясь и на близости тем и на родственности поэтической стилистики, сочетающей в себе высокое (храм, родина, тайна тишины) и прозаическое. Но это уже самостоятельная тема.

Многие проблемы остались за рамками статьи, можно было бы увеличить и число анализируемых некрасовских текстов, но и обнаруженные особенности поэтической системы Некрасова, органически вбиравшей в себя все богатство христианских тем и мотивов (храм, молитва, евангельские притчи), позволяют в известной мере уточнить подлинное содержание традиционного понятия «народный поэт» и внести в него существенный смысловой оттенок.

¹⁸ Стихотворениях в прозе», естественно, ни в коей мере не исчерпывается толстовским полемическим суждением и является самостоятельной, малоисследованной проблемой.

¹⁸ Наблюдение, впервые сделанное В. М. Марковичем в книге «И. С. Тургенев и русский реалистический роман XIX века» (Л., 1982. С. 161).

В. И. Мельник

О РЕЛИГИОЗНОСТИ И. А. ГОНЧАРОВА

1

Своеобразие религиозности И. А. Гончарова как человека и как писателя, в сущности, еще не стало предметом специального исследования. Это и неудивительно, ибо автор «Обломова» в вопросах веры был чрезвычайно традиционен, ему не были свойственны, в отличие от Л. Н. Толстого или Ф. М. Достоевского, религиозные искания. Говоря однажды о Ф. Достоевском, Л. Толстой допустил в отношении Гончарова обидную, хлесткую формулировку: «Конечно, это настоящий писатель, с истинно религиозным исканием, не как какой-нибудь Гончаров».¹

Тем не менее религиозность Гончарова многое объясняет в его творчестве и личности. Разумеется, тема эта настолько широка, охватывает столь большой биографический и творческий материал, что нет возможности даже тезисно осветить все ее аспекты. Поневоле приходится довольствоваться обращением лишь к некоторым отдельным вопросам.

В воспоминаниях А. Ф. Кони о последних днях жизни писателя есть замечательно выразительное место: «Глубокая вера в иную жизнь сопровождала его до конца. Я посетил его за два дня до смерти, и, при выражении мною надежды, что он еще поправится, он посмотрел на меня уцелевшим глазом, в котором еще мерцала и вспыхивала жизнь, и сказал твердым голосом: „Нет! Я умру! Сегодня ночью я видел Христа, и он меня простил“...»² Одна эта фраза показывает, как глубока и серьезна была в течение всей жизни религиозность писателя.

По утверждению Ю. М. Алексеевой, хранящийся в музее И. А. Гончарова семейный «Летописец» показывает, что в роду Гончарова были старообрядцы. Судя по всему, в нежном возрасте будущий писатель получил простое, но крепкое религиозное воспитание. Ведь и воспоминания о детстве у героев «Обыкновенной истории», «Обломова» связаны с религиозными впечатлениями в той же мере, как и с образом матери. Детская вера писателя возникала и крепла в той атмосфере, которая окружает в романах Гончарова самые «сердечные» женские образы: матери Александра Адуева, Агафьи Матвеевны, Бабушки...

Вера писателя не проходила через горнило высоких сомнений, как это было у Ф. Достоевского, он верил просто, ровно, без «умствований», верил сердцем, а не умом. В неопубликованном письме к А. Ф. Кони от 30 июня 1886 года³ он писал: «Я с умилением смотрю на тех сокрушенных духом и раздавленных жизнью старичков и старушек, которые, гнездясь по стенке в церквях или в своих каморках перед лампадой, тихо и безропотно несут свое иго — и видят жизнь и над жизнью высоко только крест и Евангелие, одному этому верят и на одно надеются! Отчего мы не такие! „Это глупые, блаженные“, — говорят мудрецы мыслители. Нет — это люди, это те, которым открыто то, что скрыто от умных и разумных. Тех есть Царствие Божие, и они сынами Божиими нарекутся!

Вы скажете: что этот старый осел мелет! Не хочет ли он по стопам графа Толстого: куда конь с копытом, туда и рак с клешней! Нет — так взгрустнулось что-то и потому сбрежнулось!»⁴

¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 15. С. 93.

² Кони А. Ф. Воспоминания о писателях. М., 1989. С. 76.

³ В своих воспоминаниях о Гончарове А. Ф. Кони ошибочно указывает дату письма: 1887 год.

⁴ Рукописный отдел ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 1. № 125. Архив Е. А. Ляцкого. Л. 50—50, об.

Между тем «сбреднулось» далеко не случайно. Гончаров отстаивал «простую», «сердечную» веру как незыблемую основу религии даже в теоретическом споре, который спонтанно возник у него в конце 1881-го—начале 1882 года с философом В. С. Соловьевым, приславшим Гончарову для прочтения свою книгу «Чтения о Богочеловечестве» (1881). В недавно опубликованном нами письме к философу Гончаров настаивал на невозможности «улучшать» Божью мудрость мудростью человеческой: «Вера — не смущается никакими „не знаю“ — добывает себе в безбрежном океане все, чего ей нужно. У ней есть единственное и всесильное для верующего орудие — чувство, и она добывает им все, что ей нужно. У разума (человеческого) ничего нет, кроме первых, необходимых для домашнего, земного обихода знаний, т. е. азбуки всеведения».⁵ Далее в письме романист развивает мысль о том, что «чувства младенческой веры не воротись взрослому обществу», но выход из религиозного кризиса отнюдь не в попытках «горделивых умов» положить «опору науки... в незыблемое основание религии», а в том, что «неизбежно следует убедиться в правде Откровения».⁶ Иначе говоря, в основе своей вера была и всегда должна оставаться «младенческой», как бы далеко ни ушел общественный прогресс. В противном случае возникнет разрыв «ума» и «чувства», «прогресса» и нравственности — и человечество будет свергнуто в хаос кризиса. Отсюда ясно, что Гончаров принципиально исповедует православную религию как религию «сердца».

Гончаровское ощущение религии дано в романе «Обыкновенная история»; это «успокоительное, важное и торжественное созерцание» (ч. 2, гл. VI).

В своем глубинном, всеопределяющем восприятии Евангелия писатель, несмотря на то, что «в просвещеньи стоял с веком наравне», был близок простому народу. В августе 1887 года он писал Л. Толстому после прочтения таких его произведений, как «Чем люди живы», «Два старика», «Три старца», «Власть тьмы»: «Их и не простой народ прочтет сквозь слезы: так прочел их я — и точно так же прочли их, как я видел, женщины и дети... Такие любовью писанные страницы есть лучшая, живая и практическая исповедь и толкование главной евангельской заповеди».⁷

2

Главная евангельская заповедь была определяющей не только для Гончарова-человека (что можно проследить в фактах биографии писателя, в его отношениях с людьми), но и для Гончарова-писателя. Не будем говорить о том, что все книги Гончарова, включая и «Фрегат „Паллада“», буквально насыщены христианскими темами, мотивами и реминисценциями. Это предмет особого исследования. Упомянем лишь «главный евангельский» мотив, мотив любви.

Исследователи уже давно высказывались в том духе, что тема любви раскрывается в произведениях Гончарова не только как «отношения полов», у нее более общий смысл. Так, В. А. Недзвецкий отметил, что «гончаровская философия любви имеет глубокие культурно-исторические корни. В ней преломилась мысль западноевропейского романтизма... а также христианско-евангельское учение об очищающей и спасительной миссии любви в мире насилия и социальных антагонизмов».⁸ На православной интерпретации любви в романах И. А. Гончарова настаивает Ю. Лоциц: по его мнению, гончаровская концепция любви «не восходит к какой-либо из систем новоевропейской философской мысли (кантианство, ге-

⁵ Материалы международной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения И. А. Гончарова. Ульяновск, 1994. С. 348.

⁶ Там же. С. 348—349.

⁷ Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. М., 1955. Т. 8. С. 495.

⁸ Недзвецкий В. А. И. А. Гончаров-романист. М., 1992. С. 46.

гельянство и т. д.), а ориентируется на... этику православного христианского учения».⁹

В романах Гончарова, в особенности в «Обрыве», действительно ощутимо универсальное, не только нравственное, но и общественно-историческое, значение «любви». Такое многостороннее понимание любви проявилось в письме Гончарова к сестрам Е. А. и С. А. Никитенко от 23 июня 1860 года: «...любовь ведь первый долг... тут и любовь матери, сына, мужа, жены и просто вообще любовь к ближнему».¹⁰ Норма любви, к которой так или иначе стремятся все гончаровские герои, начиная с ранних повестей, есть одновременно и норма жизни вообще, нравственный стержень жизни, «первая евангельская заповедь». Любовь отделяет «человека от всех не человеческих организмов» («Обрыв», ч. 4, гл. IV). В романе «Обломов» сказано, что «любовь с силою Архимедова рычага движет миром... в ней лежит столько всеобщей, неопровержимой истины и блага» (ч. 3, гл. VIII). То же и в «Обыкновенной истории»: «Любить — значит не принадлежать себе, перейти в существование другого... жить в бесконечном» (ч. 2, гл. I). Все эти формулировки показывают, что романист вкладывает в понятие любви некий абсолютный, в том числе и религиозный, смысл.

Самая любовь в романах Гончарова неизменно связана с обращением к Богу, любовь земная неизменно вызывает за собой религиозное чувство, еще более высокое и чистое. Испытав чувство любви, Наденька Любецкая восклицает: «Как я буду молиться... сегодня, завтра, всегда за этот вечер!» (ч. 1, гл. IV). В романе «Обломов» каждая из героинь связывает свое чувство к Илье Ильичу с верой в Провидение, хотя и по-разному. Так, сердечная и добрая Агафья Матвеевна «только молила Бога, чтоб он продлил веку Илье Ильичу и чтоб избавил его от всякой „скорби, гнева и нужды“, а себя, детей своих и весь дом предавала на волю Божию» (ч. 4, гл. IX). Ею руководит христианское самоотвержение, причем героиня не считает это за подвиг, подобно тому как свой героизм в сражении при Шенграбене не замечает капитан Тушин. Ольга Ильинская же любит сознательно, лично, ее любовь тоже проникнута религиозностью, но иначе: «Жизнь — долг, обязанность, следовательно, любовь — тоже долг: мне как будто Бог послал ее... и велел любить» (ч. 2, гл. IX). Любовь Веры в «Обрыве» вся проникнута религиозным чувством и религиозным пафосом. «Падение» Веры у Гончарова — событие телесно-чувственное, оно не затрагивает религиозных основ ее личности: ее требования к человеческой морали от начала и до конца романа остаются на чрезвычайно высоком, почти недостижимом уровне. Марк не смог обратить ее в свою нигилистическую веру, она убедилась, что «самые противники его (религиозного учения. — В. М.) черпают из него же, что, наконец, учение это — есть единственный, непогрешительный, совершеннейший идеал жизни, вне которого остаются только ошибки» (ч. 5, гл. VI). Ее любовь к Марку основана на желании «воротить и его на дорогу уже испытанного добра и правды, сначала в правду любви... а там и дальше, в глубину ее веры, ее надежд» (ч. 5, гл. VI). Здесь важна обозначенная автором последовательность: любовь между мужчиной и женщиной, по Гончарову, есть лишь первая ступень любви христианской, ее составная часть. Совершенно очевидно, что автор «Обломова» и «Обрыва» настаивает на той интерпретации любви, которую дало христианство и которую можно отыскать, например, у апостола Павла: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» (I Кор. 13 : 2). Столь высокого критерия любви, наверное, не выдерживает ни один из гончаровских героев, но многие из них стремятся к совершенству в любви. Последняя часть «Обломова»,

⁹ Лоциц Ю. И. А. Гончаров. М., 1977. С. 329.

¹⁰ Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. 1955. Т. 8. С. 340.

думается, есть попытка Гончарова «переложить» апостола Павла на язык реальных человеческих отношений в XIX веке. Однако ни Андрей Штольц, который «имеет всякое познание и всю веру», ни добродушный и нежный, как голубь, Илья Обломов, который «не завидует, не превозносится, не гордится» (I Кор. 13 : 4), все же «не имеют любви» или, скорее, не обретают ее по разным причинам.

Любовь для Гончарова — это форма проявления «сердечной», а не головной веры. Она, как это принято и в христианском учении, уравнивает людей в их человеческом существе. Мораль милосердно сведена автором к непосредственным чувствам человека, она деинтеллектуализирована. Важно, что любой человек, таким образом, не извергнут из среды человечества и из церкви, сохраняя возможность через любовь достигнуть нравственного совершенства. Напомним, что еще первые христиане «отчужденным формам общественной связи... противопоставили любовь... Она возвышалась до универсальной нравственной связи. Она подчиняет себе все другие — имущественные, интеллектуальные и прочие — человеческие ценности... Отождествление морали с любовью явилось значительным шагом вперед по сравнению с античностью, где мораль сводилась к совокупности личностных добродетелей... Если мораль есть любовь, значит, она имманентна человеку, дана независимо от его общественного статуса, имущественного положения, уровня образованности и других социально или природно детерминированных свойств».¹¹

3

Гончаров исповедовал православие. Заметим, что даже полунемец Штольц в романе «Обломов» православный (ч. 2, гл. I). В представлении писателя, вера и национальный менталитет, национальный язык органично между собой связаны. Вот как он пишет об этом, имея в виду Штольца: «Веру он исповедовал православную; природная речь его была русская: он учился ей у матери и из книг, в университетской аудитории и в играх с деревенскими мальчишками, в толках с их отцами и на московских базарах» (ч. 2, гл. I). В этом смысле сам романист, очевидно, впитал в себя православие, что называется, с молоком матери. Книгой, на которую чаще всего ссылается Гончаров и которую чаще всего цитирует, является, без сомнения, Евангелие. Причем в Евангелии его интересует именно «сердечность» веры — то, что так органично вписывалось и в его собственную религиозность, и в православие как религию. Для героинь романиста (не всех, разумеется) характерен культ жертвенности. Е. А. Краснощекова верно подметила, что «любимые героини Гончарова Ольга Ильинская и Вера не столько любят, сколько спасают своих избранников. Чувство Веры к Марку, как и чувство Ольги к Илье Ильичу, родилось в надежде на спасение заблудшего, в увлечении ролью просветительницы, воспитательницы».¹² Ясно, однако, что женщины Гончарова руководствуются не просветительской, а христианской традицией. Именно поэтому к Ольге Ильинской и Вере смело и безоговорочно можно присоединить далекую от книжной культуры Агафью Матвеевну, просящую у Бога за Илью Ильича и вручающую Богу свой дом, самое себя и своих детей. Такова же и Бабушка в «Обрыве». Это образ, исполненный пафоса великой жертвенности. Заметим, что после «катастрофы» в Малиновке Райский смотрит на Веру и Бабушку как на святых: «Вера и бабушка высоко поднялись в его глазах, как святые, и он жадно ловил каждое слово, взгляд, не зная, перед кем умиляться, плакать» (ч. 5, гл. IX). Не будем удивляться, если обнаружится параллель между жителями святых пра-

¹¹ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 203—204.

¹² Краснощекова Е. А. Последний роман И. А. Гончарова // Гончаров И. А. Обрыв. М., 1977. С. 15.

вославных женщин и образами Веры, Бабушки в «Обрыве». Героини Гончарова со всей очевидностью ориентированы на христианскую традицию женского милосердия и самопожертвования. В этом прежде всего и заключается притягательная сила их образов. Недаром рядом с Бабушкой романист ставит целую вереницу поистине святых женщин, «великих страдалниц», несших «святыню страдания на лице»: великая Марфа, русские царицы, «менявшие по воле мужей свой сан на сан инокинь», жены декабристов (ч. 5, гл. VII).

Говоря об ориентации Гончарова на православную традицию, нельзя умолчать об одном чрезвычайно важном обстоятельстве. Речь идет об органично присущем Гончарову и декларируемом им принципе «меры» во всех сферах человеческой жизни. В русском православии проявился так или иначе тот максимализм, который составляет одну из важнейших особенностей русской национальной ментальности. Принимая и горячо исповедуя православие, романист сторонится многообразных проявлений религиозного максимализма, увеличивающего «обрыв» («бездну») между религией и жизнью, обществом. Гончаров не отделял религиозные понятия от понятий культуры, общественной практики. В этом смысле он предвосхитил идеи многих русских философов начала XX века, явно ощущавших необходимость религиозной реформы.

Н. А. Бердяев говорил не только о максимализме русского национального характера, но и о максимализме русского православия, породившего наряду со «святостью» такие явления, которые расшатывали устои русской общественной да и самой религиозной жизни: «Нигилизм типически русское явление, и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы. Православие, и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. Католичество усвоило себе античный гуманизм. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства».¹³ Отстраненность от исторической практики сказалась, по словам В. В. Розанова, в том, что «политика, войны, даже войны или борьба для распространения христианства, наконец, честь, изобретательность, ум, предприимчивость, не говоря уже о власти и богатстве, — все отвергнуто русскими как стоящее ниже души человека».¹⁴ Разумеется, это суждение излишне категорично, во многом даже несправедливо, но некая тенденция, обозначившая разрыв между установкой на нравственность, с одной стороны («душа человека»), и общественной практикой — с другой, обозначена опять-таки верно. Отстраненность от строительства культуры вне максимальных нравственно-религиозных догматов становилась неизбежной. По этому поводу Н. А. Бердяев писал: «Русский случай — самый крайний и самый трудный... Трудно, очень трудно создавать культуру апокалиптически и нигилистически... Апокалиптическое и нигилистическое самочувствие свергает всю середину жизненного процесса, все исторические ступени, не хочет знать никаких ценностей культуры, оно устремляется к концу, к пределу. Эти противоположности легко переходят друг в друга... У русских сектантов апокалипсис переплетается и смешивается с нигилизмом... Это глубоко национальная черта».¹⁵

Автор «Обломова» и «Обрыва» прекрасно чувствовал все, в том числе и религиозные, аспекты противоречий русского национального характера, противоречий, основанных на максимализме, на отсутствии «чувства меры». Чувствовал и всю свою сознательную жизнь художника только и делал, что стремился к

¹³ Бердяев Н. А. Русская идея // Русская литература. 1990. № 3. С. 88.

¹⁴ Розанов В. В. О вере русских // Русская литература. 1991. № 1. С. 113.

¹⁵ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Литературная учеба. 1990. № 2. С. 127—128.

постижению этого антично-европейского идеала и к укоренению его на русской почве. Как в своих общественных устремлениях Гончаров не был утопистом (вспомним целый ряд русских утопий в нашей классической литературе от Гоголя до Достоевского, Толстого и Г. Успенского!), так в своих религиозных взглядах писатель был далек от ортодоксального максимализма. Несомненно, глубокая и живая религиозность романиста была духовным источником его творчества и исходила от того же стремления, которое было присуще Гончарову-художнику: «очеловечить человека», смягчить его. При этом религия ощущается им как наиболее мощный «рычаг» изменения и преобразования собственно светской жизни, общества, человека. Ему было чуждо часто проявлявшееся в русской религиозной жизни его времени желание противопоставить «земное» и «небесное». По мнению Гончарова, религия не должна отворачиваться от светской жизни, ее противоречий, от общественного прогресса и т. д., но, напротив, имеет возможность и должна духовно контролировать этот процесс. Это его мнение выражено в статье «Предисловие к роману „Обрыв“»: «Мыслители говорят, что ни заповеди, ни евангелие ничего нового не сказали и не говорят, тогда как наука прибавляет ежечасно новые истины. Но в нравственном развитии дело состоит не в открытии нового, а в приближении каждого человека и всего человечества к тому идеалу совершенства, которого требует евангелие, а это едва ли не труднее достижения знания. Если путь последнего неистощим и бесконечен, то и высота человеческого совершенства по евангелию так же недостижима, хотя и не невозможна! Следовательно — *и тот и другой пути параллельны и бесконечны!*»¹⁶

Задолго до возникновения в начале XX века религиозно-философских обществ, поставивших вопрос о необходимости церковной реформации и обновлении христианства,¹⁷ задолго до язвительной иронии В. В. Розанова над православными догматами («идеалы церкви ужасно как высоки», а «люди ужасно как плохи») Гончаров спокойно и серьезно (и совсем не в целях полемики с православной церковью) всем своим творчеством утверждал мысль о самой тесной и притом житейски понятной, почти «бытовой», а не только бытийной связи человека с Богом. Любопытно, что эту связь он понял рано, еще в 40-х годах (очевидно, с момента оформления «западнических» симпатий писателя). Во всяком случае, «Письма столичного друга к провинциальному жениху» показывают, что Гончаров мыслит моральное совершенствование человека в категориях современного светского общества. Почти шокирует намеченная им параллель между Христом (хотя он и не назван в очерке) и «порядочным человеком», «героем современного общества», чей идеал писатель называет практически недосыгаемым: «Теперь предстоит нелегкая задача определить, что такое порядочный человек? Я начну с того, что отвергну его существование. Сказать ли правду? ведь совершенно порядочного человека, в обширном, полном смысле, никогда не было, да и вряд ли будет... Это все прекрасные идеалы... приблизиться к которым мы напрасно стремимся целые семь тысяч лет...»¹⁸ Перечисляя ступени морального (и одновременно эстетического) совершенствования современной личности, Гончаров пользуется такими сугубо светскими понятиями, как «франт», «лев», «человек хорошего тона» и, наконец, «порядочный человек». Моральное содержание этих понятий, однако, достаточно глубоко и относится отнюдь не только к внешней стороне жизни. Писатель постоянно ведет речь о «нравственных качествах» человека — правда, в приложении к конкретной жизненной практике «уменья жить» в свете, в обществе. Здесь снова намечен принцип «параллельности», теснейшей взаимосвязи бытийного и бытового, духовного и пластического.

¹⁶ Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. 1955. Т. 8. С. 156—157 (курсив наш. — В. М.).

¹⁷ См.: Записки религиозно-философского общества. Вып. 1. СПб., 1908.

¹⁸ Гончаров И. А. На родине. М., 1987. С. 31—32.

Между православием и культурой, цивилизацией Гончаров хочет навести мосты, в то время как, по замечанию Н. А. Бердяева, «нигилизм в отношении к культуре» у Л. Н. Толстого «получен от православия».¹⁹

Поскольку в религиозных взглядах Гончарова столь большое место занимает общество и поскольку писатель пытается преодолеть «обрыв» между высотой религиозных идеалов и ежедневной общественной практикой, смягчающей максималистские, эсхатологические и аскетические устремления православия, он стремится к тому, чтобы устранить противоречие между категориями «долга» и «счастья», противоречие, так отчетливо проявившееся в романах его современника И. С. Тургенева.²⁰ Более того, излагая свои религиозные воззрения, романист не избегает употреблять не только слово «счастье», но и «наслаждение». В этом смысле весьма любопытным представляется письмо к Е. А. и С. А. Никитенко от 23 июля 1860 года, из которого позволим себе привести достаточно большой отрывок: «Вы очень строги, Софья Александровна, то есть взгляд Ваш на жизнь, на обязанности, на себя и на других — строг до суровости, почти аскетической, пуританской. Можно, пожалуй, согласиться с Вами, что главная тема жизни — не наслаждение, но, однако, нельзя и даже не должно выкидывать из нее наслаждений, очевидною целью которых было смягчить нам суровость долга, сблизнить нас жизнью и заставить желать жить. А Вы так равнодушно отталкиваете их, или если сулите себе радости, то радости — почти нечеловеческие, Вы вся — религия, но какая религия, чему поклоняетесь — я не знаю. Богу ли живому: но в той религии — не одно созерцание, там есть страстность чувства, а как скоро есть страстность, есть и борьба с искушениями; нет, у Вас идеал — долг, и Вы поклоняетесь долгу. Хорошо, но уверены ли Вы, что угадали *Ваш* долг? У Вас пока еще обнаруживаются благие стремления, и когда придет время прилагать их к делу, не явится ли Вам долг в лице мужа, детей, в виде семьи, где, может быть, понадобится и то самоотвержение, которое Вы кладете в основание долга, и если оно явится так, как я говорю, то ведь понадобится и Ваш ум, и знания, и женственность, и мужественность, и *подание помощи, и отирание слез* (здесь курсив Гончарова, далее — наш. — В. М.), и поддержание несчастных, — словом, те доспехи, в которые Вы облачаете долг; но понадобятся также и чувство, сердце, радости, Ваше счастье, чтоб дать счастье другим, ибо, как я сказал выше, суровость долга смягчена, разбавлена наслаждениями — и если неразумно поставить целью жизни последние, то так же неразумно и неестественно нести только тягость долга и уклоняться от приятной его стороны — и для чего, если можно это *умно и по-человечески согласить и примирить так, чтоб ни то, ни другое не перевешивало*. В этом, кажется, и вся задача человека...»²¹ В этих своих советах и размышлениях Гончаров напоминает скорее «западного» человека, предпочитающего «удобную» в обыденной жизни религию. Вспомним, например, об аббате де Преморе, который осудил в юной Ж. Санд «ее мистические настроения и мысль о возможности слияния с Богом. Житейски мудрый аббат считал нежелательным, чтобы человек заранее предавался мыслям о лучшем мире, забывая о своем долге нравственности в этом».²²

Именно здравый смысл, чувство меры характеризуют отношение Гончарова к проблеме взаимосвязи «того» и «этого» мира. При такой постановке вопроса совершенно исключается максимализм требований, ибо, по Гончарову, «аскетическое направление тоже мешает... быть человеком, а другим ничем на сей земле он быть не может и не должен».²³ Здесь-то и выявляются наиболее принципиаль-

¹⁹ Бердяев Н. Русская идея // Русская литература. 1990. № 4. С. 72.

²⁰ См. об этом: Мельник В. И. Этический идеал И. А. Гончарова. Киев, 1991. С. 37—39.

²¹ Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. 1955. Т. 8. С. 339.

²² Морца А. Лелия, или жизнь Ж. Санд. М., 1990. С. 50.

²³ Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. 1955. Т. 8. С. 339 (курсив наш. — В. М.).

ные расхождения писателя с такими великими его современниками, как Л. Толстой и Ф. Достоевский. В отличие от них Гончаров абсолютно не оригинален в своих размышлениях о «конечном идеале» человечества и довольствуется, как мы видели, традиционными представлениями о «евангельских заповедях». Он не требует от человека аскезы и максимальной самоотдачи и самопожертвования — уже за гранью человеческих возможностей, хотя его идеал и без того чрезвычайно высок. Гончаров не пытается дать, как Достоевский, идеал «в чистом виде» — вроде князя Мышкина, ибо понимает его несомненную утопичность, оторванность от реальности. Он предпочитает идеал, вырастающий из самой действительности, его интересуется самый процесс исторического движения общества к этому идеалу, промежуточные ступени, механизм взаимодействия идеала и реальности. Отсюда его пристальный интерес к закономерностям исторического процесса, смены эпох, жизни общества...

Герои Ф. Достоевского и Л. Толстого руководствуются в своем поведении и выявляют свою духовную сущность как бы посредством «надмирных» (в гончаровском видении — внеобщественных) идеалов. Высшая точка в их духовном развитии — размышление «наедине» с Богом, наедине с собой, своей совестью. Русский мир, в котором живут Левин, Пьер Безухов, Раскольников, безмянен и «божествен» в том смысле, что он есть не столько «общество», как его мыслит Гончаров (форма движения общественного прогресса), сколько метафизическая субстанция, т. е. все тот же «Бог-совесть». Раскольников целует землю-матушку в окружении нам неизвестных людей. Это принципиально анонимное собрание, безмянный русский мир, олицетворяющий идею совести и Бога.

Герой Гончарова — человек принципиально общественный. Петр Адуев настаивает на том, что «мы принадлежим к обществу... которое нуждается в нас» (ч. 1, гл. II). «Он думает и чувствует по-земному, полагает, что если мы живем на земле, так и не надо улетать с нее на небо, где нас теперь пока не спрашивают, а заниматься человеческими делами, к которым мы призваны» (там же). Эти суждения Адуева-старшего вполне симпатичны автору, который является религиозным человеком и не приемлет позитивистских крайностей в мировоззрении своего героя. Однако религиозность автора «Обыкновенной истории» включает в себя и «счастье», и «наслаждение», и даже «комфорт». Со временем (в «Обрыве») религиозность Гончарова несколько изменится, приобретя не иной смысл, а дополнительные оттенки: трагедийности, патриотичности, суровой простоты и глубины. Хотя, повторим, основа его воззрений по существу не изменится.

Что же, по Гончарову, соединяет, как мост, «тот» и «этот» мир? Бога и личность, живущую в обществе?

Кроме «любви» их соединяет «труд». Если категория «труда» и не столь же важна в гончаровских религиозных воззрениях, как категория «любви», то все же ее значение трудно переоценить. В сущности, труд есть в известном смысле форма выражения любви — человека к человеку, к обществу, к Богу. По мысли писателя, Бог наделяет людей своими «дарами», а люди возвращают ему «плод брошенного им зерна» (т. е. «долг»), преобразуя и украшая землю, трудясь на ней, превращая пустыни, как сказано во «Фрегате „Паллада“», «в жилые места» (глава «Из Якутска»), или, как сказано в «Обрыве», «кладбища в жилые места» (ч. 2, гл. VIII). Человек, по мнению Гончарова, трудясь, открывает новое и преобразует старое, двигая вперед историю, развивая культуру, цивилизацию. В представлении писателя исторический прогресс не есть человеческое изобретение, но — «воля Провидения». Именно такой взгляд на историю, цивилизацию, прогресс вырисовывается в гончаровских романах, в «Необыкновенной истории».²⁴ Вот какой всеобъемлющий, универсальный нравственно-религиозный и общественно-исторический смысл имеет в системе взглядов автора «Обломова» категория «тру-

²⁴ См.: Гончаров И. А. Собр. соч.: В 8 т. М., 1980. Т. 8. С. 404.

да», которую с юношеской запальчивостью высмеял некогда один из самых серьезных русских критиков Ап. Григорьев, сказавший, что «Обломов» построен на «азбучном правиле»: «...возлюби труд и избегай праздности и лени — иначе впадешь в обломовщину и кончишь, как Захар и его барин».²⁵ С религиозной точки зрения труд у Гончарова есть реальное, общественное выражение «веры» человека в Бога, «действие после понимания».

Правда, как и во всем остальном, в «труде» человек тоже может не найти столь важной для Гончарова «меры», — и тогда труд из выражения «любви» становится самоцелью, теряя свой нравственный смысл. В «Обыкновенной истории» Лизавета Александровна рассуждает: «Муж ее неумоимо трудился и все еще трудится. Но что было главною целью его трудов? Трудился ли он для общей человеческой цели, или только для мелочных причин, чтобы приобрести между людьми чиновное и денежное значение... Бог его знает... Он трудился и до женитьбы, еще не зная своей жены. О любви он ей никогда не говорил и у ней не спрашивал» (ч. 2, гл. I).

В подобном отношении к труду, учитывая западничество Гончарова, можно услышать отзвуки протестантской этики.²⁶

* * *

Своеобразие гончаровской религиозной этики рассмотрено в настоящих заметках лишь в наиболее важных моментах, по необходимости бегло и тезисно. Однако даже такой краткий анализ показывает, что Гончаров был несомненно религиозным писателем, хотя и в ином смысле, чем Л. Толстой или Ф. Достоевский. Гончарову была органически чужда какая бы то ни было утопия, в том числе и религиозная, а потому он не мог отклониться от «здорового смысла», от чувства «меры» в односторонность «религиозных исканий» — в толстовском смысле. Единственное исключение в его творчестве — новелла «Уха», где он попытался идти за Л. Толстым в утверждении мысли о превосходстве «нищих духом» над «умными и разумными». В целом же религиозность Гончарова органично связана с его эстетикой, основанной на чувстве «меры»: христианские принципы у него органично совмещаются с принципами античной этики, воспринятой в традициях Просвещения (Винкельман, Шефтсбери), красота духовного (недостижимого в земной жизни) идеала с красотой внешней («умение жить в обществе») и т. д. Отсюда принципиальная «неортодоксальность» Гончарова, в которой не могло не проявиться его «западничество». В то же время вопрос о православии писателя, православии с некоторым оттенком протестантизма, должен быть предметом более углубленного и специального изучения.

Однако уже и сейчас ясно, что в романах Гончарова мы встречаемся с оригинальной интерпретацией традиционного для России православия. Писатель стремился отыскать «меру» и избежать традиционного для русского менталитета «максимализма», ведущего к очередным «обрывам», в том числе и в религиозной жизни. На этом пути автор «Обрыва» отчасти предвосхитил усилия русской интеллигенции начала XX века, поставившей вопрос о необходимости сближения церкви с обществом, общественной практикой. В то же время в нюансировке этой мысли у писателя не было железной логики и последовательности. Следует отметить, что Гончаров порою испытывал неудовлетворенность, ощущал драматический для себя разрыв между своей «умно-рациональной» интерпретацией религиозности и ее роли в жизни общества в западнически-протестантском духе, с одной стороны, и «наивно-сердечной» православной верой, органически присущей ему, — с другой. Отсюда два ряда его героев: Петр Адуев, Штольц, Ольга Ильинская

²⁵ Григорьев А. Искусство и нравственность. М., 1986. С. 192.

²⁶ Ср.: Кантор В. Среди бурь гражданских и тревоги... М., 1988. С. 15—16.

как выразители лично-рационального начала и Агафья Матвеевна, Илья Обломов, Бабушка и др. Не только историческими, но и сугубо личностными, естественными, причинами можно объяснить тот факт, что со временем Гончаров все более и более отдалялся от первых и тяготел ко вторым. Его вера становилась все более наивной и сердечной по мере сужения круга знакомых, общественных связей, по мере того, как накапливались в нем усталость, обиды, желание скрыться в безвестность. Отсюда и грубоватая, но глубокая в своем религиозном содержании «Уха», отсюда «Нарушение воли», налагавшее запрет на публикацию его писем, отсюда неожиданные, на первый взгляд, «толстовские» признания Гончарова о превосходстве «глухих, блаженных» над «умными и разумными» и т. п.

А. Б. Румянцев

Н. С. ЛЕСКОВ И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Тема, заявленная в названии, слишком широка и объемна для подробного освещения в рамках небольшой статьи. Однако проблемы, которым посвящена наша работа,¹ настолько важны и принципиальны, что от их решения может зависеть подход к указанной теме в целом.

Известно, что Лесков начинал свой творческий путь как писатель, чей «взгляд был обращен еще с несомненной надеждой в направлении церковной среды»,² которая казалась ему «озаренной светом евангельских заповедей»,³ затем постепенно отошел от церкви,⁴ полагая, что «ее (церковности. — А. Р.) время прошло и никогда более не возвратится» (XI, 287).

Что заставило Лескова изменить свою мировоззренческую позицию? Почему писатель «превратился» в одного из самых последовательных критиков православия?

Перечисление фактов, дискредитирующих иерархов и священнослужителей, едва ли привело бы нас к правильному ответу, поскольку начинал Лесков с «багажа, которого хватило на всю жизнь и которого не наберешь на Невском и в петербургских ресторанах и канцеляриях».⁵ Кроме того, те же или похожие факты были известны Хомякову, И. С. и К. С. Аксаковым, Ф. М. Достоевскому и многим-многим другим.

«Хорошо прочитанное Евангелие» (XI, 509) — это уже результат «трудного роста» (XI, 508), а не его причина, ведь то или иное понимание Св. Писания определяется мировоззрением читающего.⁶ Очевидно, ответы на поставленные вопросы следует искать в особенностях взгляда Лескова на православную церковь и на ее роль в обществе. Именно этой проблеме и посвящена наша статья.

В 1862 году в очерках «Страстная суббота в тюрьме»,⁷ рассуждая о религиозно-нравственных исканиях народа, Лесков писал о настоятельной необходимости

¹ В основу статьи положен доклад, прочитанный на конференции «Православие и русская культура» в мае 1994 года в ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

² Горелов А. А. Лесков и народная культура. Л., 1988. С. 235.

³ Там же. С. 235.

⁴ См.: Лесков Н. С. Собр. соч. В 11 т. 1958. М., Т. 10. С. 411—412 (в дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте. Первая цифра — том, вторая — страница).

⁵ Лесков Андрей. Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным записям и памятям. М., 1954. С. 133.

⁶ Библию читали и читают и протестанты, и католики. Очевидно, дело не в тексте, а в особом понимании.

⁷ Северная пчела. 1862. № 99, 101, 104.

«внедрить (...) христианскую мораль, к которой масса тянется».⁸ А для того, чтоб «богопознание и истины господствующего вероучения»⁹ преподносились доходчивее, предлагает превратить церковь «в выборный, избираемый самим трудовым людом институт, который сблизит духовенство с народом».¹⁰

О реформах и преобразованиях говорили и писали тогда многие, но вот предложение «демократизации» церкви выделялось своим радикализмом. Несмотря на исторические примеры и ссылки на Григория Богослова, Лесков, выдвигавший такое предложение, оказывался в положении человека, который требует нарушить канон, признаваемый всей православной церковью и принятый во второй половине VI века на Лаодикийском соборе: «народ не может никого избирать на священнослужительские должности».¹¹ Заметим, что «Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец» неоднократно издавалась в XIX веке, следовательно, была доступна, тем более — знатокам. Чем же объяснить появление «протестантского» по своей сути предложения? Вероятно, тем, что законы церкви не представляются Лескову столь авторитетными и необходимыми, поэтому их можно менять в угоду конкретной исторической задаче.¹²

Об этой задаче писатель не устает повторять в статьях и художественных произведениях, и определить ее можно словами самого Лескова: «...содействовать народному развитию (...) и помогать народу сделаться христианином, ибо он этого хочет и это ему полезно».¹³

«Зачем ты не поп? Зачем ты обрезал крылья у слова своего? Не в ризе учитель — народу шут, себе поношение, идее — пагубник» (I, 94), — пишет кровью Василий Богословский, главный герой ранней повести «Овцебык» (1862). Эту мысль Лесков стремится сделать максимально авторитетной,¹⁴ а поскольку народ пребывает в «младенчестве»,¹⁵ священнослужитель обязан быть учителем.

Именно такого священнослужителя выводит писатель в качестве одного из главных персонажей романа-хроники «Соборяне». Савелий Туберозов — проповедник, а значит, учитель. Но этот-то дар, порождаемый «священным беспокойством» (IV, 43), не находит себе выхода. «Живая речь, направляемая от души к душе» (IV, 43), запрещается консistorскими чиновниками в рясе. И дело здесь не в частном случае, а в общей установке, «дабы в проповедях прямого отношения к жизни делать опасался» (IV, 30). На протяжении почти всего романа Савелий Туберозов борется с епархиальным начальством и либеральным чиновничеством.

Наконец, эта борьба в последней проповеди протопопа достигает высшего напряжения. «И как человек веры, и как гражданин, любящий отечество, и как мыслитель Туберозов не может больше оставаться в роли пассивного наблюдателя процесса духовного оскудения своих прихожан. Он пытается совершить невероятное — „возжечь сами гасильники“, обратив карающее слово прежде всего против облеченных властью чиновных людей, забывших высший нравственный долг».¹⁶

⁸ Горелов А. А. Указ. соч. С. 94.

⁹ Северная пчела. 1862. № 104.

¹⁰ Горелов А. А. Указ. соч. С. 94.

¹¹ Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. СПб., (Б. г.) Т. 2. Стб. 1192.

¹² Заметим, что 1-е правило Седьмого Вселенского собора, подтвердившее каноны, принятые на предыдущих соборах, заканчивается ссылкой на слова апостола Павла: «Не сребролюбцы нравом, довольны сущими» (Евр. 13, 5).

¹³ Северная пчела. 1862. № 104.

¹⁴ О понятии «авторитетность» см.: *Ветловская В. Е.* Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977. С. 52—68.

¹⁵ См.: Горелов А. А. Указ. соч. С. 197.

¹⁶ *Столярова И. В.* В поисках идеала (Творчество Н. С. Лескова). Л., 1978. С. 100.

Главным мотивом этой проповеди становится мотив «служения по совести».¹⁷ Соотнося в сцене грозы (IV, 223—228) протоппопа Савелия с апостолом Павлом, Н. С. Лесков устанавливает и масштабность главного действующего лица, и значимость обличения.

«Старгородская интеллигенция находила, что это не проповедь, а революция...» (IV, 223). Но именно так можно было бы охарактеризовать и всю деятельность апостола Павла. Заметим, что подобное соотнесение указывает на Россию как «языческую страну». И если вспомнить запись в дневнике протоппопа о том, что «христианство еще на Руси не проповедано» (IV, 59), то вывод о «язычестве» или, по меньшей мере, о «законничестве» становится весьма определенным.

А что же делают иерархи и «слуги архиерейские»? Они, по мнению умирающего Туберозова, «букву мертвую блюды... божие живое дело губят...» (IV, 284).

Итак, честный и умный отец Савелий — с одной стороны, и «невежды», «слепой и развращенный род», не лишенный «жестокосердия» (IV, 285) — с другой. Вполне оправданным в этой связи становится вывод И. В. Столяровой о том, что «к концу своей жизни протоппоп уже близок к тому, чтобы порвать с церковью».¹⁸

Этот вывод мог бы показаться поспешным, ведь Туберозов исполняет обряды, и из текста нельзя установить с определенностью, что он нарушает какие-то догматы. Напротив, протоиерей всегда высказывается в «церковном» духе. Однако эпизоды — а в хронике всего два посвященных «защите догматов» — решаются Лесковым как «комические», а аргументация в них если и не совсем лишенная смысла, то откровенно слабая.

Напомним, что в первом случае спор идет между учеником училища, наученным «глупым и юродивым» (IV, 74) Варнавой Препотенским, и «кротким» (IV, 6) Захарией Бенефактовым, также не выделяющимся умом. Уже сами личности спорящих едва ли могут соответствовать предмету полемики — «вопросу о Промысле» (IV, 72).

Отвечая на уорке, «способнейший мальчик Алиоша» сказал, что «он допускает только Бога творца, но не признает Бога промыслителя», и объяснил это тем, «что в природе много несправедливого и жестокого, и на первое указал на смерть, неправосудно будто бы посланную всем за грехопадение одного человека» (IV, 72). Возражая, иерей Захария выстроил следующую логическую цепочку: «если бы мы во грехах наших вечны были, то и грех был бы вечен, все порочное и злое было бы вечно, а для большего вразумления прибавил пример, что и кровожадный тигр и свирепая акула были бы вечны» (IV, 72). На что в свою очередь слышит: «А что же бы сделали нам кровожадный тигр и свирепая акула, когда мы были бы бессмертны?» (IV, 72). Не входя в существо доводов, заметим, что само появление «тигра и акулы» в споре о в высшей степени духовном предмете уничтожает серьезность полемики. Показательна и реакция Туберозова: он пишет записку смотрителю с просьбой наказать Препотенского, мальчик же Алиоша Лялин, как можно предположить из текста, попадает под влияние «гадостного Варнавы» (IV, 74) и отец забирает его из училища.

Второй спор о Творце происходит между самим Туберозовым и дьяконом Ахиллой, возвратившимся из Петербурга и нахватавшимся у столичных «литераторов» (IV, 279) всякой всячины.

Рассуждая об отсутствии религии, Десницын с чужих слов выводит, что в основе любой деятельности лежит желание «быть сытому и голоду не чувствовать».

¹⁷ Румянцев А. Б. Сцена грозы в хронике Н. С. Лескова «Соборяне» // Русская литература XI—XX веков: проблемы изучения (Тезисы докладов научной конференции молодых ученых и специалистов 29—30 апреля 1992 года). СПб., 1992. С. 23—24.

¹⁸ Столярова И. В. Указ. соч. С. 103.

« — Да вот видишь ты, — отвечал Туберозов, — а Бог-то ведь, ни в чем этом не нуждаясь, сотворил свет.

— Это правда, — отвечал дьякон, — Бог это сотворил.

— Так как же ты его отрицаешь?

— То есть я не отрицаю, — отвечал Ахилла, — а я только говорю, что восходя от хвкта в рассуждении, как блоха из опилок, так и вселенная могла сама собой явиться. У них Бог, говорят, „кислород“...» (IV, 279—280).

Добиваясь ответа на вопрос: «Откуда же взялся кислород?», отец Савелий слышит:

« — (...) да ну его к свиньям, этот кислород. Пусть он себе будет хоть и без начала и без конца, что нам до него?» (IV, 280).

И хотя протопоп приводит спор к тому, что Ахилла читает отрывок из катехизиса, а затем оба священнослужителя молятся, вся «полемика» уже сведена к вопросу наивного дьякона: «Что нам до него?» Легкость, с которой Десницын отказывается от религии, посидев полчаса в обществе столичных журналистов (см.: IV, 279), равна легкости, с которой он возвращается к вере в Творца, но от этого, согласно Лескову, оценка деятельности не зависит. Важней оказывается нравственное чувство, пробуждаемое в дьяконе отцом Савелием, которое находит свое полное выражение в защите мещанина Данилки, «бедного человека, который с голоду» делал то, что прибывший на место умершего Туберозова священник Грацианский называет «святотатство» (IV, 314). Объясняя поступки Данилки голодом, Ахилла требует несчастного мещанина «Христа ради» (IV, 315) отпустить.

Авторский акцент на вере как особенном нравственном чувстве отчетливо проявляется в обрисовке всех положительных персонажей романа-хроники, догматическая ее сторона не важна, но тогда церковь, запрещающая учить, не меняющаяся к лучшему, это плохая церковь, которая заслуживает самой суровой критики. Готовность порвать с такой церковью, которую в конце жизни демонстрирует Савелий Туберозов, «лучший из героев», борющийся с «вредителями русского развития» (X, 279), говорит сама за себя.

И все же в «Соборянах» мы сталкиваемся, по мнению А. А. Горелова, «еще не с критикой православия как института, а с критикой, направленной на очищающее его реформирование».¹⁹ О каких же улучшениях ведет речь автор? О независимости церкви от государства, об улучшении материального положения духовенства и вообще об изменениях, направление которых не указывается в тексте с достаточной определенностью, в качестве же своего рода подсказки могут служить книги, имеющие отношение к православию.

Читая с «азартной затыжкой» «Духовный регламент», протопоп записывает в дневнике: «Познаю во всем величие сего законодателя и понимаю тонкую предусмотрительность книгу сию хоронящих» (IV, 54). И хотя именно этот «великий законодатель» поставил церковь в зависимость от государства и бюрократии, отец Савелий готов простить ему все за критику архиереев и слуг архиерейских. Показательна оценка реформ Петра Первого церковным историком Голубинским, которого высоко ценил сам Лесков (X, 471): реформы он называл «перенесением к нам с Запада, так сказать, еретичества государственного и бытового».²⁰ Позднее, уже в XX веке, Георгий Флоровский напишет об этом так: «Смысл „Регламента“ очень прост и слишком ясен. Это есть программа Русской Реформации...».²¹

Понравилась отцу Савелию и книга «О сельском духовенстве».²² «О, сколько правды! сколько горькой, но благопотребнейшей правды!» — восклицает Туберозов,

¹⁹ Горелов А. А. Указ. соч. С. 237.

²⁰ Цит. по: Флоровский Георгий. Путь русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 82.

²¹ Там же. С. 84.

²² Книга вышла без имени автора — И. Беллюстина: Описание сельского духовенства в России // Русский заграничный сборник за 1858 год. Берлин, 1859.

читая ее (IV, 71). Ср. с мнением все того же Флоровского: «Это была желчная и недобрая критика существующих порядков, часто верная в своих фактических основаниях, но ложная и даже лживая в своей нетворческой обличительности. И вся острота обличения сосредоточена была на иерархии и монашестве, что и придает критике такой специфический протестантский и пресвитерианский стиль. Это именно обличительство, не церковная самокритика. Идеал Беллюстина и складывался под влиянием протестантской ортодоксии и плохо понятого примера первохристианства».²³

Как видим, обе книги имеют один и тот же «протестантский уклон». Но именно в протестантизме находит свое полное выражение тенденция к «демократизации церкви».

Итак, художественное произведение, роман-хроника «Соборяне», и публицистический очерк, «Страстная суббота в тюрьме», в отношении требований, предъявляемых Лесковым к православной церкви, совпадают: она должна способствовать духовному развитию масс. В этом развитии писатель, в свою очередь, выделяет нравственный аспект. Однако если в очерке аргументация в пользу реформ, которые улучшат дело «христианского просвещения», строится на исторических примерах и ссылках на первые века христианства, то в романе-хронике — на критике существующего положения церкви. По сути взгляд на «институт православия»²⁴ и в первом случае, и во втором одинаков — это «средство», «орудие» для достижения определенной общественной цели. Следует отметить то, что в «Соборянах» именно противоречие между высокими целями и негодными средствами становится предметом рассмотрения. Соответственно и требование реформ в романе-хронике звучит категорично.

Единственное, что еще бы могло оправдать церковь, это «попы великие» (IV, 329). Но таких в лице Савелия Туберозова она сама гонит и преследует.

Подытоживая наблюдения, можем выстроить следующую цепочку суждений: церковь, по Лескову, учреждена Христом, чтобы проповедовать высочайшие нормы нравственности; окружающая действительность свидетельствует о том, что она этой задачи не выполняет: препятствием является существующая организация духовенства; следовательно, такая организация должна быть изменена; но иерархи против изменений, и они являются в данной церкви главным звеном; значит, церковь не преследует той цели, для которой она создана божественным Основателем. И все же какое-то время Н. С. Лесков еще примиряется с таким несоответствием «института православия» со своими взглядами. Писателя удерживает представление о «господствующей вере» как объединительнице народа.

Именно эту роль она играет в «Запечатленном ангеле».

Артель раскольников переходит в православие, причем переход этот воспринимается рассказчиком Марком «как катастрофическое и очистительное символическое действие, вершившееся на грани двух миров».²⁵ Сам же Лесков делает все, чтобы снять всякое представление о чудесности такого перехода и событий, вызвавших его. Писатель выделяет «влечение одушевиться со всею Русью» (IV, 383) и подчеркивает, что оно идет не от архиерея, а от старца Памвы, для которого религиозное разномыслие несущественно, поскольку «Христос всех соберет» (IV, 362).

Раскол в рассказе потому хуже православия, что стоит «не на добротолубии и благочестии, а на едином упрямстве» (IV, 354), то есть заявляет свое моральное превосходство.²⁶ Архиерей же и в лице его священство обвиняются в равнодушии

²³ Флоровский Георгий. Указ. соч. С. 339—340.

²⁴ Горелов А. А. Указ. соч. С. 94, 237.

²⁵ Там же. С. 158.

²⁶ См.: Полозкова С. А. О финале рассказа Н. С. Лескова «Запечатленный ангел» // Литература Древней Руси. Источниковедение. Сб. ст. Л., 1988. С. 306. Здесь же см. трактовку рассказа как имеющего «антицерковную» направленность.

к святому делу.²⁷ В очередной раз «виноватыми» выставляются те, кто обладает полнотой благодати.²⁸ А если это так, то может и нет никакой преемственности? Этот вопрос прямо следует из приведенных фактов, поскольку, отмечая мистику, Лесков основным требованием к священнослужителям выдвигает моральное совершенство.

Это еще сомнение в том, что церковь основана Христом, но достаточно «вслась начитаться вещей, в Россию не допускаемых», чтобы «разладить с церковностью», считать церковь «обществом, носящим Христово имя» и признаваться в том, что «подергивает теперь написать русского еретика — умного, начитанного и свободо-мысленного духовного христианина, прошедшего все колебания ради искания истины Христовой и нашедшего ее только в одной душе своей» (IV, 411—412).

Проходит какое-то время, и писатель делает следующий шаг. Церковь со своими исканиями «пути к небу» только мешает поискам «смысла жизни» (XI, 287), значит, с ней необходимо бороться. И в результате в письме к Веселитской Лесков обрушивается на церковь с желчной инвективой: «Клятвы разрешать; ножи благословлять; отъем через силу освящать; браки разводить; детей закрепощать; выдавать тайны; держать языческий обычай пожирания тела и крови; прощать обиды, сделанные другому; оказывать протекции у Создателя или проклинать и делать еще тысячи пошлостей и подлостей, фальсифицируя все заповеди и просьбы „повешенного на кресте праведника“, — вот что я хотел бы показать людям, а не Варнавкины кости! Но это небось называется „толстовство“, а то, нимало не сходное с учением Христа, есть „православие“... Я и не спорю, когда его называют этим именем, но оно не христианство» (XI, 529). Однако и «толстовство» не успокоило писателя окончательно, поскольку, раз признав, что истина в «духовном христианстве», Лесков не мог принять ограничений, которые накладывала на свободу мысли любая форма коллективной веры. «Единомыслие», соединяющее верующих в православии, было утрачено.

«Хорошо прочитанное Евангелие» (XI, 509) парадоксальным образом привело к сужению взгляда, что в полной мере проявилось в очерке «Епархиальный суд», в котором Лесков, приводя множество примеров злоупотреблений, высказывается за то, чтобы тяжесть наказания соответствовала тяжести проступка (см.: VI, 558—578), то есть за замену суда, направленного на покаяние и обличение заблуждений души, судом «ветхозаветным».

Итак, усвоенная с детства «счастливая религиозность», ставившая рассудок наравне с верой (XI, 11), и особый взгляд на церковь как на «институт, созданный для проповеди нравственности», неизбежно приводят к разрыву с православием, так как «сие исповедание постижимо (...) только верующему и члену Церкви», а «христианское знание не есть дело разума испытующего, но веры благодатной и живой».²⁹

²⁷ См. об этом: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 55—58.

²⁸ См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. СПб., (б. г.). Т. 2. Стб. 2026—2027.

²⁹ Эти слова принадлежат А. С. Хомякову (см.: *Хомяков А. С.* Соч.: В 8 т. СПб., 1907. Т. 2), сочинения которого Лескову были знакомы (см. об этом письмо И. С. Аксакову от 23 декабря 1874 года — X, 368).

«ИСКУССТВО И МОЛИТВА»

(ПО МАТЕРИАЛАМ НАСЛЕДИЯ СТАРЦА СОФРОНИЯ (САХАРОВА))

Пожалуй, ни один из православных подвижников прошлых веков и нашего времени не посвятил так много страниц своих книг, а также устных бесед теме «Искусство и молитва», как о. Софроний Сахаров, почивший в Англии в основанном им монастыре Иоанна Крестителя 11 июля 1993 года на 97 году жизни. Тема эта для старца носила отнюдь не теоретический, отвлеченный характер, а была разрешена опытом его жизни. В своей «Духовной биографии» — устной беседе, которая была записана на магнитофон по просьбе родственников во время его приезда в Москву в 1977 году, старец Софроний говорит, что с раннего детства в нем проявился дар художника и все юношеские, молодые годы «занятия искусством владело мною, как рабом», «так что и во сне я продолжал работать все над новыми и новыми картинами». ¹ В это время Сергей Семенович Сахаров (так звали старца Софрония в миру) жил в Париже, эмигрировав из России в 1920 году. Он с успехом занимался живописью: имел свое художественное ателье, участвовал в престижных выставках, а кроме того, был посетителем поэтических вечеров, устраивавшихся русскими эмигрантами. И вот, после одного из таких вечеров произошел духовный перелом, переменывший его жизнь. В книге «О молитве» (Paris, 1991) он пишет об этом так: «Однажды я был на вечере широкоизвестного поэта, читавшего свои произведения. Было много изысканной публики. Все было организовано исключительно корректно с общественной точки зрения. В полночь я возвращался к себе. По дороге я думал: как соотносится это проявление человеческого творчества, одного из наиболее благородных, с молитвою? Войдя к себе в комнату, я начал молитву: „Святый Боже, Святый крепкий, святой бессмертный...“ И вот: тонкое пламя незримо и нежно пожигало на поверхности моего лица и груди нечто легкое, как воздух, однако несогласное с Духом Божиим». ² Происшедшее в тот вечер не было неожиданностью, потому что и в своих страстных занятиях живописью будущий старец искал ответа на вопросы: «„Как из небытия рождается бытие“, как передать средствами искусства тайну Бытия, как связать этот видимый мир, эту красоту с Вечностью?» Все попытки разрешить эти вопросы средствами живописи, искусства вообще, приводили к болезненному ощущению трагизма человеческого творчества, его неспособности «вывести человека из узких рамок времени и пространства» и ввести «в бессмертие личное в Вечности» (не историческое, не пантеистическое, не материалистическое, а именно личное, персональное бессмертие). В книге «О молитве» о. Софроний пишет о трагизме всякого художественного творчества на земле: «Гению открываются умные видения, которых он не может реализовать, ибо они превосходят меру достижимого в сем мире. Убедившись в своей недостаточности осуществить в совершенстве свое инициальное видение, ставшее единственным смыслом его бытия, он претерпевает глубокий надлом в душе и погибает. Особенно часто сей вид роковой развязки наблюдается у поэтов. Так, художник живет как бы в замкнутом круге: „он может производить что-либо только в состоянии конфликта, трагической борьбы, и если отнять у него это, то нет творчества“, эта постоянная жизнь в атмосфере трагизма надламывает силы человека. — Выйти из этого круга значит: увидеть „пределы наших тварных дарований в их отрыве от сотрудничества с Богом“. Нормально после краха всех наших усилий и страданий раскрытие для новых горизонтов

¹ Далее тексты магнитофонных записей цитируются без каких-либо ссылок.

² архим. Софроний (Сахаров). О молитве. Paris, 1991. С. 44.

уже иного мира, неизмеримо высшего. Тогда вместо „рокового конца“, как в большинстве случаев у гениев человечества, благословенное начало, которое может явиться человеку как Свет Воскресения, как вхождение в нетленный мир, где нет места трагедии, ибо царит безначальная Вечность».³ Вводит в этот мир молитва. О. Софронию на личном опыте было дано пережить, что искусство и молитва — «это две формы жизни, которые требуют *всего* человека». «Ужасное состояние», по словам старца, было его уделом на протяжении целых двух лет: «Два стремления: к искусству и к молитве — подводили к грани безумия. Это была борьба Духа Божия и духа человеческого. И Дух Божий победил»; «...я понял, что через искусство ощущение Вечности не идет так глубоко как в молитве. И я выбрал молитву». В это время он уже был слушателем парижского Богословского института, где надеялся обрести гармонию между внутренней и внешней жизнью. Но, как вспоминал впоследствии о. Софроний, «представители высокой русской культуры», которые преподавали тогда в институте, не могли ответить на продолжавшие волновать его вопросы, от них он слышал «„только имена и даты“, а не то, как стяжать Вечность». И тогда понял, что ему надо жить в монастыре и отдаться практическому умному деланию. В 1925 году Сергей Семенович Сахаров покинул Европу и вступил на святую афонскую землю. Но и там, на Афоне, его не оставляли некоторые недоумения, и по-прежнему, хотя он уже несколько лет как отказался от занятий искусством, «сама идея творчества продолжала мучать», т. е. и в монастыре будущий старец Софроний не мог отказаться от мысли о творческом начале бытия и искал ответ на вопрос: «Какое творчество является наивысшим в жизни человека?» В 1930 году иером. Софроний знакомится со старцем Силуаном, и тот «отвечает на все те вопросы, на которые никто другой не ответил». Восемь лет, «проведенные у ног» великого старца Силуана, обогатили о. Софрония таким духовным опытом, который он осмысливал, берег и преумножал всю свою долгую жизнь. Об этом опыте он рассказал в своих книгах «Старец Силуан. Жизнь и учение» (Paris, 1952), «Видеть Бога, как он есть» (Эссекс, 1985), «О молитве». И постоянно говорил о нем со своими духовными учениками — братьями и сестрами основанного им в 1959 году в Англии православного монастыря Св. Предтечи и Крестителя Иоанна.⁴ В книге, посвященной старцу Силуану, о. Софроний пишет: «Общение со старцем привело нас к твердому сознанию, что пред верным христианином, святым подвижником раскрываются пределы возможностей человека. Все проблемы человеческого бытия встанут пред ним и встанут с исключительной силой. Проблемы жизни и смерти, проблемы свободы и творчества, смысла жизни и страданий, веры и знания, закона и благодати, вечности и времени...».⁵ Но решаются эти проблемы подвижником не в духе критического анализа, рассудочной философии или «отвлеченного воображения», «вообще „не от своего ума“», ибо «там, где появилось „свое“ рассуждение, там неизбежно исчезает чистота, потому что премудрости и правде Божией противопоставляется мудрость и правда человеческая».⁶ Решение всех проблем приходит свыше, как дар благодати: «Он (старец Силуан. — Л. И.) жил Богом и свыше от Бога получал просвещение, и познание его не было отвлеченным пониманием, а жизнью». И хотя старец Силуан был простым полуграмотным человеком, всю свою жизнь он оставался настоящим вдохновенным творцом, о чем свидетельствуют записи, переданные им о. Софронию и затем, в 1952 году, опубликованные в его книге о старце. Записи старца Силуана — это свидетельства о творчестве каждого дня жизни, о творческом искании Бога и творческом отношении к людям. Именно

³ Там же. С. 75.

⁴ Эти беседы также записаны на магнитофонную пленку. Далее цитируются без ссылок.

⁵ архим. Софроний (Сахаров). Старец Силуан. Жизнь и учение. Paris, 1952. С. 204.

⁶ Там же. С. 80.

это и стало для о. Софрония ответом на вопрос о наивысшем творчестве, смысл которого — «соучастие в творчестве мироздания с Творцом». Выражается оно «в простых житейских формах: каждый из нас влияет на других, и если мы влияем в духе Христа, то уже мы входим в творческую энергию Бога безначального... Если я говорю слова, которые порождают любовь, помогают брату преодолеть что-то недоброе, то вся жизнь становится творчеством...». Так происходит и в отношениях с людьми, и в отношении к Богу: «Дни и ночи становятся полны заботы и творческого искания пути к Нему... И дух наш не должен остановиться в своем движении к Богу». Движение это совершается через молитву. В последней своей книге «О молитве» и в беседах старец Софроний не устает повторять: «Молитва должна быть и есть нескончаемое творчество». Более того, в своем «Завещании» духовным чадам он восклицает: «Хорошо быть артистом по характеру, чтобы всегда наша жизнь была вдохновенной... Так будьте артистами своей жизни. Храните вдохновение, потому что нет ничего в бытии больше, чем Христос и Его учение». Напутствуя братьев и сестер на вступление в поприще поста в 1992 году старец повторит ту же мысль: «О, как я хочу, чтобы вы все стали поэтами! Без творческого вдохновения трудно провести единый день, как подобает христианину». И в других беседах старца, и в книгах слова «вдохновение», «творчество», «культура» встречаются очень часто, но имеют противоположный общепринятому в миру смысл. Открывшееся ему когда-то в личном опыте противостояние двух форм бытия: искусства и молитвы — о. Софроний рассматривает как историческое и онтологическое различие путей, которыми идут люди искусства, художники, и христианские подвижники.

«Современная цивилизация индивидуалистическая по роду своему, — пишет он в книге «Видеть Бога, как он есть», — культивирует в людях индивидуализм во всех его проявлениях. Особенно ярко проявляется сие в области искусства: прославляются гении, создатели того или иного особенного стиля. Иными словами — ценится оригинальность, индивидуальность артиста».⁷ А в книге «О молитве» продолжает: «Христианин подвижник в своей по Богу жизни не должен уподобляться ни поэтам, ни писателям, ни философам, ни ученым. В своем обращении к Богу он устремляется вперед, не обращаясь на самого себя».⁸ Разное отношение к своей личности, к «я» у молитвенников и у художников вызывает и противоположные точки зрения на одну из главных сил души — воображение. Важная задача аскета — это борьба с воображением. По учению св. Отцов, изложенному о. Софронием в книге о старце Силуане, «мир человеческой воли («я») и воображения — это мир „призраков“ истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии».⁹ «От гордости усиливается действие воображения, а от смирения оно прекращается, гордость пыжится создать свой мир, а смирение воспринимает жизнь от Бога».¹⁰ У художника воображение связано с тем, что он называет вдохновением, часто будучи уверенным, что вдохновляет его Дух Святой. В книге «Видеть Бога, как он есть» отличию вдохновения Божественного от художественного посвящена специальная глава. Старец Софроний пишет: «Подлинно святое вдохновение, свыше от Отца исходящее, не навязывается силою никому: оно стяжается, как и всякий дар от Бога, напряженным подвигом в молитве. Не в том дело, что якобы Бог дает за труды некую „плату“, но в том, что стяженное разумно в страдании становится неотъемлемым обладанием человека на вечность».¹¹ В своем

⁷ архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога, как он есть. Эссекс, 1985. С. 193.

⁸ архим. Софроний (Сахаров). О молитве. С. 58—59.

⁹ архим. Софроний (Сахаров). Старец Силуан. С. 141.

¹⁰ Там же. С. 150.

¹¹ архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога, как он есть. С. 117.

предсмертном «Завещании» он свидетельствует об опыте этого одухотворения: «Мы можем изнемогать, у нас нет сил, но вдохновение, как какой-то поток энергии постоянно льется. И тогда наша жизнь не знает уныния». Это вдохновение не приходит извне, неожиданно, как опьяняющее возбуждение, оно дается как постоянное покаянное состояние, вдохновляющее на молитву *за весь мир*. Таким образом, молитвенный подвиг приводит, казалось бы, к тому же, к чему и лучшие произведения искусства: к переживанию трагизма жизни, мира, человека в этом мире. В книге «О молитве» старец передает это чувство, пережитое им в пустынях Афона, пушкинскими строками:

«Дар напрасный, дар случайный —
Жизнь, зачем ты мне дана?»

— и толкует их, в противовес известному толкованию митрополита Филарета, как выражение жизненного и глубокого страдания человека, и если даже и богоборчества, то такого, какое познали, борясь с Богом, Иов многострадальный, Иаков праотец и многие пророки Ветхого Завета. Но если в жизни творцов-художников страдание от трагизма жизни и искусства не имеет примирения, то не так у молитвенников. В той же книге старца мы читаем: «Вспоминаю то время, когда я оставил мое занятие искусством и, казалось, отдался целиком Христу. Многие выдающиеся представители русской культуры — духовной и гуманистической — не без пафоса говорили, что мир вступил в трагическую эпоху; все, ответственно живущие, должны понять нравственную необходимость включиться в этот трагизм, охватывающий всю вселенную, разделить его, — содействовать в меру сил нахождению благоприятного исхода, и подобное».¹² Но о. Софроний выбрал иной путь — сопереживания людям, сострадания им. Он обратился за разрешением смысла всех страданий к Богу, Творцу этого мира. В книгах и беседах старца мы находим его собственные молитвы, вдохновленные этим чувством. Вот отрывок одной из них: «Открой сердцу моему тайны Твои... Духом Твоим Святым просвети унылые очи сердца моего, чтобы мог я узреть Твой благой промысел о всем роде людском даже в самых ужасных событиях современности. Дай душе моей силы терпеливой любви, ибо я изнемогаю в тленной плоти моей от узрения и еще более от слуха о нестерпимых пытках, совершающихся по всей земле над пленными братьями... Ты не раз давал мне уверенность в окончательной победе Света Твоего, и все же — Ты видишь, я изнурен в служении моем». По словам старца, ответ на этот призыв к Богу, переживаемое сердцем разрешение трагедии мира непередаваемо человеческим, земным языком: «В человеческом слове есть некоторая неизбежная текучесть, неопределенность... И Христово слово „любовь“ во все века остается тайной для всех филологов».¹³

О. Софроний развивает эту мысль в русле философских и богословских исканий XX века. Он говорит об энергии слова и о том, что за каждым словом стоит своя культура. Культура светская и духовная в основе своей противоположны. Обязательная, единственная основа аскетической культуры — очищение сердца, путь к простоте. По мере обретения бесстрастия уходит сложная проблематика, великолепие и широта, и тогда слово, сказанное человеком, «достигает вечности, если оно сказано в путях воли Божией». В светской же культуре наоборот: проблематика все возрастает, словесная культура становится все более изощренной (старец имеет в виду прежде всего культуру начала XX века), а так как «и демонические образы, и образы, творимые самим человеком, могут влиять на людей, видоизменяя или преобразуя их», слова являются часто проводниками энергии космического

¹² архим. Софроний (Сахаров). О молитве. С. 89.

¹³ архим. Софроний (Сахаров). Старец Силуан. С. 85.

зла, что остается иногда сокровенным и для тех, от кого они исходят. Многое из сказанного выше может показаться излишне жестким, но это отнюдь не означает, что старец Софроний отрицал искусство как таковое.¹⁴ Старец знал о разнообразии путей человеческой жизни. В книге «Видеть Бога, как он есть» мы находим удивительный по красоте пассаж об индивидуальной неповторимости духовной жизни каждого человека: «Духовная жизнь подобна живой воде: иногда это малый ручей, иногда река или слияние рек, в других случаях это широкое море. То это музыка ручья, текущего между камней, то непрестанно вибрирующее, но все же спокойное течение могучей реки, то круговороты водные при слиянии двух стремительных горных потоков; то зеркальная поверхность вод, отражающих солнце и синее небо; подчас же, на великих пространствах глубоких морей тяжкие бури, после которых наступает величественная тишина в молчании лунной ночи. И при всем этом воды одни и те же.

Дух человека при обращении к Богу всегда может воспринять от него новые изливания иного бытия, иного познания; достигает границ времени, переходит в иные измерения, охватывает содействием Духа Божия земной мир, космическое бытие, века времен, прикасается к самой безначальности в молитвенном порыве к Безначальнойму».¹⁵ Эта мысль не раз повторяется о Софронием: «Между людьми возможна такая же разница, какую мы наблюдаем между носорогом и червем...».¹⁶

Свой опыт, прежде всего свою встречу с великим святым XX века преп. Силуаном Афонским, старец Софроний считал «особой привилегией», Божиим даром. Так же как считал «замечательной привилегией» отшельническую жизнь в пустыне на Афоне в течение семи лет после кончины преп. Силуана (ум. 1938), а также возможность основать монастырь близ Лондона (это произошло в 1959 году), где, как он говорил братьям и сестрам: «нам дана привилегия молиться». И объяснял это: «У людей в миру нет времени для молитвы... занимаются они своей работой, своей наукой, своим искусством и на молитву нет времени», поэтому надо молиться за всех, за весь мир. Итак, порой жесткие слова о Софрония об искусстве были вызваны не презрением «к суете мирской», не отвлеченным отвержением того, что не знаешь сам, а трагическим знанием о том, как мучается человек в поисках истины. В интервью французскому журналу «Мир» в 1988 году старец вспоминал: «Я покинул Францию (в 1925 году) с чувством, что вся Франция была погружена в великое отчаяние. Что это было за великое отчаяние? Люди не могли больше верить в Воскресение. Поэтому они сомневались в себе, в своих переживаниях, видя бесполезность борьбы. Я сам себя ловил на этом. Я оставил искусство, чтобы монашествовать на Афоне, но я сам жил с такого рода отчаянием». И это особого рода отчаяние не давало ему уйти от мировых проблем, успокаиваться в самодовольстве. Старец жил «в отчаянии за мир во время войны и после нее». Отчаяние это было вызвано картиной безысходности пути человечества: «И вне христианства ведется борьба с некоторыми страстями: и в гуманизме

¹⁴ Об этом свидетельствуют те же самые книги и беседы, из которых извлечены приведенные в настоящей статье высказывания старца об искусстве. Кроме того, во всем сказанном и написанном старцем присутствует не только аскетическая культура, но и подлинная художественность. Так, в его книгах мы находим множество блестящих художественных пассажей, и вообще они написаны, если можно так выразиться, «интеллигентным языком», языком светского образованного человека XX века. И знаменательно, что, пытаясь объяснить людям духовные переживания, старец очень часто пользуется аналогиями из области искусства. Приведу лишь одну из них: «Когда я, бывало, писал пейзажи под открытым небом, некоторые люди тихо подходили сзади и подолгу молча следили за моей работой. Так я желал бы встать недалеко от Вседержителя и наслаждаться созерцанием Его творческого вдохновения» (архим. Софроний (Сахаров). Видеть Бога, как он есть. С. 146).

¹⁵ Там же. С. 93.

¹⁶ Там же. С. 232.

наблюдается преодоление тех или иных пороков; но поскольку отсутствует видение глубинной сущности греха — гордости, постольку сей злой порыв остается непреодоленным, и трагизм истории не перестает возрастать».¹⁷

Усиление трагизма жизни вызывало старца на постоянную дерзновенную беседу с Богом и вопрошания: «Где же Ты? Войны, болезни, голод в мире все возрастают». В одной из бесед с братьями и сестрами монастыря Иоанна Предтечи в 1993 году старец рассказывает: «И Господь отвечает на все эти вопросы: „Так должно быть“; и «безумием было бы говорить, что Господь стоит за страдания. Он сам проявил такую любовь, которая будет поражать нас вечно»; «И Он медлит миловать нас. Потому что наша земная жизнь временная, не здесь мы достигаем конца своего существования как лица или образа Божия в его полноте». Более того, заставляя человека переживать трагизм этой жизни, Творец ведет его к высшим, непоколебимым ценностям. По мере того, как «в нашем земном бытии мы претерпеваем неудачи, срывы, поражения, потери дорогих нам лиц, уносимых смертью в неведомое „ничто“, после того, как переживем падение многих идолов земли: науки, философии, искусства, гуманизма, политики, внутри вырастает невыраженное словом чаяние того, что пребывает непреложным».¹⁸

И тогда человек понимает, что художественное и философское вдохновение «может быть понято как дар от Бога, но еще не дающий ни единения с Богом личным, ни даже интеллектуального ведения о Нем...».¹⁹ Но, по словам старца, огонь веры в Него может «воткнуться в мое сердце подобно острию меча»,²⁰ — и это есть высший дар, который может освятить все остальные.

Старец Софроний отказался от профессиональных занятий искусством еще в молодости, но до самой смерти он сохранил творческий дух. И выразилось это прежде всего в его слове, которое отмечено высокой художественностью и новизной. Как написал о Софронии один из его читателей: «Отец Софроний, я должен выразить Вам мою благодарность. В течение 5 лет я читал „Добротолюбие“ с большим вниманием, и я не мог понять, как применить его к моей жизни, но читая Вашу книгу я стал понимать это удивительно хорошо. Ваша книга созвучна „Добротолюбию“ и жизненно правдива» (из интервью журналу «Мир»). Но старец на это ответил: «Так как я не был писателем, и чтобы не получилось „литературы“, я записал только то, что в моей памяти осталось несомненным». Боязнь превратить духовную реальность в «литературу» при рассказе о ней была вызвана особо ответственным отношением к словесному служению. Многие из своих последних бесед старец начинал так: «Я жду слова от Бога...»; или, перефразируя евангельские слова: «Христиане не должны философствовать, а говорить то, что дает им Дух». И помнить об «ответственности за каждое слово», потому что «в начале бе Слово». Так встречаются, соединяются искусство и молитва — творчество движется в атмосфере молитвенного делания, ибо всякому трудящемуся над дарами Божиими «дастся и приумножится» (Мат. 25, 29). И значит есть возможность достигнуть такого состояния, когда искусство и молитва уже не являются «разными формами бытия», а составляют неразрывное целое, — но это только тогда, когда искусство исходит из молитвы и жизни по заповедям, когда молитва является главным делом человека. Это вытекает из самой природы вещей. Как говорит старец Софроний, ссылаясь на Св. Иоанна Лествичника, «ко всякой науке, ко всякому искусству, ко всякой профессии — возможно привыкнуть и делать дело уже без всякого усилия. Но никому, никогда не давалось молиться без труда; особенно,

¹⁷ Там же. С. 18.

¹⁸ Там же. С. 240.

¹⁹ Там же. С. 117.

²⁰ Там же. С. 240.

если имеется в виду нерассеянная молитва, совершаемая умом в сердце». ²¹ Итак, гармония в жизни творческого человека возможна лишь при постоянной памяти о духовной иерархии. Как сказано в книге о старце Силуане: «Любить Бога никакие дела не мешают». ²² Но это происходит только тогда, когда человек знает и верит, что «христианский опыт исчерпывает *полноту* общечеловеческого бытия, а наука, искусство, философия — только его части». ²³ На первый взгляд, это слишком безапелляционное утверждение. Однако оно рождено из сострадания человечеству и является результатом духовного опыта, который сам старец описывал так: «...сознавать, что через нас проходят потоки все той же космической жизни, которая течет в жилах всякого человека. Это, казалось бы, естественное психологическое движение привело меня к тому, что я стал переживать постигавшие людей болезни, бедствия, распри, вражды, стихийные катастрофы, войны и подобное с умноженным соболезнованием». ²⁴ За этим чувством «единства всего Адама, всей твари» стоял многолетний опыт общения с очень разными людьми: парижской элитой в 1920-е годы, афонскими монахами (на Афоне старец прожил 22 года), русскими эмигрантами в послевоенном Париже (в 1945 году старец по болезни вынужден был вновь поселиться в Париже), с пламенно верующими, но и творчески одаренными живописцами, музыкантами, поэтами, учеными, составившими братство монастыря в Эссексе, и постоянными паломниками из разных стран мира.

Но, как уже говорилось выше, живя единством всего человечества, старец знал о разделении людей в исторической реальности: «..., нормы“ аскетов-монахов и нормы людей западной культуры глубоко различны. Нет сомнений, самым „ненормальным“ как для людей „Великого Инквизитора“, так и для наших современников был бы Христос. Кто может слушать Христа, или тем более последовать Ему? То, что монахам давалось десятилетиями плача, люди современные думают получить за короткий промежуток времени, а иногда за несколько часов приятной „богословской“ беседы». ²⁵

«Жить трагедию мира, как свою *личную*; сверхвременно и сверхпространственно в духе обнимать сострадательной любовью весь род наш, погрязший в неразрешимых конфликтах», ²⁶ возможно лишь проводя годы в покаянном плаче, а мало кто из современных людей понимает, что такое грех и в чем нужно каяться. Поэтому возможная гармония в жизни человека творческого так редко осуществляется на земле.

В своих предсмертных беседах с учениками старец вопрошал: «Чем могу вас вдохновить? Спрашивайте меня», и завещал: «Я передал вам мою жизнь и вы приступите к дальнейшему творческому процессу более вдохновенными».

Все, что мы сейчас извлекли из творений о. Софрония на такую важную, особенно в XX столетии, тему — «искусство и молитва», как писал сам старец, «не более, чем набросок величественной панорамы в альбоме живописца». ²⁷ Однако на его основе можно построить цельное учение о православном взгляде на художественное творчество. И наконец обрести ответы на вопросы, которые издавна задавала интеллигенция православной церкви и на которые она не получала удовлетворительных ответов, потому что среди духовенства было мало людей с личным опытом «светского искусства», или же те, кто имел этот опыт, не хотели о нем вспоминать или не имели дара слова. В судьбе, в личности старца Софрония

²¹ архим. Софроний (Сахаров). О молитве. С. 86.

²² архим. Софроний (Сахаров). Старец Силуан. С. 277.

²³ Там же. С. 206.

²⁴ архим. Софроний (Сахаров). О молитве. С. 95.

²⁵ Там же. С. 104—105.

²⁶ Там же. С. 131.

²⁷ Там же. С. 97.

все это соединилось, чтобы через него люди XX столетия получали разрешение рождаемых новыми творческими открытиями духовных проблем, но разрешение именно творческое, а не фанатически отвлеченное. Старец постоянно напоминал о «тайне бытия», невыразимой словами, и о том, что смысл вещей этого мира мы постигнем только в Вечности, но для этого надо быть «в муках творчества» всю земную жизнь.

ПИСЬМА Б. К. ЗАЙЦЕВА К Л. Н. НАЗАРОВОЙ
(1961—1971)

(ПУБЛИКАЦИЯ, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ ЗАМЕТКА
И ПРИМЕЧАНИЯ Л. Н. НАЗАРОВОЙ)

(Окончание) *

31

5, Av(enu) Châtelets, Paris (16).¹

27 июля 1965.

Дорогая Людмила Николаевна, IX-й том писем Тургенева получил, сердечно благодарю. Замечательна судьба «Вешних вод»! Никто доброго слова не сказал. Что-то бормотали ничтожные Ткачевы² и Антроповы³ и все мимо. А ведь это одна из лучших повестей Тургенева — и как его самого дает!

Что поделывать. Это бывает часто. Вот меня просили написать еще статью о Данте, к юбилею 700-летнему.⁴ Думаю поставить такой эпитаф к ней:

Слава, неторопливое светило,
Как своенравная Луна, ясная
и печальная,
Восходит над могилами.

Видимо, из какого-то польского поэта, а какого именно, не знаю. Русский перевод. (В статье Ледницкого⁵ — но не указано, где).

Не уверен, что письмо это Вас застанет в городе — время «отдохновенное», наверно, Вы где-нибудь в тихом месте. (...)

Знаете ли Вы Кленовского,⁶ одного из лучших (пожалуй, лучшего поэта) зарубежья? Думаю, что не знаете. У него в последней книге есть стихотворение, в нем две строки; я несколько видоизменяю:

Ты знаешь комнату, в которой
Я буду плакать о тебе.

(У него «Я знаю...», «Ты будешь... обо мне» и т. д.). Но мне более подходящ мой вариант, потому и привожу его. Сейчас пишу Вам именно в той комнате, где последние свои дни провела Вера. 11-го мая на утренней заре она ушла. Все последние недели была без сознания, только на первый день Пасхи вдруг очнулась, улыбалась, узнавала всех нас. Римский проф(ессор) Логатто, наш давний друг, случайно зашел к нам в этот день, обнял ее, сказал по-русски: «Христос Воскресе!» — она явственно ответила: «Воистину, Воскресе!» И весь день была веселая. Потом вновь забытье. И только в четверг на Пасхальной неделе малый проблиск, сказала: «папа», «мама» (она Наташу всегда в болезни называла «мамой»). «У кого что болит, тот о том и говорит» — простите, что пишу Вам столько о своем, но чувствую в Вас душу родственную, потому и позволил себе написать.

* Начало см.: Русская литература. 1994. № 4.

Последнее, что я написал — еще при жизни Веры на нашей прежней маленькой квартирке (где все же была она еще жива...) — есть «Река времен», повесть. Напечатана в «Новом журнале», № 78. Не знаю, послал ли Вам его А(лександр) А(лексеевич)⁷ — когда увижу его спрошу. Эту вещь я успел еще прочитать Вере, а книга) «Далекое» пришла уже поздно — на кладбище не прочтешь.

Ну, во всяком случае, жизнь продолжается. Только что получил из Нью-Йорка письмо от одного писателя, кончающееся так: «Кланяемся Вам оба с Н. Н.* и выражаем уверенность, что флаг на Малаховом кургане развевается как всегда».

(...)

Дай Бог Вам всего лучшего, здоровья и душевного мира.

С лучшими чувством и приветом

Бор. Зайцев

Р. S. От нас теперь в двух шагах дом, где жил и умер Бунин. Зуров,⁸ живущий в части их бывшей квартиры, часто заходит к нам.

¹ Этот адрес указан на всех последующих письмах Зайцева.

² Петр Никитич Ткачев (1844—1885) — публицист и литературный критик, революционер-народник — дал уничтожающую характеристику «Вешних вод» Тургенева в статье «Неподкрашенная старина» (Дело. 1872. № 12. Современное обозрение. С. 26—27. Подпись — Постный).

³ Статья Л. Н. Антропова за подписью Л-в напечатана в «Московских ведомостях» (1872. 12 января. № 9). Он писал, в частности, что «Вешние воды» вещь «безотносительно плохая».

⁴ Статья Зайцева о Данте — «Судьба» (Возрождение. 1965. Октябрь. № 166. С. 7—11).

⁵ Ледницкий Вацлав Александрович (1891—1967) — польский литературовед-пушкинист.

⁶ Поэт Дмитрий Кленовский (Дмитрий Иосифович Крачковский; 1893—1976).

⁷ А. А. Сионский.

⁸ Леонид Федорович Зуров (1902—1971) — писатель, друг Буниных, вместе с ними живший в Грассе и в Париже.

32

25 ноября 1965.

Париж.

Дорогая Людмила Николаевна, давно не писал Вам и чувствую себя в долгу пред Вами — за новый том Тургенева, который получил уже довольно давно.¹

Большое спасибо за память и внимание.

А книга открывается «Первой любовью». Впервые прочел я ее 74 года тому назад, мне было одиннадцать лет. Кончив, выскочил в парк и, как полоумный, бродил и кружил по нему с полчаса. Сколько раз с тех пор ее перечитывал, не могу с точностью сказать. Но знаю, что тогда сам был влюблен в эту Зинаиду.

Сейчас мне уже влюбиться поздно, я только с нежностью поглядываю на эти страницы и позавидовал Анненкову, которому они посвящены.²

Но посмотрел отзывы тогдашних критиков. Писарев сказал, что ничего не понял,³ а Добролюбов, что Зинаида есть смесь Печорина с Ноздревым.⁴ Тут я поставил на полях: «Болван». И — «перешел к очередным делам».

У Блока прочел замечательную статью об Аполлоне Григорьеве⁵ и страшную дневниковую запись о жене, Л. Д. Блок. («Люба на земле — страшное, посланное, чтобы мучить и уничтожать ценности земные»)⁶ С этой (и «при» этой) женщине прошла почти вся краткая, но все же его жизнь! Вообще он был, думаю, очень несчастен, несмотря на славу и восторги барышень — да и не одних барышень.

* женой

Вы вот не получили моего «Далекого», оно начинается с Блока. Некоторые не одобряют именно эту статью, но я по-другому не могу чувствовать и никогда не полюблю «Двенадцать». Так и умру, не полюбив. А о самом Блоке осталось хорошее воспоминание, и мне его очень жаль, жалею жалостью не обидной и не сверху вниз, а братски. Мятущаяся душа, как и у А. Григорьева. (Вот отец Блока.⁷ был, кажется, неопрятный и неск(олько) полоумный человек). Наследственность по этой линии плохая.

Хорошо, что Иван Алексеич не слышит уже отзыва Блока: «Маленькие писатели Лазаревский,⁸ Куприн, Бунин, *Кондурушкин*».⁹ Чтобы до Кондурушкина этого додуматься... — слышали Вы такую фамилию? Я-то слышал, но сравнение действительно нелепое, как к Бунину ни относишься.

А в общем, все мои современники умерли, и все эти Лазаревские и Кондурушкины, действительно «маленькие» писатели, и большие, как Блок и Бунин (Блока он терпеть не мог).

Поздравляю Вас с новым лауреатом.¹⁰ И шведскую Академию поздравляю. Премудрые старики. А как здоровье Ахматовой?¹¹ Здесь ходят слухи тревожные.

Вам ручку целую, Мануйлову привет. Как здоровье Алексеева?

Всего доброго, дай Бог здоровья.

Ваш Бор. Зайцев

Р. С. Моя дочь (у которой сейчас живу) с мужем собираются летом в Ваши края.¹² Доберется, конечно, и до Вас, если Вы в это время не закатитесь куда-нибудь в Карловы Вары или в Крым.

¹ Очередной том Полн. собр. соч. и писем Тургенева (Сочинения. Т. 11. 1965).

² Павел Васильевич Анненков (1813—1887) — литературный критик, мемуарист, друг Тургенева.

³ В статье «Писемский, Тургенев, Гончаров» Д. И. Писарев заявил, что не понимает характера героини (см.: *Писарев Д. И. Сочинения*: В 4 т. Л., 1955. Т. 1. С. 266).

⁴ В статье Н. А. Добролюбова «Луч света в темном царстве» говорится, что Зинаида «нечто среднее между Печоринным и Ноздревым в юбке» (*Добролюбов Н. А. Полн. собр. соч.* Т. 2. М.; Л., 1934. С. 575).

⁵ Статью А. А. Блока «Что надо запомнить об Аполлоне Григорьеве» (1918) см.: *Блок А. Собр. соч.*: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 26—28.

⁶ Блок А. Записные книжки. 1901—1920. М., 1965: С. 166. Запись от 18 февраля 1910 года (окончание, не приведенное Зайцевым: «Но—1898—1902 (годы) сделали то, что я не могу с ней расстаться и люблю ее»).

⁷ Отец поэта Александр Львович Блок (1852—1909) — юрист и философ.

⁸ Борис Александрович Лазаревский (1871—1936) — писатель. После 1920 года эмигрировал из России.

⁹ Степан Семенович Кондурушкин (1874—1919) — прозаик, журналист.

¹⁰ В 1965 году Михаилу Александровичу Шолохову была присуждена Нобелевская премия.

¹¹ Анне Андреевне Ахматовой посвящены две статьи Зайцева, напечатанные в парижской газете «Русская мысль» (1964. 7 января и 13 июня). Вторая из них перепечатана в журнале «Русская литература» (1989. № 1. С. 205—206).

¹² Наталия Борисовна и Андрей Владимирович Соллогубы летом 1966 года приезжали в СССР, побывали в Ленинграде, и наша встреча состоялась.

Дорогая Людмила Николаевна, рад был получить от Вас весточку и привет. Спасибо. Как странно, больше получаю из России, чем от здешних. Вот и Афонин вспомнил, дай Бог ему здоровья, и из Смоленска я получил, и канадское радио сообщает, что из России растет число запросов о писаниях моих и жизни — радио это (русск(ое) отд(еление)) «на днях» — тоже к 85-летию — запускает большое интер-

вью с проф(ессором) русск(ой) л(итературы) в Монреале обо мне и передает отрывок мой «Рим» из торонтского «Современника».

Не подумайте, что распускаю павлиний хвост, какой бы я ни был, но ни на павлина, ни на Игоря Северянина не похож.¹ А так, просто трогает Россия. («Россия, Россия, Россия, Мессия грядущего дня» — А. Белый). (...)

Да, том писем Тургенева получил, благодарю. Почему получилась такая картина, что у меня «Сочинения» только с 5-го тома, а письма с 1-го?

Насчет «Первой любви» я написал нечто,² когда появится, пришлю Вам. Очень люблю этот рассказ. «Замечательные» отзывы Писарева и Добролюбова. Но и «наши» здесь отличились. По-французски вышел в Париже телефильм «П(ервая) л(юбовь)». *Русский* обозреватель нашел, что Зинаида получается «садисткой»! Я не видал фильма, но как раз вчера дама литературная мне говорила, что играет франц(узская) артистка оч(ень) хорошо, никакого садизма нет... Я думаю! (Зинаида колет булавкой Лушина — «садизм»! и т. п. глупости). Повезло Зинаиде. То Печорин + Ноздрев, то еще хуже. Как были болваны сто лет назад, так и остались до наших дней.

Сейчас я один, дочь с мужем уехала в Лондон и Кембридж на неделю. (...)

Ну, вот-с, всего доброго. Когда же Вы к нам соберетесь? Поторавливайтесь, мне недолго осталось жить, а хотелось бы повидаться на этом свете.

С лучшими чувствами

Бор. Зайцев. (...)

¹ Зайцев намекает, вероятно, на слова Игоря Северянина: «Я — гений Игорь Северянин».

² Статья «Книги, книги» (О «Первой любви» Тургенева, об «Истории русской литературы» Е. Ло Гатто и о Краткой литературной энциклопедии) была напечатана в «Русской мысли» (1966. 24 февраля).

34

8 марта 1966.

Дорогая Людмила Николаевна, большое спасибо за IV-й т(ом) Тургенева. «Записки охотника» — с этой кн(игой) жизнь прошла, с детских лет до старости. И какое все родное. Ведь родился я в Орле, а детство прошло в том Жиздринском уезде (Калуж(ской) губ(ернии)), с которого начинается «Хорь и Калиныч». Но вот разницу между калужским мужиком и орловским не помню — но «он» вообще гораздо больше и лучше знал народ, чем я. (Хотя я тоже был охотником в молодости, и теперь с ужасом вспоминаю об этом. Подумайте, десяти лет отроду застрелил на облаве огромнейшую лосиху и в первый (и последний) раз испытал острое ощущение славы, как будто совершил подвиг, а не преступление пред мирным зверем). Мужики загонщики качали меня! Подумайте, какое идиотство. Впрочем, при приближении конца прожитая жизнь кажется вообще почти сплошным грехом.

Вст профессор из Монреальск(ого) Ун(иверсите)та, передававший по ихнему радио в Россию обо мне по поводу 85-летия, сказал директору радио, что писание мое напоминает ему чем-то Алешу Карамазова... Какой уж там Алеша! Это он по доброте души и незнанию. (А кстати, но из другой оперы: в примечаниях к «Хорю...» сказано, что «замашки» — это ткань из конопли. «Замашки» — разновидность конопли, это наверно знаю, с детства. Если не ошибаюсь, какие-то стебли ее, не дающие цветения, т(ак) ск(азать), бесплодные (или бесполые?). Тут не ручаюсь, но не материя. — Ну, это мелочь). А вообще изданию — дай Бог всякому. Очень ценны отзывы критики тогдашней, тексты и программы не вышедших окончательно очерков — удивителен рассказ «Безумная», но хорошо, что Т(ургенев) не вставил его в «З(аписки) о(хотника)». (...)

Как Вы сами живы? Хорошо ли Вам? Или не очень? — Мы теперь соседи с Зуровым, он остался в части прежней бунинской квартиры — он у нас нередко бывает. Завтракал недавно Зильберштейн. Хорошее впечатление — энтузиаст своих архивов. Кажется, улов его здесь большой. Придется товарный вагон заказывать

Будьте здоровы, дорогая Людмила Николаевна, всяких Вам благ.

Ваш Бор. Зайцев

35

5 окт(ября) 1966.

Дорогая Людмила Николаевна, большое спасибо за письмо. Насчет Пузина:¹ когда я был ребенком, мы жили в 60 верстах от Оптиной (80-е гг. 19-го века), иногда ездили в Калугу на лошадях с ночевкой в Козельске (2 версты от Оптиной)). Но в монастырь никогда не заезжали. И родители, и я сам очень были далеки тогда от религии. Думаю, если бы и заезжали, толку от этого никакого не было бы.

Но нянька, помню, рассказывала мне много о старце Амвросии, старце знаменитом, вошедшем несомненно в «Братьев Карамазовых»² — Достоевский с Вл. Соловьевым были в Оптиной в 1878 г. «Старец Зосима» жил от нас в 60 верстах! Но у нас в доме были тогда Писарев, Бокль — правда, и Тургенев с Толстым. Достоевский явился гораздо, гораздо позже.

Так что, к сожалению, об Оптиной личных впечатлений никаких не могу сообщить г. Пузину, но если передадите ему мой привет, буду признателен.

Как хорошо, что были опять в Спасском-Лутовинове. Радостно, что есть в России такое поклонение классикам нашим — действительно ведь они некий наш «паспорт». «Кто вы такие?» — «А вот соотечественники Толстого, Достоевского, Тургенева...»

На днях кончил я некую «Повесть о Вере»³ — это не «беллетристика». А мне попала пачка писем Веры Буниной к моей Вере — они были подругами с юношеских лет. Письма с 1925 по 1958. Это и дало материал. Очень меня расшевелило. Получилось мемуарно, с выдержками из писем. Облик Веры Б(униной) очень выступает. Все это глубже и ярче ее книги об Иване.⁴ А для меня много и волнующего — ведь и жизнь моей Веры невидимо, но ощутимо тут, да и моя собственная, да и вообще литературная жизнь того времени за рубежом.

Выйдет в печати это здесь не так скоро — к Новому году. Мы Вам пришлем текст. (Моя Вера когда-то, в прошлом веке, учила Веру Б(унину) французскому языку. Подумать! Многому ли могла научить, вопрос другой...).

Наташенька просит передать Вам искренний привет — от себя и Андрея. Она живет здесь жизнью деятельной. Кроме семьи и близких, развозит старушек больных по госпиталям и из госпиталей, а так как знакомых у ней уйма, то и дела немало. (Кому только не лень, все к ней...)

Растет юное поколение — два внука. Хорошие мальчики (студенты уже). Как не похоже на мою молодость с Калугой, скучнейшей гимназией, Москвой, казавшейся некоей блистательной планетой, из другого мира (расстояние max(imum) 200 верст). — А эти побывали уже в Сирии, Палестине, Греции... Нынче летом оба были в Италии, один в Риме, другой в Римини (конечно, привез фотогр(афию) гробницы Данте в Равенне). Старшему, Мише, 21 год. Он один из заправил «Центра Достоевского» при крупнейшем русск(ом) кн(ижном) маг(азине) «Éditeur réunis»⁵ — там читают лекции, общается молодежь международная и междуконфессияльная — православные, католики, протестанты, никакие. Издают сту-

денч(еский) журнал (на гектографе) trimestriel⁶ — «Встреча». Слава Богу, они в хорошем кругу молодежи — есть здесь и нигилистические, распущенные круги, беспардонные — «мимо, читатель, мимо...» Но наши юноши и барышни другого засола.

Зовут завтракать. Целую ручку, ставлю точку.

Всегда Ваш, с лучшими чувствами

Бор. Зайцев

¹ Николай Павлович Пузин (род. 1911) — литературовед и музеевед, научный сотрудник музея Л. Н. Толстого «Ясная Поляна».

² Старец Амвросий — прототип старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского.

³ «Повесть о Вере» Зайцева первоначально опубликована в газете «Русская мысль» (1967. 14, 17, 19, 21 января).

⁴ Бунина В. Н. Жизнь Бунина. 1870—1906. Париж, 1958.

⁵ «Объединенный издатель» (франц.).

⁶ Трехмесячный (франц.).

36

17 ноября 1966.

Дорогая Людмила Николаевна, как раз нынче собирался писать Вам — и вот Ваше письмо! «Повесть о Вере» непременно пришлю, прислал бы, даже если бы Вы не упомянули об этом. Но она появится только в декабре, несколько подвалов в газете, вероятно, 3—4 (а может, меньше, если станут печатать большими кусками прямо в полстраницы).¹ Издание расширяется, я называю его теперь уже «Times» для бедных — посмотрим, как это выйдет.

Пока что прилагаю нечто мое о Бунине же, только что вышедшее.² Я вообще сейчас очень влез в былое: и из-за писем его (Бунина) Веры к моей, и получил из архива Зурова чуть не 80 писем моей Веры к бунинской. Очень волнующее. Конечно, много личного, не для печати, но делаю выдержки, стараюсь брать такое, что дает и Ивана, и нашу эмигрантскую жизнь того времени — литературную жизнь. Политики там никакой нет. Обе Веры как живые, обе любили друг друга чуть не с детства, обе — Москва, обе совсем разные. Моя запускала иной раз такие словечки, что впору Ивану (она его, кстати, очень любила, а иногда и ругала, он ее тоже: «сумасшедшая стерва», «старуха Изергиль» — она тогда была еще совсем молодой). Моя Вера была более артистичной по натуре, его Вера — философичней и основательней. Но всегда боялась, что ее сочтут синим чулком. Иногда (в молодости) непрочь была слыть гетерой, но гетерского в ней ничего не было.

А теперь все это прошлое... На кладбище St. Genèviève des Bois под Парижем все трое они лежат недалеко друг от друга, скоро и я к ним присоединюсь, в Вериной могиле есть и для меня место. Там же Мережковские, Шмелев с женой, Тэффи и более молодые из нашей братии, к(ото)рых Вы не знаете.

Ваше письмо о сессии в Орле очень было интересно. Как хорошо, что многие в России любят русскую культуру и литературу. Очень жалею, что никогда не увижу ни Спасского-Лутовинова, ни Ясной Поляны.

Целую Вашу ручку, шлю лучшие пожелания.

Всегда Ваш Бор. Зайцев

От Наташеньки — привет.

Р. С. «Повесть о Вере» думаю послать в 2—3 письмах. «Там посмотрим», как говорила моя покойная мать. — Не думайте, что это «беллетристика» (противное слово, но приходится им пользоваться) — это большие выдержки из писем Веры Буниной с 1925 по 1958 г. с моими комментариями в тексте же, иногда довольно длинными.

¹ Эти вырезки из «Русской мысли» я получила полностью.

² Статья Зайцева о Бунине — «Тринадцать лет» (Русская мысль. 1966. 10 ноября. № 2541. С. 2—3).

37

30 дек(абря) 1966.

С Новым годом, дорогая Людмила Николаевна, дай Бог благополучия и здравия. И сил, сил! Много работаете, наверно? Отец мой покойный говорил: «Труд — проклятие человека». Я во многом с этим согласен (обломовская порода наша), а все-таки и безделье беда. Ну, Вы работаете в интересном мире, а вот корпеть в какой-нибудь канцелярии...

Очень признателен за XI т(ома) писем и сочинений Т(ургенева). — Весьма сожалею, что первых двух томов у меня нет. Знаю, какие усилия делали Вы, чтобы их найти — это всегдашняя история с первыми томами: они исчезают.

У меня есть 70 томов «Современных записок» — это был лучший журнал эмиграции. И тоже 1-го т(ома) не хватало, но приятель нашел его где-то и подарил. А приятель был иудей (милейший человек), вот немцы его на всякий случай и угробили в газовой камере, равно и веселую его жену Эрну, скульпторшу.¹ (Мой бюст ее работы купил музей Фаэнци, в Италии). За что погибли? Только за еврейство свое. — Комментарий-статейку Дубовикова к названным Вами рассказам прочел. Что сказать? Уважаю познания, читал с интересом. А указательный палец расхоложивает. Все надо подогнать под схему...² — знаю, что иначе не напечатают, все-таки грустно. Конечно, за последнее время «прогресс» есть, я недавно просмотрел новую кн(игу) о театре — даже удивился: Москва, а написано, будто в Париже. Ничего особенного, ни к кому враждебности, просто о театре. И как это оживляет! Не Бог весть какой автор, но спасибо ему, что ничему общеизвестному и надоевшему безмерно не учит.

«Повесть о Вере» скоро выйдет, в январе. Я Вам пришлю. От «Литер(атурного) насл(едства)» Дубовиков предложил мне дать что-нибудь о Бунине. Я ответил, что нового ничего о нем не пишу, а вообще есть у меня о нем и в «Москве», и в «Далеком», и в фельетоне, что Вам послал, и в «Повести» этой будет... Но уверен, что ничего из этого не выйдет.³

Медленно все идет. Я до больших перемен не доживу, но они будут, Вы многое увидите такое, что сейчас невозможно.

А я чем больше живу за границей, тем более становлюсь русским. Читаю по-французски свободно, а говорю преме́рзко и никакого желания говорить нет. И знакомых у меня французов нет. А Париж очень хорош. В этом году к Рождеству разукрасился и совсем необычайно — вечером целые гирлянды световые на улицах, витрины тоже сияют. Никогда раньше такого шика не бывало.

Альбом Тургеневский⁴ получил, спасибо, много интересного.

Наташенька сейчас в Швейцарии с Андреем, на неделю. Миша — старший внук — тоже в Швейцарии, но с молодежью. Младший (...) тут.

Хорошая молодежь. Разные их приятели и приятельницы. Недавно устроили в Русск(ой) консерватории вечер, посвященный поэтам Серебряного века: Блок, Белый, Есенин, Ахматова. Меня запрягли. Я им читал кое-что об этих поэтах,

кое-какие лич(ые) воспоминания и «по существу» — бегло, конечно. А они читали стихи. Мое впечатление, что *Есенин* им ближе других (но не мне. Они выбрали поэтов и они просили читать о них).

Я в этой Консерватории много раз выступал и читал. Но никогда не было столько молодежи. Обычно лысины и седоватые дамы, а тут «племя молодое, незнакомое».

Народу было много. Но рекорд — вечер памяти Ахматовой, наш Союз писателей (коего я председатель) устраивал. Зал «ломился от публики». Лучшие наши силы (мало их осталось!) выступали.⁵ Все записано на магнитофоне и передавалось на «Восток»: иногда доходит, некоторые слушают.

Вот и конец. Целую ручку.

Ваш Бор. Зайцев

¹ Знакомые Зайцева — супруги Вольфсон.

² Алексей Николаевич Дубовиков (ум. 1984) — литературовед, сотрудник редакции «Литературного наследства». Зайцев имеет в виду его вступительную статью к повестям Тургенева в т. 5 Полного собрания сочинений и писем.

³ В «Литературном наследстве» воспоминания Зайцева о Бунине не появились.

⁴ Альбом: Иван Сергеевич Тургенев в портретах, иллюстрациях, документах / Составители Л. И. Кузьмина, Г. В. Степанова. Под общей редакцией Г. А. Бялого. М.; Л., 1966.

⁵ Отрывок от слов: «Народу было много...» и кончая словами: «...их осталось» напечатан в журнале «Русская литература» (1989. № 1. С. 206).

38

(18 января 1967.)

Дорогая Людмила Николаевна, посылаю Вам первую половину «Повести о Вере». Будьте добры, сообщите, получили ли. Мне бы очень хотелось, чтоб дошло. Но если нет, буду вновь пробовать.

Всего наилучшего!

Всегда Ваш
Бор. Зайцев

18.I.67.

39

4 фев(аля) 1967. Суббота.

Дорогая Людмила Николаевна, вчера — Ваше письмо. Очень рад, что «Повесть о Вере» дошла, посылаю окончание. Знал, что Вы с Верой Буниной встречались и не ошибся: Вам интересны ее строки и о ней читать.

Спасибо большое за Ваше дружелюбное и сочувственное письмо. Как жаль, что Вы мою Веру не знали! Это была полная противоположность по характеру и темпераменту Вере Буниной, но такая же неискоренимо русская, как и та Вера (да и я такой же: чем больше живу во Франции, тем больше «русее»). (...)

Моя Вера была очень пламенной натурой, не такой «шляпой», как я. Вы пишете о ее письмах — они сохранились в архиве Зурова, и он дал их мне для прочтения. Письма к Вере Буниной. Для меня это очень пронзительно. Стиль летящий, стремительный, фразы мчатся, перебивая друг друга, полно любви к подруге и тоже тоски по родным в Москве, по погибшему юноше — сыну.¹ В выражениях не стеснялась — в этом общее с Иваном, которого она любила, называла «Ваня», «братик». Читал ее письма, местами плакал, местами смеялся. Как она о Маяковском отозвалась! Повторить нельзя, но Иван очень бы одобрил.

Много там и о том, что могло быть интересным только для них обеих, а есть тоже много о жизни литератури(ой) эмиграции того времени. Можно бы составить блюдо, выдержки с сопровождением моим, но пока это дело неясное. Письма принадлежат Зурову, его архиву, ослаблять собрание это, печатая из него часть под моим флагом, — неудобно. С другой стороны (но это строго между нами), мы с Наташей и опасаемся, как бы это все просто не пропало у него — ни в Россию, ни в Америку он отдавать не хочет, а все мы под Богом ходим, ему за шестьдесят перевалило, и порядочно. Я с ним знаком 40 лет, а он уже тогда был здоровенный... (Иван и моя Вера сказали бы: *кобель*, я почтительно присоединяюсь к мнению их).

Как бы то ни было, я или копию, или фотоснимок оставлю¹ у себя, на Наташино попечение, мне ведь еще побольше, чем ему, — в воскресенье 86.

Двенадцатый том писем Тургенева получил, сердечно благодарю. Нашел там мною посланный пригласит(ельный) билет с подписью Тургенева. А статьи Вашей о «Старых портретах»² пока не получил, как получу, напишу Вам тотчас. Кн(ига) Павловского тоже еще не дошла.³ Рождественского стихи очень хороши. Я это имя знаю, но ничего толком его не читал. И не думал, что ему за семьдесят!⁴

А мне пишут из России *очень* многие писатели и литературоведы: одному 29 лет, другому 22. Двадцатидевятилетний называется Лихонос, живет сейчас в Краснодаре, а родом Бог весть откуда — из Новосибирска. Прислал книжку небольших рассказов — очень живо и мило, общечеловеческое, простодушное, никаких фокусов и штук, но молодые любовные дела тема вечная, сколько об этом написано, а вот все свежо. Не знаю, что из него выйдет дальше, но пока очень симпатично.⁵

Вообще, я за «молодой Россией» очень стараюсь следить и меня многое радует. Скоро помрешь, конечно, многого не увидишь, все-таки хорошо. Я надеюсь. Я в Россию верю.⁶ Выберется на вольный путь. Всей душой желаю Вам сил и бодрости, Вы многое увидите.

Дружески Ваш Бор. Зайцев. {...}

6 февр(аля). Понедельник.

Не успел еще отправить письмо, получил и статью Вашу, и книгу Павловского. Статью только что прочитал с интересом живейшим. «Старые портреты», конечно, знаю, но давно читал, теперь после Вас, вновь перечитаю. Но за Вами не утонишься, конечно. Сколько познаний! Повторяю: очень понравилось. — Никогда не мог понять в Т(ургеневе) этой черты — советоваться с близкими до напечатания. Какая робость! Скромность внутренняя, что ли? А ведь вторую половину «Двор(янского) гнезда» приятели ему подпортили — биография Лаврецкого слишком длинна, до его дедов и прадедов мне никакого дела нет. Его Анненков (если не ошибаюсь) запугал. Но Тургенев привык подчиняться! Одна Виардо чего стоит. (Царство ей небесное, думаю, была стерва).

¹ Алексей Смирнов — пасынок Зайцева — был расстрелян большевиками в Москве в 1919 году вместе с другими молодыми офицерами (См.: *Зайцев Борис*. Золотой узор: Роман. Повести. М., 1991. С. 312).

² Я посылала Зайцеву оттиск своей статьи о «Старых портретах» Тургенева, напечатанной в сборнике «Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры: К 70-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР П. Н. Беркова» (М.; Л., 1966. С. 373—379).

³ Очевидно, речь идет о книге: *Павловский А. И.* Анна Ахматова: Очерк творчества. Л., 1966.

⁴ Имеется в виду Всеволод Александрович Рождественский. Отрывок от слов: «Рождественского стихи...» и кончая словами: «...за семьдесят!» напечатан в журнале «Русская литература» (1989. № 1. С. 206).

⁵ Виктор Иванович Лихонос (род. 1936) — автор рассказов и повестей, где реалистическая манера письма сочетается с лиризмом интонаций. Письмо Зайцева к нему от 7 февраля 1967 года опубликовано: Книжное обозрение. 1988. 7 октября. № 40.

⁶ Отрывок от слов: «Вообще за „Молодой Россией“...» и кончая словами: «Я в Россию верю» опубликован в журнале «Русская литература» (1989. № 1. С. 206).

40

25.III.67.

День св(ятого) Григория Двоеслова, папы римск(ого). (А что значит «Двоеслов» — не знаю).¹

Дорогая Людмила Николаевна, все Ваши дары книжные и фотографические получил, сердечно благодарю. Вижу, по отзывам тогдашним, как несчастна была эта «Новь»... и ничего не поделаешь, трудней всего и мне было писать *именно* о ней (и написал-то всего неск(олько) строк). Неудача, ничего не скажешь другого.

Наташа тоже благодарит за ее книгу — отличное издание!

С грустью смотрю на недостающие (воображаемо) I и II т. т. «Сочинений» — знаю, что Вы делали героические усилия, чтобы их достать — значит, судьба. Это всегдашняя история: I том исчезает раньше всех. Но на днях мне все же достали из Канады 1-ю кн(игу) «Современника» (небольшой, но очень литературный — и *только* литер(атурный) журнал, издающийся в Торонто). Понимаю, конечно, какова разница между русским классиком и скромным журнальчиком торонтским...

Насчет Бунина: новых воспоминаний о нем я не собираюсь писать, а если бы и написал, то, конечно, сначала напечатал бы здесь. (...) Настанет, конечно, время, когда все эти анафемские барьеры рухнут, но я *не* доживу. (Многое уже сейчас рухнуло: на днях барышня, работавшая по части радио, рассказала мне весело, что в 54 г(оду) *собственными ушами* слышала раз из России, где меня называли «белобандитом»). Теперь что-то не слышно. Но все-таки (...) «полудикий» зверь, осторожность...

Как-никак, этот полудикий пошлет Бабореке² или Дубовикову фотографии (Бунин, Алданов³ и я на балу писателей в тридцатых годах), отдельную фот(ографию) Бунина 27 года и фото(графию) его кабинета на rue Offenbach, где Вы у них были — мы живем теперь в двух шагах от них, но по другую сторону Avenue Mozart. Ну, у нас Hotel Particulier, особняк по-нашему, не литераторское эмигрантское пристанище — это служебная квартира Андрея. Мы с покойной моей Верой всю жизнь за границей жили очень бедно (...). Вот Вера переехала из дырочки в Palazzo Corsini и скончалась тут. За мной очередь, теперь недалекая.

Дружески приветствую Вас, от Наташи и Андрея привет.

Всегда Ваш

Бор. Зайцев

P. S. В Америке выходит моя кн(ига) «Река времен»⁴ — названо по одному из рассказов, последнему моему. Нечто вроде антологии моего писания — «зрелой полосы». Но это еще не завтра произойдет. Если доживу — осенью, а м(ожет) б(ыть) — к Рождеству.

¹ Св. Григорий I Великий (род. ок. 540) — папа римский с 590 года, был знаменит как писатель и красноречивый оратор, в России именовался Двоесловом или Беседовником.

² Александр Кузьмич Бабореко (род. 1913) — литературовед, автор книги «И. А. Бунин. Материалы для биографии с 1870 по 1917» (М., 1967), один из участников Бунинских томов «Литературного наследства».

³ Марк Александрович Алданов (настоящая фамилия Ландау; 1886—1957) — писатель, автор исторических романов.

⁴ Книга «Река времен» вышла в Нью-Йорке в 1968 году.

41

29 апр(еля) 1967.

Дорогая Людмила Николаевна, сердечно благодарю Вас за Тургенева — «Новь» чуть ли не самое несчастное его произведение, но иметь его у себя радостно: во всяком случае и сама «Новь», и отзывы о ней, все с таким вниманием и любовью воспроизведенное — это кусок навсегда ушедшей литературной России, культуры ее.

Второй том Сочинений у меня появился, браво! А вот *первого* все еще не хватает. Знаю, что делали Вы героические усилия (вплоть до Оренбурга!) — ну, может, набегит откуда-нибудь. (...)

Посылаю Вам № газеты (вернее, лист из нее), посвященный Алданову.¹ Его в России не знают, но узнают со временем. Спешить некуда. Он уже умер, и мы скоро помрем (говорю *не* о Вас), а книги просочатся, они упорные, от них не отделаешься.

Вы увидите, что и я и Газданов² говорили по-разному одно и то же: был Алданов скептиком и пессимистом и «все прах и суета», а вот в натуре его сидело и нечто противоположное, что делало его добрым и благородным человеком. Это бывает. И «доктор» Чехов считал себя материалистом, а чувствовал и действовал как идеалист и даже как христианин. Не знаю, читали ли Вы моего «Чехова»³ (наверно — нет), там все это обстоятельно рассказано.

Издаю дружелюбно приветствую Вас и желаю всего доброго.

Всегда Ваш
Бор. Зайцев

¹ Статья Зайцева о Марке Алданове была напечатана в «Русской мысли» (1964. 7 апреля. № 2135), я ее получила.

² Газданов Гайто (Георгий Иванович; 1903—1971) — писатель. Наиболее известное его произведение — «Вечер у Клэр» (1930).

³ Чехов: Литературная биография. Нью-Йорк, 1954.

42

25 июня 1967.

Дорогая Людмила Николаевна, очевидно, мое письмо пропало в дороге, я *давно*, сразу же ответил Вам — искренно поблагодарил и за 1-й т(ом) Тургенева, и за путеводитель Пузина,¹ и за отчет о конференции. Из-за неаккуратности почты — вновь низко кланяюсь.

Тургенев теперь у меня весь. И, пожалуй, дело с изданием идет у Вас к концу? Дай Бог закончить благополучно.

Мы в Париже — я-то никуда и вообще не поеду, а Наташа с Андреем пока тоже здесь. В сентябре собирались в Грецию, да теперь из-за событий тамошних решили, кажется, дернуть в Сицилию. Мне никуда не хочется. У нас огромный, тихий дом, много зелени, проулочек — все особняки. По ту сторону Av(enue) Mozart жили Бунины, немного дальше Мережковские, в этом же arrondissement² Куприн (в двух шагах от нас), Алданов, Ремизов, Шмелев. Все старшее поколение литературное. И все умерли. Я один остался. С Верой мы жили дальше, в Boulogne³/_s,³ это пригород Парижа, но в этой же области. Там у нас была крошечная квартирка,

а этот «immeuble»,⁴ как французы говорят, Андрей получил как служебную квартиру, он занимает теперь большое положение в банке английском.

Будьте здоровы, дорогая Людмила Николаевна, хорошо бы встретиться, приезжайте в Париж, тут немало бывает теперь писателей и интеллигентов с Родины. (Переписка моя с Россией все растет, получаю книги, больше молодых авторов. Есть оч(ень) милые и интересные).

Всего доброго!

Ваш

Бор. Зайцев

Р. С. Наташа и Андрей кланяются. У внуков все это время была «страда деревенская», бесконечн(ые) экзамены. Миша кончил Ун(иверситет). Пека держал конкурси(ые) экза(мены) в несколько Высш(их) уч(ебных) заведений (инженерных — два года подготовки были!), результата еще не знает. Уровень тут очень высокий и переполнение большое.

¹ Путеводитель по музею-усадьбе Л. Н. Толстого «Ясная Поляна» (автор — Н. П. Пузин).

² Округ (франц.).

³ Булонь на Сене (франц.).

⁴ Недвижимость (франц.).

43

24 окт(ября) 1967.

Дорогая Людмила Николаевна, большое спасибо за Тургенева — получил 2-ую часть XII-го т(ома) (письма). Понемногу выстраивается длинный ряд томов в светлых обложках (один 1-й — но и редкостный! — в темной).

Была у нас Екатерина Митрофановна,¹ с приветами от Вас. Очень милое впечатление. Для меня и особая черта: напомнила давние времена, детские и юношеские — двоюродную сестру Верочку-Собачку (попавшую и в писание мое, под слегка измененным именем).² Да, Россия в очень многом все Россией и остается.

Сейчас здесь выставка русск(ого) искусства, начиная со скифов. Я еще не был, говорят, замечательно. (Но Рублева нет!).

Утром проводили нынче Наташеньку в Ниццу, на неделю — торжества по случаю открытия нового помещения Barclay's Bank'a. Андрей завтра улетает на авионе, а Наташу повез Миша на машине. Будет она (не машина, а Наташа) завтракать с женой английского посла — я посоветовал ей утереть нос (фигурально, конечно) «дочери Альбиона». Париж всегда утирает нос Лондону. Посмотрим.

Юношество наше домашнее погружено в науки, наиболее праздную жизнь ведет престарелый автор этих строк. Да, свое отзвонил. А все же в Вашингтоне выходит книга «Река времен»,³ рассказы. Это уже вроде небольшой антологии: зрелая часть до революционного времени, революция, эмиграция — кончается как раз «Рекой времен», последним рассказом жизни моей.

Будьте здоровы, дорогая Людмила Николаевна, собирайтесь к нам. Давно были Вы в Париже! Теперь в бунинской кв(артире) один Зуров (ему оставили две комнаты). А вообще мы живем в Пасси, на кладбище старой литер(атурной) эмиграции.

Привет.

Ваш Бор. Зайцев

¹ Екатерина Митрофановна Хмелевская (1909—1986) — литературовед, научный сотрудник Тургеневской группы Пушкинского Дома.

² Прототипом Сони-Собачки в романе «Тишина» (1948) была двоюродная сестра писателя Вера Николаевна Зайцева.

³ Ошибка: «Река времен» вышла в 1968 году в Нью-Йорке.

44

4 ноября 1967.

Дорогая Людмила Николаевна, книги Тургенева все получил, теперь у меня полное собрание сочинений, осталось еще некоторое количество невышедших пока писем. «Клару Милич» всегда любил и сейчас все Ваши примечания прочел со вниманием и интересом (да и к другим Тургеневским писаниям). Как Вы добрались до пророка Осии? Вот этого я не знал («Смерть, где твое жало?..»). Слова-то знаменитые знал, но думал, что впервые их произнес Апостол Павел («Послание к Коринфянам»), оказывается, ветхозаветный пророк раньше его додумался. А Иоанн Златоуст громыхнул гораздо позже.¹

Замечательный памятник вы воздвигаете Тургеневу — дай Бог вам всем здоровья. А Достоевскому? Пора, пора! Над «Бесами» попыхтите, но ничего. (Я не большой любитель этих «Бесов» — «Карамазовых» и «Идиота» предпочитаю). Но все же это, как и «Преступление и наказание» (название неудачнейшее) — вершины. Вы тоже будете работать над текстами Достоевского? В молодости я видал его сына² в Литературном кружке в Москве, за игорным столом, рядом с сыном Толстого. Картина! Оба похожи на отцов очень, режутся в азартную игру (но и папаша этим занимались в свое время). А с Достоевской, женой сына,³ я здесь в Париже встречался. Теперь она уже умерла, да и тогда была старенькой.

Кажется мне, что одно мое письмо к Вам не дошло, это посылаю по служебному Вашему адресу, вернее дело будет.

Еще раз большое спасибо за внимание и дай Бог сил и здоровья.

Всегда Ваш, дружественно, Бор. Зайцев.

¹ Имеются в виду мои примечания к «Кларе Милич» в томе XIII сочинений Тургенева.

² С Федором Федоровичем Достоевским (1871—1921) Зайцев мог встречаться в Москве до своего отъезда за границу (в 1922 году).

³ Екатерина Петровна Достоевская (урожд. Цугаловская; род. 1875) — вторая жена Ф. Ф. Достоевского, после смерти мужа эмигрировала за границу.

45

31 дек(абр) 1967.

1 янв(аря) 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, с Новым Годом, привет искренний и душевный. «Тургеневский сборник» III получил, сердечно благодарю за внимание и доброту.

Что писать книгу Вашу трудно — более чем понимаю.¹ Горький, Бунин... Горький-то уже совсем не подходит, что ему в Тургеневе могло быть близким? Не знаю. Бунин о нем (Тургеневе) сказал, помню — так мимоходом: — Да, хороший рассказчик. Но у этого хоть по пейзажной части есть общее. А по душевной почти ничего. Разве что в ранних его вещах есть какие-то звуки родственные. А уж «Темные аллеи»...²

Он их писал во время немцев, присылал мне из Грасса копии — чего там только не было! Для печати неподходящее своевременно выбросили.

Все-таки, что и осталось, тургеневскому духу чужое.

Что более странно, даже Чехов был прохладен к Тургеневу («...останется одна десятая часть» — где-то в письмах так сказано).

Но здесь, во Франции, ни Горького, ни Бунина не читают. Лучшее в Чехове тоже недостаточно — а театр его имеет огромный успех: это удивительно, и для меня лично очень радостно. Впрочем, и «Месяц в деревне» тоже хорошо идет.³ Вообще же «большая» литература явно кончается. Ее заменяет радио, синема, телевизия. Ничего не поделаешь. Машина всех нас задавит и уже полузадавила. В самой Франции остался один писатель — Мориак, да и тому за восемьдесят (но он моложе меня), и недалеко от меня живет. Ваши *молодые* писатели некоторые очень милы, с некот(орыми) я переписываюсь. Что из них дальше выйдет, неведомо, как неведомы и судьбы дальнейшие нашей Родины. Я никак на пророка не прицеливаюсь, но мне кажется, что у нас дело обернется лучше, только я ничего не увижу. Неудивительно, мне в нач(але) фев(аля) 87 лет. «Пожито, попито». Не так уж много и пил (Ваши «пьют» очень много! И все водку. Гораздо больше, чем здесь).

Сегодня у Наташи встреча Нового года, будет 25 человек, телефон действует непрерывно, все подробности дня обсуждаются (хозяйственно).

Кстати о военном. Здесь вышла книга «Диптих» проф(ессора) Иельского Унив(ерситета) (США) Ульянова,⁴ сборник статей по литературе и истории. В статье обо мне, весьма сочувственной, автор называет меня *Багратионом* русской лит(ера)туры). — Б(агратион) был известен арьергардными боями, прикрывавшими отступление глав(ных) сил (Шенграбен в «Войн(е) и Мире», Аустерлиц, бой с Массена, чтобы дать уйти Суворову после Чертова моста...)

Ульянов очень горестно смотрит на состояние теперешней худож(ественной) литер(атуры) — вообще, не только в России. Так вот он считает, что я прикрываю отступление главных сил! (Для России). Он сам понимает, что в этом сопоставлении с Багратионом есть комическое (гром пушек, бешеные атаки и такая «шляпа» как я), но настаивает, и статья кончается фразой: «Да здравствует наш Багратион!» Да, разные бывают мнения и оценки. Некогда в «Нов(ом) Времени» Суворина написал критик о моем «Дальнем крае»,⁵ что «только человек с лакейской душой может написать такую вещь». Теперь Багратион. А завтра еще что-нибудь выдумают.

Книга очень даровитая, острая, местами едкая и в общем печальная. Резко выделяется из обыденности литературной — это и есть талант. Постараюсь переслать ее Вам. Не знаю, пройдет ли. От молодых получаю письма из России (и очень это ценю), но мои книги стали еще хуже доходить. Надоел старик (Ульянов называет меня «старец» — тоже улыбнешься).

Еще раз всего доброго, привет Екат(ерине) Митр(офановне),⁶ похожей на мою кузину (покойную!) Верочку-Собачку, с которой прошло мое детство — я ее очень любил.

Ваш Бор. Зайцев.

¹ Я в это время начинала работу над книгой: «Тургенев и русская литература конца XIX—начала XX в.» (Л., 1979).

² Сборник Бунина «Темные аллеи», названный по первому рассказу, вышел в 1943 году в Нью-Йорке; второе более полное издание в 1946 году в Париже.

³ «Месяц в деревне» Тургенева ставится в театрах зарубежья до сих пор.

⁴ Ульянов Николай Иванович — литературовед.

⁵ Роман «Дальний край» (М., 1915).

⁶ Е. М. Хмелевская.

46

18 апр(еля) 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, извините, что долго не отвечал, не подтвердил получения. XIV-й том помечен мартом, XII-х у меня два (в один все письма, видимо, не поместились), а XIII-го и вовсе нет. М(ожет) б(ыть), и не вышел еще?

Так или иначе, благодаря Вам, получилась на кн(ижной) полке серьезная батарея дальнобойных орудий! Очень украшает мое жилище. Сердечно Вам признателен. «Турген(евский) сборн(ик)» тоже дошел. Иногда беру и просматриваю что-нибудь — хоть и знакомое, но так давно все было!

Чем больше живу за границей, тем больше читаю *русское*. В начале эмиграции (и в России еще), много читал франц(узских) авторов, а теперь одного Мориака, (...) читаю его только Block-Notes в «Figaro Litteraire». А своих классиков охотно. И советских молодых авторов. Кто в Париже бывает из них, заходят. С некоторыми незнакомыми в переписке. И все молодые! Впечатление хорошее.

7 июня Союз Писателей (...) устраивает в Русск(ой) Консерватории вечер памяти Тургенева.¹ Адамович (критик здешний), я, думаю, Гранжар (из Сорбонны, я его еще не приглашал, но он однажды уже выступал у нас, в 58 г(оду), тоже на Тургеневском вечере). Что-нибудь прочитают (дамы) из «Записок охотника».

С месяц назад отправил в Мюнхен корректуру книги своей «Река времен», изд(ательство) в Америке, а печатают у немцев — дешевле. — Это нечто хрестоматийное: дореволюционное, время революции, эмиграция. Избранные штуки (1916—1964). Названо по последнему рассказу — «Река времен», 1964. Напечатан был в «Нов(ом) Журнале». О нем написали в Америке: «Лебединая песнь». Выражение заезженное и на лебедя я мало похож, но что последнее в т(ак) наз(ываемой) «художественной прозе» — верно. И написано было в нервном подъеме: резкое ухудшение у Веры — «конец приближается». Он и приблизился, 11-го мая будет три года, как ее нет. — И печатаю теперь больше «Дни» — воспоминания, мелочи и т. п.

Сегодня четверг Страстной недели. В 6 ч(асов) Наташа везет меня к больной матери ее подруги, читать ей Двенадцать евангелий, то, что читается нынче на торжественной Всенощной. (Во время болезни Веры всегда ей читал в этот день).

Примите от меня и Наташи дружеский пасхальный привет и пожелания лучшие, передайте поклоны и добрые чувства Екат(ерине) Митрофановне и Мануйлову.

Ваш Бор. Зайцев

¹ Тургеневский вечер был перенесен на осень (см. письмо 47).

47

26 июня 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, большое спасибо за XIII т(ом) Тургенева. Какая горестная фотография! В первый раз вижу и снова, как нередко, жалею Тургенева: ну за что посланы были ему такие предсмертные страдания? Больше года непрерывных жестоких мучений! — Этого нам с Вами не понять. И вообще никому не понять, как и других тайн жизни и мироздания.

Тут у нас май был очень бурный. Слава Богу, до войны дело не дошло, а драк было много. И оба внука — студенты. Но и для них обошлось благополучно.

Позвали вниз завтракать и там подали Ваше письмо от 19/VI. Очень хорошо, что я успел прочесть. Вот и могу кое-что сказать об отношении к Тургеневу и его месту в моей (писательской и человеческой) жизни.

Мне было 11 лет, когда я впервые прочел «Первую любовь». Помню, выбежал в парк и некоторое время как полоумный кружился по аллеям, изживал впечатление. Оно осталось на всю жизнь. И в зрелости то же самое. Условность первых страниц (тогда принято было так писать), какая-то мелкая длиннота в конце — все это пустяки рядом с неумирающей прелестью целого.

Одни из сотрудников говорят: «...по писательской манере» — если формально это брать, то маловато, думаю. Если говорить о внутренней близости, то гораздо больше. Писать так, как Тургенев, сейчас невозможно, но ощущать *дыхание* его, весь его склад лирический и духовный — более, чем можно.¹ (Странным образом, Чехов не весьма ценил Тургенева, хотя, конечно, он был гораздо *мужественней* и замкнутей Тургенева). Говорил: $\frac{1}{10}$ Тургенева останется. Это несправедливо. И неверно.

Вечер Союза писателей, посвященный Тургеневу (150 лет со дня рожд(ения)), отложен на осень. В мае это было невозможно из-за «событий». А теперь сезон кончился и все (кроме меня) разъезжаются. Завидую Вам, что Вы в Спасское-Лутовиново. Но мне до тех краев уже не добраться. Печатаю мало. Пришлю нечто о Ремизове (воспоминательное)² и статейку о Фете (I). Последнее — по просьбе Пузина из Ясной Поляны. Но предварит(ельно) было напечатано здесь.³ (П(узин) составляет какой-то сборник о Фете, мнение и отзывы русск(их) писателей, насколько понимаю).

Выходит моя книга «Река времен» — сборник рассказов. Действительно вроде реки — начиная с 1916 («Голубая звезда») и кончая 1964 («Река времен») — по ней и вся книга названа. Нечто хрестоматийное, неизвестно, для какого читателя, — вернее, ни для какого. Здесь ничтожная аудитория, в Россию трудно доставлять. Странную вещь заметил я за последнее время: *здесь* сочувственно относятся немолодые дамы, а в России (с кот(орой) все-таки связь *возрастает*) молодые — писатели и просто читатели. Недолго жить осталось, а интересно бы увидеть, многое сейчас меняется, чувствую по письмам из России и путников отсюда туда — многие берут и провозят мои книги. И говорят: *там* нарасхват.

Ну вот, дорогая и невидимая Людмила Николаевна, дружеский привет Вам от меня, Наташи и Андрея, дай Бог хорошо трудиться на пользу литературы нашей и вообще процветать. — Спасскому-Лутовинову и всей земле тургеневской и русской поклонитесь от меня низко.

Ваш всегда

Бор. Зайцев

¹ Отрывок от слов: «По писательской манере...» и кончая словами: «...более, чем можно» напечатан в журнале «Русская литература» (1989. № 1. С. 196).

² Об Алексее Михайловиче Ремизове (1877—1957) Зайцев написал статью под заглавием: «Ремизову. К 50-летию литературной деятельности» (Русская мысль. 1952. 19 сентября. № 486).

³ Статья Зайцева о Фете — «Открытие» (Русская мысль. 1968. 16 мая. № 2687), в России не напечатана, хранится в музее Л. Н. Толстого в Москве, в фонде Н. П. Пузина.

Дорогая Людмила Николаевна, прилагаю заметку мою о Паустовском, в связи с кончиной его.¹ Он у нас был в 62 г(оду), еще Вера была жива, сидела в этой же комнате (нашей прежней квартирке) — но уже тяжело больная. Все это горестно вспоминать. Она почти не могла говорить — наедине еще кое-что *да*, но в обществе стеснялась. А характера была живого, даже пламенного.

Паустовский ушел, все разошлись, а она обняла меня и по-детски заплакала... — Около 8-и лет несла крест болезни. И я этого креста забыть не могу — так с ним и умру.

А вот и Паустовский ушел в вечность, «куда ведут пути всех человеческих жизней». Мне прислали из России книжку Миндлина — воспоминания.² Там хорошо о Паустовском сказано.

Вообще же у меня переписка с Россией все растет. Недавно дама эмигрантка, вернувшись из Москвы, привезла мне книжку неизвестного мне писателя с трогательной надписью. Кончалась она: «...патриарху *российской словесности*». Это Вам не доярки и не парнишки. — Дама прибавила, что, по ее мнению, «тамошние» даже переоценивают эмиграцию. Очень может быть. Думаю, поднадоели «ребята», «вроде бы», «хватит». А «мы» вымираем неукоснительно.

«Тургеневский сборник»³ от неизменной благодетельницы получил — низкий поклон. Много интересного. «Белый» Тургенев занимает у меня сейчас целую полку, жду от благодетельницы последнего тома (но не завтра. А хотелось, чтобы в этом году).

Сейчас я совсем один в большом доме, не эмигрантского размера. (...) Все разъехались. Младший внук в лагере Р(оссийского) С(туденческого) Х(ристианского) Д(вижения), старший только что вернулся из Швеции, где был на международ(ном) съезде Союза христиан(ской) молодежи.* Наташа с мужем в Провансе.

Вышла в Мюнхене моя новая кни(ига) «Река времен». Как только получу авторские, вышлю Вам — пожалуй, лучше адресовать на учреждение Ваше? Или на кварт(иру)? — Хотелось бы, чтобы дошло. Это вроде антологии — повести и рассказы — 1916—1964. Вещь совершенно безобидная, «с портретом автора». (...)»

Если Вы в Ялте, то поклонитесь от меня даче Чехова в Аутке, где был я однажды 68 лет тому назад, студентом Горного института, с рукописью, конечно.

Всего доброго!

С лучшими чувствами Бор. Зайцев

¹ Зайцев Бор. «Паустовский» (Русская мысль. 1968. 25 июля. № 2696).

² Книга воспоминаний писателя Эмилия Львовича Миндлина (род. 1900) «Необыкновенные собеседники» (1968).

³ Тургеневский сборник: Материалы к Полному собр. сочинений и писем И. С. Тургенева. IV. Л., 1968.

28 окт(ября) 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, очередной том Тургенева получил, большое спасибо. Это последний! Поздравляю Вас и весь Ваш полк, работавший над Тургеневым. Сколько труда! Но и он задал Вам работу. Кому-кому только не писал! И по-русски, и по-французски, и по-немецки, по-английски — все мог. Тэнтó мóже (по-польски сказать). Сегодня меня почему-то тронула записка его Карлейлю.¹ Пустячок, неск(олько) строк, кот(орых) я вовсе не понял, но Карлейля с юношеских лет весьма почитаю. Две книги его, в отлич(ном) переводе Горбова,² были у меня в Притыкине, а теперь я знаком и в дружеств(енных) отношениях с внуком переводчика, писателем Яковом Горбовым,³ человеком талантливым и особенным, но «для немногих». Ну и вообще, эмиграция — это «одиночество и свобода». (Адамович — имеете ли понятие? — Лучший здешний критик. И сам поэт. А в кавычках два слова — название его книги об эмигрантской литературе).⁴

* А сейчас уехал на юг, в дыру какую-то, готовит докторату.

Недавно сказал он (Горбов) мне, что на одном французском коктейле дама спросила его: «Boris Zaitsev? Doyen de lettres russes?»⁵ Это верно, что дуайен, но что нашлась француженка, знающая (слышавшая) о моем существовании, это удивительно.

В *pendant*⁶ недавно передавали мне из России кн(игу) молодого писателя, надпись: ... (такому-сякому) «патриарху *российской словесности*». Вот эта российская словесность меня тронула. Калуга, гимназия, Карамзин... что-то в этом роде. Но торжественно и не жаргонно.

Вышла новая моя кн(ига) «Река времен» (...) вроде антологии. Экземпляр, Вам надписанный, помечен 25 сентября! Все совершенно безобидное, но по почте отправлять безнадежно. Поедет на днях с «оказией» (тоже вернулись к временам детства моего). Надеюсь, доберется «оказия» иностранная. А из Москвы перешлют.⁷

В 92 № «Нового Журнала» (Нью-Йорк) напечатано начало писем моей Веры к Вере Буниной, подруге ее молодости.⁸ Если Гуль пришлет мне оттиски, отправлю (в письме) Вам.⁹ Рядом письма Фебина Замятину — zero.¹⁰ Ничего в них нет. Пустыня, тщательно комментированная литературоведами.

Будьте здоровы, всего Вам лучшего.

Ваш Бор. Зайцев

¹ Очевидно, Зайцев имеет в виду письмо Тургенева Томасу Карлейлю (1795—1881) от 28 февраля (12 марта) 1858 года (см.: Тургенев. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 3. М.; Л., 1961. С. 199, 412).

² Дмитрий Александрович Горбов (1894—?) — литературовед, переводчик.

³ Яков Николаевич Горбов — в 1949—1974 годах один из редакторов литературно-художественного журнала «Возрождение».

⁴ Речь идет о книге Георгия Адамовича «Одиночество и свобода» (Нью-Йорк, 1955).

⁵ Старейшина русских писателей (франц.).

⁶ В соответствии (франц.).

⁷ Так все и вышло: «Река времен» была мне переслана из Москвы ценной бандеролью (с датой: 25 сентября 1968 года).

⁸ «Другая Вера» печаталась в «Новом журнале» (1968. № 92; 1969. № 95, 96; 1970. № 98, 99).

⁹ Роман Борисович Гуль (1896—1986) — писатель, член редколлегии «Нового журнала» с 1959 года, единственный редактор с 1966 года. Оттисков он, очевидно, Зайцеву не прислал.

¹⁰ Нуль (франц.).

21 дек(абря) 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, дружески приветствую Вас с наступающим праздником Рождества Христова, с Новым Годом. Дай Бог всего лучшего.

Отзвуки чествования памяти Тургенева в России, Вами подобранные, получил, большое спасибо. О сообщениях этих упомянул во вступительном слове на вечере нашего Союза Писателей, 15-го дек(абря), в зале Русской Консерватории. Мне пришлось отдуваться и в первом, и во втором отделении: мало нашего брата здесь остается, о Тургеневе говорили Адамович (лучший критик лит(ературный) здешний) да я.

Молодая дама читала стихи из «Нови», я объяснял, в чем дело тут (стихи Нежданова). Терапиано,¹ другой поэт и критик, заболел — во втором отделении артистка Худож(ественного) театра Греч² читала (оч(ень) хорошо) отрывки из «Дворян(ского) гнезда», а я о Тургеневе молодом, в Париже, из своей книги.³ Народу было много. Но мало русской молодежи. Тут Тургеневым интересуются или пожилые дамы-интеллигентки, или молодые французы, изучающие русск(ую) литературу. Впрочем, внук мой Миша (окончивший уже и Ун(иверситет) и Высш(ую)

школу Science P(olitique)) самоотверженно держал передо мной трубку скромного *amplificateur*'а, «громкоговорителя» — полчаса!

В послед(нем) № «Figaro littéraire» напечатан *неизданный* рассказ Т(ургене)ва, из архива внука Виардо.⁴ Написан автором *по-французски*, в 1883 г. Т(ургене)в диктовал его Полине, рука уже почти не действовала.

В след(ующем) №, в понедельник 23-го — продолжение. Не знаю еще, что получится. По началу приятно. Как будто вариант Чертопханова, такой же половинный русский Дон Кихот. Но что дальше будет, пока не знаю.⁵

Получили ли Вы мою последнюю кн(игу) «Река времен»? Я отправил ее с молодым французом в Москву. Он увез все добро, ему порученное, и должен был отослать Вам в Ленинград эту штуку. (В Москве он передал все, кому надо). Не знаю, как у Вас внутри почта ходит. *Отсюда* книги, самые безобидные, как и эта «Река времен», почти не добираются до назначения. (...)

2-го декабря подписывал и торговал этой кн(игой) на базаре в пользу бездомн(ых) русск(их) детей — это замечат(ельное) учреждение под Парижем: остатки древнего замка и мельницы времен нашего Ярослава Мудрого (11-й век). Его дочь Анна была выдана за франц(узского) короля Генриха I, который писать не умел, а она была образованная женщина. — Теперь там 100 детей, замок восстановлен, построена небольшая отличная церковь — все бесплатно, трудами полунищих русских эмигрантов. Ведет все дело С. М. Зёрнова,⁶ дочь известного москов(ского) (а потом париж(ского)) доктора. Энергия потрясающая.

Моя Наташа заведывала книжным стендом. Обобрала лучшие франц(узские) изд(ательств)а, продавала и русское, вот и я тоже некот(орое) время стоял за прилавком. Наташа наторговала на миллион (валового). Моих «Рек» ушло 17, еще другие продавались, тоже мои, даже один «Ад» — мой перевод — ушел. Картина такая же: или бывшие «слушательницы курсов Герье» (Москва) или молодые франц(узские) литературоведы.

Но, в общем, культурная обстановка. На Рождество мы, взрослые, никуда не собираемся. Внуки — кто куда.

Ну вот, раскачался и написал довольно длинное письмо. Тургенев подтолкнул. Его 28 томов (собств(енно), 30!) у меня красуются — Ваших рук дело! (Вчера перечитывая «Чертопханова», нашел опечатку. При случае напишу и о неточности в другом месте — *не-чертопхановском*). Но издание знатное. Что говорить.

Всего доброго! С лучшими чувствами

Бор. Зайцев

Р. С. У Сионского был инфаркт, серьезный. Лежит в госпитале, потом 3 мес(яца) в Доме отдыха должен прожить, а там в Руан в Толстовский дом старческий. Какой был деятельный, а сразу подкосило. Жена почти слепая. Также будет с ним. Кончена жизнь!

¹ Юрий Константинович Терапиано (1892—1980) — писатель, критик.

² В. П. Греч.

³ Книга Зайцева — «Жизнь Тургенева».

⁴ Речь идет не о внуке, а о сыне Виардо — Поле (1857—1941), скрипаче, мемуаристе.

⁵ Рассказ Тургенева «Un fin» («Конец»), автограф которого хранится ныне в Парижской Национальной библиотеке, опубликован впервые еще в издании Сочинений Тургенева, выходивших в СССР в 1930-х годах. Об этом не было известно французским журналистам.

⁶ София Михайловна Зёрнова — основательница Центра помощи русским беженцам.

29 дек(абря) 1968.

Дорогая Людмила Николаевна, во-первых — приветствие с Рождеством Христовым, с Новым Годом! И пожелания наилучшие. Одно из них (эгоистическое): чтобы в новом году собрались в Париж, мы бы с Вами поговорили по литературной части!

Второе: мотив покаянный. Я все получил, что Вы, со всегдашней добротой Вашей, мне выслали — правда с некоторым запозданием, получил, все же «безответственность» моя трудно извинима, полагаюсь больше на Ваше снисхождение и человеколюбие.

И что еще удивительно: ведь Новиков¹ мой давний друг, с молодых — его и моих — лет (отчасти прототип Христофорова в «Голубой звезде») — но дальше, в революцию, его жизнь сложилась совсем иначе, чем моя. Он подолгу гостил у нас в Притыкине тульском, мы были на «ты», бесконечно играли в шахматы и т. п. Я сохранил о нем и о покойной супруге его лучшие воспоминания. Но только и остались воспоминания. Все сверстники мои и в России и здесь перемерли. Я остаюсь каким-то ископаемым «ледникового периода». «А Вы с Достоевским были знакомы?» (Спросила одна дама). «Нет, трудноато было. Родился в ночь его кончины» (29 янв(аря) (ст. ст.) 1881). А все же дама спросила... Не зря.

Статья Ваша² очень для меня интересна, рад и вообще тому, что 150-летие Тургенева так широко (хотя, по-видимому, лишь академически) отпраздновали. Да лишний шум Тургеневу и не идет. Шуметь — Маяковскому. Но и цена им разная: грош и золотая монета.

Здесь мы, как умели, тоже Тургеневу поклонились. В Русск(ой) Консерватории было открытое собрание, устраивал Союз писателей (коего я председатель). Да писателей-то остается маловато — мрут. А молодежь — входит больше во франц(узскую) жизнь. Православия много в русск(ой) молодежи здесь (Русск(ое) Студенч(еское) Христианское Движение — РСХД) и французов евангелизируют успешно. — На «Тургеневе» были больше пожилые интеллигенты, да молодые французы — тут они очень интересуются русск(ой) литературой и языком — подите Вы! Сейчас в Москве один stagiaire³, наш приятель-француз, студент, написал обо мне работу для Сорбонны и защитил ее, теперь роется еще в москов(ских) архивах, пишет о начале века литературном. По-русски говорит, как мы с Вами, даже без акцента. Раз меня поправил, я сболтнул мелкую ошибку в языке.⁴

Так вот, на Тургеневском вечере мы с Адамовичем (лучший здесь критик) и отдувались. Я в обоих отделениях работал: и вступит(ельную) речь, и заключительное — из своей книжки читал просто о Куртавнеле и ранней полосе романа Тург(енева) — Виардо. Читали Греч (б(ывшая) артистка Худ(ожественного) театра) из «Дворян(ского) гнезда», другой артист «Бежин луг» и еще другие.

Одним словом, пыхтели, как могли. (Должен был еще выступать другой критик из «Русск(ой) мысли» — Терапиано, да захворал).

Свой текст я Вам пришлю, но позже, он в Америке будет напечатан,⁵ здесь было уже мое в тургеневск(ом) № «Р(усской) м(ысли)»⁶ — тоже пришлю, но все делаю медленно, ибо потомок Обломова есть по прямой психической линии.

Сейчас даже удивлен сам, как это расписался, закатил длинейшее письмо! Значит, не без покаяния. Но лучше поздно, чем никогда.

Перезезжаю на четвертую страницу и тут уж идет повторение: приветы Вам от себя и Наташи, привет всему Вашему Тургеневскому гнезду в Ленинграде — в частности, Алексееву, вне гнезда — Мануйлову.

Дружески Ваш

Бор. Зайцев

¹ Иван Алексеевич Новиков (1877—1959) — писатель, автор романов о Пушкине и книги о Тургеневе-художнике. Письма Зайцева к нему 1920-х годов хранятся в музее И. С. Тургенева в Орле. О взаимоотношениях писателей см. также воспоминания приемной дочери Новикова — М. И. Новиковой-Принц «Лишь Россией дышит...» (Политическая агитация (Орел), 1989. 3 февраля. С. 21—24).

² По-видимому, речь идет о моей статье «„Записки охотника“ и русская литература (К 150-летию со дня рождения И. С. Тургенева)», напечатанной в журнале «Звезда» (1968. № 11. С. 193—198).

³ Стажер (франц.).

⁴ Рэне Герра — французский литературовед, автор работ о Зайцеве, составитель «Библиографии произведений В. Зайцева», вышедшей в Париже в 1982 году под редакцией Т. А. Осоргиной.

⁵ Статья «Тургенев» (Вступительное слово на вечере Союза русских писателей и журналистов, 15 декабря 1968) напечатана в «Новом русском слове» (Нью-Йорк, 1969. 5 янв.).

⁶ Статья «Тургеневу» (Русская мысль. 1968. 14 ноября).

52

8 февр(аля) 1969.

Дорогая Людмила Николаевна, только что собрался написать Вам — и от Вас письмо. Представьте, вчера прочел в февральск(ом) № «Возрождения» (ежемесячн(ый) здешний журнал) как раз этот «Иной конец» — со ссылкой на «Figaro Littéraire», где он был напечатан с разрешения франц(узской) редакции. Вот тебе и разрешение, когда все давно было напечатано! И перевели (в «Возрожд(ении)») заново, я сличил тексты. Ничего не поделаешь, Ваше издание только у Мазона было (а он умер), еще у проф(ессора) в Сорбонне Гранжара, да у меня. Сорбоннскому сейчас не до Тургенева, дай Бог со студентами сладить, да с Эдгаром Фором * — того и гляди выгонят. А наши поверили «Figaro» на слово.

Рассказ к славе Тургенева ничего не прибавляет. Как будто вариант Чертопханова, все же прочел я не без волнения, — очень жаль всегда Тургенева за страдания предсмертные. И рисунок этот раздирательный «в постели»¹... Нельзя понять, за что? Но это не нашего ума дело. Есть вещи, кот(орые) нашему крохотному уму неподсудны. А сердце человеческое имеет право сострадать.

«Река времен» с надписью для Вас находится, уже довольно давно, в Москве. Вы ее получите. Но француз (говорящий по-русски, как мы с Вами) хочет передать Вам ее лично, когда соберется в Петербург (опасается, что не дойдет по почте, хотя книга вполне безобидная — вроде антологии писания моего избранного, начиная с «Гол(убой) зв(езды)» до «Реки времен» — 1917—1964 гг.).²

У него было 4 экз(емпляра), 2 экз(емпляра) в Москве раздал уже, кому надо, а до Петербурга и Киева — еще не добрался. — Книга довольно большая, надгробная, считаю ее могильной плитой. Последний рассказ «Р(ека) врем(ен)» ** написан осенью 1964 г., когда в здоровье Веры произошло резкое ухудшение (в мае 65 г. она скончалась). Я был в очень нервном и приподнятом настроении. — Напечатан он был в Нью-Йорке, в «Нов(ом) журнале». Я успел еще прочесть его ей вслух. С тех пор пишу только небольшие вещицы для газеты, в большинстве дневникового характера.

Александр Алексеич³ был сердечно болен (инфаркт), теперь оправился, но работать ему вряд ли можно. Мария Як(овлевна)⁴ слепнет все больше. Дело дрянь. Жить придется на пенсии, это более, чем скудно. — Ничего не поделаешь, вымираем.

* Министр народн(ого) просвещения.

** По нему названа и вся книга.

Вот Вы поздравляете меня с рождением — спасибо! А мне во вторник, 11-го, будет 88 лет. Благодаря Наташе условия жизни — и физические и моральные — незаслужены, более, чем хороши. Но время есть время. Арифметика неукоснительна. У меня сейчас спортивное (глупое) желание: дожить до 90 лет, просто цифра хорошая, кругленькая. И представьте, секретарю ред(акции) «Русск(их) Новостей» (здесь(ая) просоветск(ая) газета) — ему 90, он работает себе — как миленький! Всяко бывает.

Будьте здоровы, дорогая, всего доброго! И многия лета!

Ваш Бор. Зайцев (см. на обороте)

Р. S. Печатаю письма «Двух Вер» — моей покойной и Буниной (друг к другу с 1922 по 1949 г.). Они были подругами с юности. Мое мнение слишком субъективно, слышу однако отзывы и посторонних, и в печати было: марка высокая. Мечтаю издать потом отдельн(ой) книжкой: это документ литературн(ой) жизни зарубежья первосортный, тут-то уж не ошибаюсь. И до какой степени они были разные! А очень любили друг друга. И вообще, в этой переписке много любви (к родителям и близким, оставшимся в России и бедствовавшим. Жили и мы здесь бедно, но масштаб иной).

Моя Вера всегда пылала, а Иванова Вера всегда спокойна — но пережила *очень* много. Ее *семейная* жизнь сложилась труднее. Недавно Наташа раскопала письмецо мне Ивана — бешеный стиль! Он ругает одного здесь(него) журналиста (тоже уже покойного), но как! Своим крепким, красивым почерком... и какие словечки. Послед(ние) годы он был очень несчастен и озлоблен.

¹ И. С. Тургенев. Гравюра Ю. С. Барановского с рисунка К. Шамро, 1883 года (см.: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. XIII. Кн. 2. Л., 1968. С. 161).

² Р. Герра переслал мне «Реку времен» ценной бандеролью из Москвы, и я ее получила.

³ А. А. Сионский.

⁴ М. Я. Сионская.

53

28 февр(аля) 1969.

Дорогая Людмила Николаевна, спасибо сердечное за письмо и добрые пожелания. Да, перевалило за 88, заслуги моей никакой тут нет, само собой получается.

Петр Евграфович Ковалевский — профессор, член Правления нашего Союза (когого я председатель). Письмо — из семейного архива Ковалевских. Отец его был видный деятель по народному образованию при Временном правительстве, вообще семья очень интеллигентная (вдали, на горизонте, толстяк М. М. Ковалевский, тоже профессор, вроде двоюродного дяди нашего П(етра) Е(вграфовича) — и не без Софьи Ковалевской).

Письмо Тургенева небольшое, не из значительных, но для торжественного случая это подходило. Адрес П(етра) Е(вграфовича): 26, rue Friant, Villa Notre Dame, Paris (14).

А с *рассказом* Тургенева «Figaro Littéraire» село в лужу. Но ведь они журналисты, а не литературоведы.

Ну, а как Вы? Теперь с Достоевским придется попотеть, не Вам лично, а кто будет писать «идеологическое» о нем. Вот как Цезарю Вольпе¹ в предисловии к кн(иге) Андрея Белого «Между двух революций». — Книгу эту сейчас просматриваю, она вышла в России в 1934 г., а теперь *переиздана* по-русски в Чикаго, для студентов.

Время — молодость моя. Конечно, несколько волнует. «Все в прошлом» — есть такая картина, передвижническая. Но там старушка изображена. Белого я в свое время знал, и довольно, пожалуй, близко. Он обо мне написал беззлобно, скорей даже сочувственно, слегка покровительственно. Но наврал очень много. Приблизительно, 50%. Впрочем, был вообще фантазмагорист.

Я уже не помню: посылал Вам кн(игу) свою «Далекое» (тоже литер(атурные) воспом(инания)), или нет? Там о нем целая статья. Но добраться до Вас *нелегко*. «Река времен» для Вас в Москве уже два месяца, ждет «оказии». Напишу еще раз милейшему *stagiair'y*, защитившему уже одну работу обо мне в Сорбонне, а теперь возится с докторской диссертацией, тоже насчет меня. Раскопал доисторические письма мои Ф. Сологубу, О. Дымову² и др. — прислал мне выписки.

Наташа прочла мне о «Грасском дневнике».³ Да, терпи, казак, атаманом будешь.

Мне уже ни до какого атаманства не дожить, а вот, может быть, до правнука или (—) внучки доживу: в апреле свадьба моего внука Миши Соллогуба. Невеста оч(ень) милая, из интеллигентной русск(ой) аристократии.⁴ Студентка, а он уже кончил *Science Politique*, тоже докторск(ую) работу начинает.

Вот-с, написал довольно длинное письмо, от Наташи привет, как и от меня (самый дружественный).

Ваш Бор. Зайцев.

¹ Цезарь Самойлович Вольпе (1904—1941) — литературовед и критик.

² Осип Дымов (наст. имя — Осип Исидорович Перельман; 1878—1959) — журналист, писатель.

³ Автор «Грасского дневника» — Галина Николаевна Кузнецова (1902—1976), поэт, прозаик, мемуарист. Н. Б. Соллогуб прислала мне эту книгу.

⁴ Екатерина Михайловна Лопухина (1947—1993).

54

28 марта 1969.

Дорогая Людмила Николаевна, получили ли Вы «Реку времен»? (...) Ничего не поделаешь. В XIV веке посылали письма из Авиньона во Флоренцию «с оказией» — когда знакомые купцы собирались в Италию. «Возвращается ветер на круги свои».¹

Спасибо за вырезки из газет насчет Тургенева. На днях Союз писателей и журналистов устраивал в Консерватории Русской вечер Солженицына. Народу собралось много, уйма. Сидели на лестнице, некот(орые) ушли. Эстрада тоже была полна. Выступало «последнее каррэ» эмиграции: Адамович, Вейдле,² Померанцев.³ В конце я читал маленькие рассказ(ики) С(олженицы)на, некоторые прелестны. Политики никакой не было. Говорили о нем с гуманистически-философского конца. Надо сознаться: успех большой. Публика в большинстве «немолодая», но и юность, в том числе мой бородач Ренэ.* (...)

В «Нов(ом) журн(але)» (Нью-Йорк) печатаются письма моей Веры, покойной, к Вере Буниной.⁴ (...) Письма Веры Буниной к моей Вере уже напечатаны — в «Русской мысли», а потом целиком в сборнике «Мосты», № 13/14. Но это для Вас недосыгаемо...

На закате жизни есть у меня желание — едва ли не последнее: издать книжкой переписку двух Вер (с моими примечаниями).⁵ Они были весьма разные, моя

* Отправивший Вам книгу мою. Только что вернулся из Москвы.

кипучая, бунинская спокойная, но до конца сохранили дружбу. (А мы с Иваном разошлись — все это очень горько, но ничего не поделаешь).

К сожалению, я не богат. А то издал бы эту переписку «Двух Вер» — документ о литературной эмиграции первостатейный.

Во всяком случае, когда кончится печатанием моя Вера в «Новом журн(але)», всячески постараюсь устроить это. Нелегко, конечно. Издателей почти нет. Читатели вымирают (молодежи здешней это мало интересно. Религиозное, православное — в современном, не дореволюционном облике — да, литература — поп⁶). А до Вас это дойдет, когда меня уже не будет.

Ровно через месяц свадьба: старший мой внук Миша женится на Кате Лопухиной, представительнице «древнего, но захудалого рода дворянского Лопухиных», как я недавно вычитал где-то. (...)

Я изобрел новое название родству: Катя мне будет приходиться «внучатой снохой», а Андрею — просто снохой. Надеюсь дожить до правнуков (только чтобы не слишком много).

Будьте здоровы, дорогая, шлю лучшие пожелания — от себя и Соллогубов.

Ваш Бор. Зайцев

Р. С. Ренэ раскопал в Москве какие-то доисторические мои письма. Адресаты все перемерли. Вообще современников почти не осталось. Здесь — никого, у вас один Чуковский,⁷ приславший мне очень дружественное письмо. Да и тот несколько меня моложе.

¹ Цитата из Библии — в значении: все повторяется.

² Владимир Васильевич Вейдле (1895—1979) — историк искусств, критик.

³ Кирилл Дмитриевич Померанцев — критик; позднее — автор статьи «Солженицын — знамение нашего времени» (1978).

⁴ «Другая Вера. Повесть временных лет» (Новый журнал. 1968, № 92; 1969, № 95, 96; 1970, № 98, 99).

⁵ Осуществить это издание Зайцеву не удалось.

⁶ Нет (франц.).

⁷ Корней Иванович Чуковский (1882—1969) был только на год моложе Зайцева.

55

24 июля 1969 г.

Дорогая Людмила Николаевна, пишу Вам на женственно-голубоватой бумаге — занял у Наташи. Обломовщина заела такая, что вот не соберешься бумаги купить (да и жара у нас последние дни!). Илья Ильич в основе моего долгого молчания («Старых предков я наследье чую...» — Бунин).

Итак, кланяюсь и благодарю за всегдашнее внимание и доброе отношение — все, что послали, получено. Дай Бог сил и успеха в задуманной и осуществляемой работе.¹

В XX веке что-то не вижу, кто бы мог Вам быть полезен, а из старых — м(ожет) б(ыть), в «Оскудении» того же Терпигорева² что-ниб(удь) подойдет. «Оскудение» это я читал лет 60—65 тому назад, мало помню, но общее ощущение осталось.

Бунин к Тургеневу был равнодушен. Помнится, раз сказал: «Хороший рассказчик был». Для нас с Вами маловато, да и вообще недостаточно, конечно. Поэзию «Первой любви» или трогательность Лукерьи вряд ли он чувствовал. Для него было два божества в литературе: Толстой и он сам. «Войны и мира» ему однако никогда бы не написать. Но сам он все же был замечательный писатель.

Да, еще: Чехова в молодости очень любил, но в годы Грасса уже относился слегка покровительственно. Театр он вовсе отрицал.

Насчет А(лександра) В(ениаминовича)³ — как-то печально обернулось, но у Вас, по-моему, никто никому не верит и все всех подозревают. Я отношусь к нему, как и раньше. Одно время — после этой статьи в газете, опасался писать, думал: подведешь еще. А теперь возвращаюсь к прежнему.

Ал(ександр) А(лексеевич) болен — сердце. Жена почти ослепла.⁴ Переезжает на днях в старческий дом. Из Кембриджа приехала их дочь,⁵ помогает устроиваться. Вряд ли сможет он что-нибудь делать. Болезнь серьезная. (А жили они доселе в 4-м этаже без подгемника. По себе знаю, что значит подыматься по лестницам).

Пишу очень мало, иногда мелочи для газеты. Рассказ последний («Река времен») написан в 64 г(оду), за неск(олько) мес(яцев) до кончины Веры. Как раз во время обострения ее болезни. Очень нервничал и это давало силы. Все правильно. В 1901—902 г(одах) мы сблизились и я начал печататься. В мае 1965 она ушла, с ней кончилась моя литература. Да и пора. И так уж засиделся: мне 88¹/₂ лет. — Не так давно получил от молодого писателя из России книгу его с надписью: «Патриарху *российской словесности*». (Подчеркнул я, напомнило гимназию, Калугу...) — В «Нов(ом) журн(але)» печатаются письма моей Веры Вере Буниной. 95-й № вышел (в Н(ью)-Йорке), когда получу оттиски, пришлю. Письма В. Б(униной) к моей Вере я все уже напечатал в «Русской мысли». — Мечтаю издать книжкой переписку.⁶ Литер(атурный) документ 1-ой степени.

Всего доброго! От Наташи привет. Ваш Бор. Зайцев.

¹ Я работала тогда над книгой о Тургеневе и русской литературе.

² Сергей Николаевич Терпигорев (1841—1895) (псевд. Атава) — автор повести «Оскудение».

³ Александр Вениаминович Храбровицкий (1911—1989) — литературовед и библиограф, автор статьи о Зайцеве в «Краткой литературной энциклопедии» (М., 1964. Т. 2. Стлб. 978).

⁴ А. А. и М. Я. Сионские.

⁵ Наталия Александровна Сионская.

⁶ Это желание осуществить при жизни автора не удалось. «Повесть о Вере» и «Другая Вера» были включены в Москве Т. Ф. Прокоповым в книгу: *Зайцев Борис*. Золотой узор: Роман. Повести. М., 1991.

56

21 окт(ября) 1969.

Дорогая Людмила Николаевна, в последнем письме Вашем Вы пишете, что прочитали Степуна обо мне (в «Мостах»?) и не согласны с его оценкой моего отношения к некоей стороне облика Тургенева.

Статью Степуна я перечитал и по правде сказать «непонимания» не заметил.

Нельзя же отрицать, что в Тургеневе была особенная, назовите болезненная, или таинственная черта, выразившаяся и в неких странностях ранней полосы жизненной, и в ряде рассказов зрелости, особенно же старости.

Ни Горький, ни Скиталец ни в каком возрасте не написали бы ни «Фауста», ни «Сна», ни «Клары Милич», ни «Песни торжествующей любви». Одному «море смеялось» и «человек, это звучит гордо», другому другое. Бесспорно и то, что Тургенева томило безверие, но одно то, что он так отлично написал Лизу и Лукерью из «Живых мощей», говорит уже о том, что к высшему миру он тяготение имел.

Хорошо бы нам встретиться, поговорить! Устройте себе какую-нибудь командировку в Париж — ну, например), насчет писем Тургенева: наследники Виардо продали в Нац(иональную) библиот(еку) 300 неопубликов(анных) писем его к ней

(прабабушке? Везде ли она просто бабушка). Впрочем... вероятно, Алексеев, бывший здесь и навестивший меня, уже вел какие-нибудь переговоры с Библиотекой, а Вы их завершите.

24-го окт(ября) у нас вечер памяти Леонида Андреева. Выступают русские, французы. Полицмейстер я («Слово принадлежит проф(ессору) Сорбонны Янкевичу» и т. п.). Сам скажу только неск(олько) вступи(ельных) слов. 22-го в «Русск(ой) м(ысли)» большая моя статья — «Из воспоминаний»,³ пришлю Вам. С ранней моей молодостью А(ндреев) очень связан. Очень помог мне на первых лит(ературных) шагах. «Благодарственная выписуем ти», как написал мне один старый архимандрит с Афона.

Ваш Бор. Зайцев.

Всего доброго, будьте здоровы. Сердечный привет от меня и Наташи.

¹ Отрывок от слов «Нельзя же отрицать...» и кончая словами «...он тяготение имел» опубликован в сборнике: И. С. Тургенев. Проблемы мировоззрения и творчества. Элиста, 1986. С. 167 (гектографическое издание, тираж 300 экз.).

² Русская мысль. 1969. 23 октября. № 2761. Под заглавием: «Леонид Андреев. (Из воспоминаний)».

57

18 янв(аря) 1970.

Дорогая Людмила Николаевна, поздравляю, но «лучше поздно, чем никогда» приветствую Вас с Новым годом (для меня начнется на днях 90-й пребывания на планете нашей).

За Ваше всегдашнее доброе отношение и внимание кланяюсь низко.

Литературные дела — вяло. Меньше сил, подъема, желаний. Но одно из них, дожить до 11 февр(аля) 1971 г(ода) — тогда будет ровно 90. Скажу: «Ныне отпускаеши, Владыко, раба твоего с миром...» (...)

Письма Веры Б(униной) к моей Вере уже напечатаны в «Русск(ой) мысли» — теперь самое последнее желание мое: выпустить отдельной книжкой их переписку. Это все очень подлинно и ценно. Да и документ о жизни эмигрантской (характеры и стиль совсем разные).

А издателей почти нет, читатели вымирают непрерывно. Все же надеюсь. «Будем поглядеть», — так говорил русский немец моего детства. (А Наташенька, когда девочкой была, называла мать: «Главная всей России». Меня же: книгель. «Книгель пошел во флигель». Там погибли у меня письма Блока, Бунина, Вяч(еслава) Иванова и др.). Но были потери и почище: люди живые, любимые.

Прилагаю андреевскую страницу газеты. Сын Леонида, Валентин,¹ устроил в Salle La Casses вечер памяти отца под моим председательством. Но воспоминаний я не читал, сказал, коротенькое лирич(еское) вступление. Выступали русские и французы. Народу было много, но нельзя сказать, чтобы вечер оказался особенно удачным: так себе. Во всяком случае хорошо, что Леонида вспомнили и почтили.

Всего доброго, дорогая Людмила Николаевна, Наташенька шлет привет (сейчас лежит в гриппе).

Ваш Бор. Зайцев

¹ Валентин Леонидович Андреев (1913—1988) — четвертый сын Л. Н. Андреева, по профессии инженер; переводчик, автор юмористических рассказов. В 1960—1970-х годах бывал в СССР. Автор воспоминаний «Что помню об отце», опубликованных в книге: Андреевский сборник. Исследования и материалы. Курск, 1975. С. 233—242.

58

10/VIII.70.

Дорогая Людмила Николаевна, получил, получил все и всячески «благодарственная восписуем Ти» — все и читаю и просматриваю. Благодаря Вам получается у меня некая Тургеневская библиотечка, центр которой, конечно, Собрание его сочинений. (Из Америки прислали докторскую работу о моих Тургеневе, Жуковском и Чехове).

Пишу мало. Подходит 90 лет. Все кажутся полудетьми. Но ничего, живем. Поджидаю правнуков (старший внук, Миша женился, сейчас, к сожалению, призван на воен(ую) службу — скучнейшее и неподходящее занятие). Младший Пека (...) инженер по постройке аэропланов. Был летом в России с выпуском своим, теперь вновь его посылают в числе 4—5-и лучших «учеников», вероятно, в сентябре туда же.

Вот, молодое растет. Слава Богу, хорошие мальчики. Не «хиппи», серьезные и спокойные.

Откуда Вы взяли, что я к Вам изменился? Никакой причины. Пишу редко, но я ведь Обломов, дочь Наташа все делает в $7^{1/2}$ раз скорее — тут уже ничего не скажешь. Мой дед, отставной полковник николаевских времен, сосед по имению с Ульяновым-Лениным (Сенгилеевск(ий) уезд Симб(ирской) губ(ернии)), проводил время так: становился с трубкой в гостиной, а дети — пять мальчишек, в том числе отец мой, пробегали мимо, и он каждого подшлепывал ногой (дом большой был, проносились как угорелые по анфиладе комнат). Но дети все по свобод(ным) профессиям пошли: отец — горный инженер, двое дядей адвокаты, один врач, один неудачник.

Вот видите, сколько ненужного добра я Вам расписал, а Вы говорите... Нет, нечего нам охладевать.

Будьте здоровы, как всегда деятельны и дружелюбны, не забывайте престарелого и всегда к Вам расположенного

Бор. Зайцева.

Наташенька шлет привет.

59

30 апр(еля) 1971.

Дорогая Людмила Николаевна, давно не писал Вам — некоторая апатия, вероятно, возраст. В феврале исполнилось 90 лет, вчера узнал, что на несколько месяцев обогнал Пикассо, которому только в октябре будет 90. Ну, дай Бог ему здоровья и всяких дальнейших фокусов в живописи, хорошо оплачивающихся.

Мы остались теперь втроем — Наташа, Андрей да я. — Пека на днях женился¹ и уехал в свадебное путешествие в Грецию, а вернется в свою квартирку. Старший же сын Наташи, Миша, уже два года женат и читает кое-где лекции. (Пека — авиацион(ный) инженер, служит в Обсерватории).

Молодые растут, а нам надо уже склоняться. Есть у нас тут под Парижем кладбище русское St. Geneviève des Bois — это вполне русский поселок. Там все почти эмигранты лежат — и писатели (Бунин, Мережковск(ий), Гиппиус, Шмелев и т. д.), и военные, и какие угодно. Вера моя тоже там, и Вера Бунина. Мне местечко приготовлено в Вериной могиле.

Ну, вот это элегическая сторона письма. А на свадьбе Пеки было весело. Необозримо число детей! Я даже удивился радостно, что в Париже столько русских детей! Это было приятно, а для них большое развлечение.

Письма Ваши все получил, большое спасибо, что не забываете престарелого. Будьте бодры и здоровы, дорогая. Такие, как Вы, нужны и для жизни, и для культуры. Над чем (или кем?) сейчас работаете? Над Достоевским? ² Пора, пора. Тургенев отлично подан, Толстого я не видел, но он дан уже полностью, конечно (у меня 14 томов, это маловато, хотя все мировое в них-то есть).

Дай Бог бодрости и здоровья. Напишите, если не лень, о себе, как себя чувствуете, как живете, и т. п.

Наташа и Андрей приветствуют. Обо мне и говорить нечего.

С лучшими чувствами

Бор. Зайцев.

¹ Жена П. А. Соллогуба — Елизавета Александровна (урожд. Ребиндер) впоследствии побывала в России вместе с мужем, зятем, детьми и племянниками, посетив тургеневские места — Орел и Спасское-Лутовиново.

² В издании Полного собрания сочинений и писем Достоевского я участия не принимала.

60

6.V.71.

Дорогая Людмила Николаевна, пишу Вам несколько уже отойдя от девяностолетних и пасхальных дней. Да еще свадебных! (...)

Мы остались теперь трое старших — Наташа с мужем да я. — Мужчины оба — отставной козы барабанщики, Наташа (тьфу, не сглазить!) полна сил и деятельности. У нее все кипит в руках. А я все больше становлюсь Обломовым.

На свадьбе, в церкви, был я приятно удивлен: сколько в Париже русской молодежи и детей! Большой храм Сергиевск(ого) Подворья был наполнен — правда, и Пека, и старший (Миша) деятельные члены Русск(ого) Христ(ианского) Студенч(еск)ого Движения (Р.С.Х.Д.) — Миша даже вице-президент Синдесмоса — мирового Союза православно(й) молодежи. Летом едет в Н(ью)-Йорк на съезд ихний. В общем, молодежь эта совсем не плохая, вовсе не тот засол, как нек(оторая) часть европейской полускандалной молодежи.

Я живу тихо. Наташа за мной ходит, как за ребенком. В окончательное детство еще не обратился, но недалеко. В общем, жаловаться не на что. Сейчас мы занимаем особняк с палисадником в двух шагах от бывшей квартиры Буниных, но лишь до Нового Года. Андрей вышел в отставку, а дом банковский, т(ак) ч(то) это было служебное Андрея пристанище. Ничего подобного, конечно, не будет, но какую-ниб(удь) кв(артуру) Наташа найдет. У нее легкая рука. (У Бунина есть рассказ «Легкое дыхание» — тоже подходящее).

Дружески жму руку, письма Ваши все получил, благодарю и сердечно желаю Вам всего доброго. — Ваш

Бор. Зайцев.

61

24.X.71.

Дорогая Людмила Николаевна, спасибо, что не забываете престарелого (я называю себя теперь — Отставной козы барабанщик. Грамматически слегка зага-

дочно: отставной ли барабанщик, или отставной козы бывший б(арабанщи)к. Недавно слышал мнение, что тут коза не то значит, что мы привыкли считать, а что-то другое, более подходящее (вроде шарманка и т. п.). Может, и брехня.

В нашей жизни два события: 1) у моего внука Миши (сын Наташи) родился сын третьего дня. Так что я теперь прадед. Вроде полного генерала (от кавалерии). (...)

2) во вторник (нынче воскресенье) переезжаем на новую квартиру, эта была служебная у Андрея, он теперь в отставке по возрасту и слабости глаз. Адрес наш новый: 24, rue Fremicourt, Paris (15). Так что ближайшие дни будет полный хаос, пока не осядем.

Зуров оставил завещание — все получает дама из Эдинбурга в Шотландии. Она была теперь здесь, жила у нас. Читает русск(ую) литературу в англ(ийском) Ун(иверситете), очень милая и культурная дама.¹ Введение в права наследства — длинная история. Как наследница распорядится, не знаю. Сомневаюсь, чтобы было что-нибудь интересное. Интересовался Иван только собой. А жилки собирательской у него не было.

Целую ручку, будьте здоровы. С сердечным приветом

Бор. Зайцев.

¹ Милица Эдуардовна Грин — историк русской литературы (Эдинбург), составитель и редактор трехтомника «Устами Буниных. Дневники Ивана Алексеевича и Веры Николаевны и другие архивные материалы» (Франкфурт/Майн: Посев, 1977).

62

24—26, rue Fremi(court).

(Декабрь 1971).

С Новым Годом, дорогая Людмила Николаевна, будьте здоровы, бодры и благополучны — от всего сердца Вам желаю добра. Неужели так никогда не увидимся? Сроки близятся, понемногу вымирает эмиграция. Знаете ли Вы о кончине Зурова? Он лежит теперь на кладбище русском в St. Genèviève des Bois недалеко от моей Веры и от Буниных (они оба в одной могиле). На днях в Мюнхене скончался Газданов — не знаю, знаком ли Вам этот писатель? Ему было 69 лет, но России он почти не видел — маленьким попал в Болгарию и т. п. Писатель даровитый, но впечатление странное производил: иностранец, хорошо пишущий на русск(ом) языке. Во всяком случае — для литературы потеря.

Я пишу мало. Достаточно извел уже чернил, пора к Вере и Буниным.

На днях наш Союз (...) устраивал большой вечер памяти Достоевского. Читали Вейдле, проф(ессор) Паскаль¹ (француз), Никита Струве² (внук известного бородача Петра Струве). Две артистки (одна — Художественного театра — Греч) читали по моему выбору кусочки из Достоевского. Прошел вечер средне, народу, конечно, полно. (Зал Русск(ой) Консерватории).

Вот и живем помаленьку, на днях Наташа разрывалась на базаре в пользу Детск(ого) приюта под Парижем — но там много (нрзб) и находятся даже покупатели на наши писания. Я в этом году не поехал, сил становится меньше. На другой день были утром крестины моего правнука, Матвея, названного по евангелисту. Так вот, Миша женат на Лопухиной, и это их произведение. Я несколько горд новым титулом. Правнук довольно большой и здоровый (не сглазить!), но для него мир еще фантазмагория вполне — впрочем, и для нас в этом году. Теперь очередь за Пекой и его женой Веточкой (Елизавета), но эти пока еще не трое.

Будьте здоровы, дорогая, самым искренним образом лучших Вам благ. Наташенька целует, Андрей кланяется.

Ваш Бор. Зайцев.

P. S. Мы переменили кв(артиру). Теперь адр(ес): 24—26, Fremicourt, Paris (15).

¹ Пьер Паскаль (1890—1983) — французский литературовед, профессор, автор работ о протопопе Аввакуме, Достоевском и других русских писателях.

² Никита Алексеевич Струве — профессор Парижского университета, исследователь русской литературы и истории церкви, внук Петра Бернгардовича Струве (1870—1947), экономиста, публициста, общественного деятеля. В парижском издательстве «Ymca Press», где сотрудничает Н. А. Струве, были изданы книги Б. К. Зайцева «Жизнь Тургенева», «Жуковский», «Юность» и перевод «Божественной комедии» Данте.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А. П. Дмитриев

ТЕМА «ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА» В ПУБЛИКАЦИЯХ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Настоящие заметки представляют собой опыт обзора научно-критических материалов на тему «Православие и литература», опубликованных в последнее десятилетие. Понятно, что из-за объема темы наше обозрение не может претендовать на исчерпывающую полноту, тем не менее относительная новизна проблем требует внимания не только к традиционным литературоведческим исследованиям, но и к литературно-критическим статьям и эссе, в которых нередко сквозят стихийный публицистический элемент просматриваются интересные попытки решения сложных вопросов.

К тому же наиболее глубокие работы по нашей теме нередко встречаются не в вузовских ученых записках, академических изданиях или «толстых» журналах, а в развивающейся буквально на глазах церковной периодике.¹ Поэтому представляется необходимым обращение к современной духовной литературе даже будто бы общепросветительского характера. Так или иначе, несомненно одно: наработанный материал, пробуждающий к новой жизни перспективное направление научной работы, требует осмысления; необходимо на первых порах хотя бы наметить основные узлы проблематики; да, впрочем, и простое перечисление наиболее важных трудов было бы бесполезно.

Любопытно, что своеобразный пик публикаций, в которых изучаются взаимоотношения Церкви и литературы, пришелся на 1989 год, — видимо, создавались они под живым впечатлением празднования тысячелетней годовщины крещения Руси. После нескольких лет некоторого затишья (период «метафизического раздумья»?), с 1993 года, зримо нарастает новая волна серьезных исследований.

Но продуктивность работы во многом зависит от позиции исследователя.

Непризнание (открыто декларируемое или бессознательное) христианской иерархии ценностей не позволяет дать адекватное освещение названной темы. Если сегодня представление о религии как одной из частей культуры в ряду остальных осознается как продукт атеизма, то взгляд на культуру, и в особенности на поэзию, как совершенно равноправный («параллельный») путь Богопознания, свободную природу которого только скрывает «конфессиональность», имеет немало приверженцев.

Абсолютизируя некоторые высказывания Н. А. Бердяева и Г. П. Федотова (в частности, еретические по существу идеи об эпохе третьего Завета), они видят в православии прежде всего догму и обряд и, ратуя за искусство, так сказать, «с человеческим лицом» или рассуждая о том, что церковный культ «в какой-то степени (что неизбежно)»² удаляет нас от Христа, забывают, что, кроме покорности невольника или наемника, есть любовное послушание сына. Христианская религия одухотворяет культуру, творчество, как и все другие стороны человеческой жизни, которые ей в онтологическом плане иерархически подчиняются (а в историческом плане это «повиновение» объяснимо и родословными отношениями).

«В новом времени, — справедливо полагает насельник Псково-Печерской обители о. Зенон (Теодор), — искусство вне христианства вообще не имеет смысла и иметь не может».³ Без благодатной, действенной поддержки Церкви «непосредственный выход» художника к истинному Богопознанию остается лишь благим пожеланием.⁴ Если вос-

² *Стратановский С.* Религиозные мотивы в современной русской поэзии. Статья вторая // *Волга*. 1993. № 5. С. 148.

³ *Зенон*, архим. Беседы иконописца. 2-е изд. Новгород, 1993. С. 6.

⁴ Ср., например, категоричное утверждение современного духовного писателя: «Вне Церкви любой талант — украшение дьявольской короны» (*Роман*, иером. Земля Святая. Записки паломника // Москва. 1993. № 4. С. 96).

¹ Только к началу 1991 года возникло 43 новых издания (см.: *Бовкало А. А.* Новые периодические издания Русской Православной Церкви // *Христианское чтение*. 1991. № 2. С. 111—114).

пользоваться церковно-исторической аналогией, то указанную тенденцию в эстетической мысли можно назвать несторианским по духу обожествлением искусства (ценности по своей природе условной) как самодовлеющей ценности.

Характерно для подобного умонастроения, к примеру, суждение пушкинистки И. З. Сурат: «Творчество легче совмещается с конфессиональным безразличием, чем с конфессиональной последовательностью». ⁵ Если ссылки на символистов и философов «соловьёвской школы» помогают исследовательнице, то, например, у серьёзного православного богослова А. М. Бухарева (в монашестве архим. Феодор), которого при случае цитирует И. З. Сурат, встречаем настойчиво проводимую мысль о необходимости сознательного воплощения художником идеи Христовой, более того — он с горечью указывал на «богословское невежество» ⁶ большинства ученых и литераторов своего времени. ⁷

Примечательно, кстати, как настороженное неприятие И. Б. Роднянской, ⁸ так и откровенно враждебное отношение другого автора «Нового мира», Д. Бака, к яркому философско-публицистическому трактату А. Л. Казина, где эстетические проблемы последовательно освещаются с позиций православия и, по сути дела, излагаются взгляды на культуру духовных Отцов Церкви от Василия Великого до Иоанна Кронштадтского. ⁹ Но такая «пугающая надмирность» ¹⁰ зачастую невнятна нашему прагматическому сознанию...

В первую очередь, как и следовало ожидать, исследователи обратились к рассмотрению конкретных, объективных оснований изучаемой темы — к ранее недостаточно выясненным вопросам биографического порядка, и прежде всего проблемам отношений писателей с Церковью. Особенно выделяется здесь исследование В. А. Ко-

тельникова «Оптина пустынь и русская литература», ¹¹ не только впервые столь глубоко и обстоятельно освещающее отношения с Оптиной И. Киреевского, Гоголя, Достоевского, К. Леонтьева и Л. Толстого, но и основательно раскрывающее воздействие на их деятельность оптинской аскетики и вообще духовного опыта Церкви, особенно же православной антропологии. ¹² Вопросы взаимосвязей Оптиной и русской культуры рассматривались и в других публикациях. ¹³

В дальнейшем эти проблемы находились в центре внимания Международного симпозиума в итальянском городе Бергамо (апрель 1990 года). По изданным материалам можно, между прочим, судить о том, насколько важны обсуждавшиеся на симпозиуме вопросы для нашей историко-литературной науки. Примечательны тезисы доклада Н. Н. Скатова, содержавшего, наряду с выделением доминант в отношениях русской религиозной жизни и литературы на протяжении XIX века, ценные наблюдения над типологическими соответствиями религиозного и художественного сознания. ¹⁴

Практически не изученным в филологическом отношении пока остается большой пласт церковной словесности нового времени. По справедливому утверждению одного из исследователей церковно-литературных связей в этом аспекте, П. Е. Бухаркина, изучение словесных памятников религиозной жизни «может прояснить как творчество того или другого писателя, духовно-нравственные поиски какой-либо эпохи, так и общие пути русского самосознания». ¹⁵ Анализируя известное сочинение святителя Воронежского и Задонского Тихона (Соколова) «Сокровище духовное, от мира собираемое», исследова-

¹¹ Русская литература. 1989. № 1. С. 44—60; № 3. С. 3—31; № 4. С. 3—27.

¹² Значительно расширен материал и углублена богословско-эстетическая разработка темы в недавно изданной книге В. А. Котельникова «Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной)» (СПб., 1994. 207 с.); см. также: *Котельников В. А. Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. СПб., 1994.*

¹³ См., например: *Стрижев А. Духовные писатели и Оптиная Пустынь // Вече. 1989. № 36. С. 142—153 (о С. А. Нилусе).*

¹⁴ См.: *Скатов Н. Н. К проблеме русской религиозной жизни и русской литературы во второй половине XIX века // Оптиная Пустынь: монастырь и русская культура. Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19—23 апреля 1990 г. Вып. 1. М., 1993. С. 222—226.*

¹⁵ *Бухаркин П. Е. Церковная словесность и проблема единства русской культуры // Культурно-исторический диалог. Традиция и текст. Межвуз. сб. СПб., 1993. С. 5.*

⁵ *Сурат И. Пушкин как религиозная проблема // Новый мир. 1994. № 1. С. 212.*

⁶ *Бухарев А. М. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей. М., 1865. С. 268.*

⁷ Что бы сказал Бухарев, если б открыл последнее, наиболее полное собрание сочинений Бабеля и прочитал в комментариях к пьесе «Закат» такое вот «разъяснение»: «Иисус Навин, или Иисус Христос, он же Сын Божий — мифический основатель христианства» (*Бабель И. Э. Соч.: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 567?*)

⁸ *Роднянская И. Заметки к спору // Новый мир. 1989. № 12. С. 245—249.*

⁹ *Казин А. Л. Образ мира. Искусство в культуре XX века. СПб., 1991. 210 с.; также см.: Казин А. Искусство и истина // Новый мир. 1989. № 12. С. 235—245.*

¹⁰ *Бак Д. Бронзовый век русской критики // Новый мир. 1994. № 4. С. 243.*

тель обнаруживает явные параллели этому произведению в современной ему изящной словесности (у Радищева, Державина, Фонвизина), причем на разных уровнях идейно-художественной структуры. Интересно, что в результате П. Е. Бухаркин приходит к смелому выводу о том, что «разрыв двух культур в духовной жизни России был относительным»,¹⁶ и, таким образом, подвергает сомнению заключения на этот счет видных русских мыслителей и историков культуры от А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева до Н. М. Зернова и А. М. Панченко.¹⁷

Многообещающе выглядят перспективы дальнейшего изучения церковной литературы, в частности творений высокоодаренных духовных писателей XIX века: А. Н. Муравьева, святителей Игнатия (Брянчанинова)¹⁸ и Феофана Затворника Вышенского (Говорова), схииерхимандрита Сергея Святоторца (Веснина) и многих других.

Но, разумеется, главным направлением изучения связей православия и светской литературы остается анализ объективного религиозного смысла отдельных произведений и творчества писателей в целом. Кажется, крайний взгляд на теоретические основания такого подхода к художественной классике высказан недавно как раз представителем церковной науки. «Можно прямо утверждать, — отмечает преподаватель Московской Духовной Академии М. М. Дунаев, — в своих высших проявлениях русская литература становилась уже не просто искусством слова, но *богословием в образах*».¹⁹

Первое время, как уже говорилось, углубленное исследование религиозно-нравственных проблем должно идти с оглядкой назад, с учетом накопленного прежде всего русскими мыслителями опыта интерпре-

тации литературных произведений с позиций христианской Истины. Особенно важны здесь труды таких исследователей, как К. В. Мочульский, Л. А. Зандер, С. И. Фудель, — до сих пор, к сожалению, в большинстве своем не переизданные. Усвоение уроков (в том числе и отрицательных) этого проникновения в потаенные смыслы художественных текстов уберезит от многих соблазнов, которых не избежала ищущая мысль отечественных философов.

Такая предварительная работа сама по себе важна, несмотря на неизбежные «перелесты» в оценках, или, по меткому выражению писателя Л. И. Бородина, «разоблачения» и «канонизацию» русских мыслителей.²⁰ Иллюстрацией этого процесса могут служить, например, обширные «Записки по русской философии» Л. Савельева, ригористически объявляющего всех наших мыслителей, кроме славянофилов, Гоголя и Достоевского, «геростратами отечественной духовности»,²¹ или возвышенный панегирик А. М. Бухареву во вдохновенной статье К. А. Кокшениевой.²² Взвешенный, не столь прямолинейный разбор литературно-эстетических взглядов, к примеру, Н. А. Бердяева, о П. А. Флоренского и Н. С. Арсеньева находим в статьях В. А. Котельникова, Л. А. Ильюниной и В. Е. Хализева, сопровождающих публикации работ этих мыслителей.²³

И тем не менее ощущение необъятной новизны задач остается — отсюда, видимо, стремление исследователей начать *ab ovo*, с уровня стилистического. Замечательный опыт такого рода изысканий представляет собой статья А. Н. Архангельского, дающая концептивное изложение «литературного

¹⁶ Там же. С. 14.

¹⁷ Отметим и другую статью исследователя: о влиянии старчества на возрождение в России типа писателя — духовного наставника после «периода своеобразного обморока» религиозной жизни в XVIII веке (Бухаркин П. Е. Старчество и смена писательского типа в русской литературе // Вестник С.-Петербургск. ун-та. 1993. Сер. 2. Вып. 2 (№ 9). С. 70—78); см. также: Бухаркин П. Е. Петр I и М. В. Ломоносов (К вопросу о рецепции русской культуры петровских преобразований) // Труды Всероссийской научной конференции, посвященной 300-летию юбилею отечественного флота. Вып. 2. Переславль-Залесский, 1992.

¹⁸ См., например, содержательную статью В. В. Афанасьева и В. А. Воропаева «Святитель Игнатий Брянчанинов и его творения» (Литературная учеба. 1991. Кн. 4. С. 109—118).

¹⁹ Дунаев М. М. Испытание веры // Богословский вестник. 1993. № 1. Вып. 2. С. 225—226.

²⁰ См.: Бородин Л. Сотворение смысла, или Страсти по Бердяеву // Москва. 1993. № 8. С. 11.

²¹ Москва. 1993. № 8. С. 186. Ср.: Келер Л. Владимир Соловьев — слепой вождь слепых // Вече. 1985. № 17. С. 75—101; Геннадий (Эйхалович), игумен. Приписки к «Соловьевьяне» // Там же. 1986. № 21. С. 63—74.

²² Кокшениева К. В светлом просторе истины // Архимандрит Феофор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 7—23.

²³ Котельников В. А. 1) Русская идея как философская и историко-литературная тема // Русская литература. 1990. № 4. С. 112—119; 2) Блудный сын Достоевского // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 175—182; Ильюнина Л. А. Вступительная статья к публикации «Отзывы П. А. Флоренского о работах студентов Московской Духовной Академии» // Русская литература. 1991. № 1. С. 124—128; Хализев В. Е. Н. С. Арсеньев: философ, культуролог, литературовед // Лит. обозрение. 1994. № 1/2. С. 97—103.

сопромата» — неоднозначного процесса внесения евангельских смыслов в светскую словесность на протяжении XIX—XX веков, создания «извода» христианского языка для литературных нужд. Особенно важны, на наш взгляд, рассуждения автора о религиозно-просветительской роли Филаретова перевода Библии, о значении его для воцерковления русской литературы, а также влияния его на пушкинское творчество.²⁴

Пожалуй, «светлое имя» великого поэта обладает наибольшей притягательностью для филологов, изучающих взаимосвязи православия и культуры. Однако традиционно-академическое литературоведение весьма недоверчиво относится пока к попыткам переосмыслить сложившийся в науке советского времени образ Пушкина, очистить его от тенденциозных измышлений. Поэтому в интересующем нас аспекте исследовательской работы многие пушкинисты ограничиваются в основном эмпирическими наблюдениями, указанием на библейские источники отдельных произведений и решением других частных задач.²⁵ Свообразный добросовестный свод таких наблюдений над религиозными мотивами являет собой книга Г. А. Лескиса, который, впрочем, имея в виду евангельское выражение «человек благоволения» (Лк. II, 14), пишет: «Ни к одному из русских поэтов (!) нельзя с большим правом применить это определение, чем к Пушкину».²⁶ Важный материал, в том числе свидетельства об интересе поэта к житийной литературе, представлен в одной из статей С. А. Фомичева.²⁷

Все же для глубокого постижения духовного пути и особенностей православного миропонимания Пушкина, как и других крупных русских художников, оказывается мало только благожелательно-«объективно-го» отношения исследователей к вере.²⁸ Пло-

дотворней подход к этим вопросам изнутри живого религиозного опыта, из личностного переживания христианства. Своего рода образцом и отправной точкой здесь должны служить, к примеру, недавно переизданные работы о Пушкине митрополитов Антония (Храповицкого)²⁹ и Анастасия (Грибановского),³⁰ архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Шаховского)³¹ и архимандрита Константина (Зайцева),³² впервые опубликованные фрагменты из неоконченной книги священника Б. А. Васильева «Духовный путь Пушкина» (где выделяется содержательный анализ стихотворения «Странник»)³³ или статья протоиерея Владислава Свешникова о чуде «встречи» поэта и митрополита Филарета.³⁴

Среди работ ученых-мирян глубиной проникновения в суть сложных духовных проблем отличаются статьи о Пушкине В. С. Непомнящего, развивающие некоторые существенные идеи, лишь намеченные в его известной книге о поэте,³⁵ и нередко написанные в жанре философско-публицистического эссе. Подлинных прозрений достигает ученый в анализе «Гавриилиады», «Бориса Годунова», «Пира во время чумы», сказок, поэтического диалога Пушкина с великим святителем.³⁶ Неудивительно, кстати, что в

Г. Г. Красухин, «не нуждающийся в гипотезе» о православии Пушкина даже в диссертационном сочинении со столь, казалось бы, «говорящим» названием (см.: *Красухин Г. Г. Этическая концепция творчества позднего Пушкина (1833—1836 гг.)*. Автореферат докт. дисс. М., 1993. 50 с.).

²⁹ Антоний, митр. О Пушкине. М., 1991. 32 с. и другие издания.

³⁰ Анастасий, митр. Пушкин в его отношении к религии и Православной Церкви. 2-е изд. М., 1991. 62 с.

³¹ Иоанн, архиеп. Пушкин у порога инобытия // Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 406—412.

³² Константин, архим. Жив ли Пушкин? // Москва. 1992. № 2/4. С. 4—8.

³³ Васильев Б. А., свящ. Последний этап поэтического творчества А. С. Пушкина // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 6. С. 67—73.

³⁴ Свешников В., прот. Встреча // Свешников В., прот., Шаргунов А., прот. О Церкви, России, нравственном мире: Сб. статей. М., 1993. С. 20—28.

³⁵ Непомнящий В. С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. 2-е изд. М.; 1987.

³⁶ Непомнящий В. 1) Сетования и надежды // Вопросы литературы. 1989. № 4. С. 184—193; 2) Дар. Заметки о духовной биографии Пушкина // Новый мир. 1989. № 6. С. 241—260; 3) Да ведают потомки православных // Православная беседа. 1992. № 4/5. С. 36—39; 4) «Держись сего ты све-

²⁴ Архангельский А. Огнь бо есть. Словесность и церковность: литературный сопромат // Новый мир. 1994. № 2. С. 230—242.

²⁵ См., например: Немировский И. В. Библейская тема в «Медном всаднике» // Русская литература. 1990. № 3. С. 3—17; Ильичев А. В. «Зачем крутятся ветры в овраге...»: Источники, поэтика, концепция поэта и поэзии // Временник Пушкинской комиссии. Вып. 24. Л., 1991. С. 144—154.

²⁶ Лескис Г. А. Религия и нравственность в творчестве позднего Пушкина. М., 1992. С. 151. Подразумевается пушкинское понимание этих слов Ангела Господня как выражения близости немногих «избранных» к проповеди Небесного Учителя (см.: Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. 4-е изд. Л., 1978. Т. VII. С. 322—323).

²⁷ Фомичев С. А. Пушкин и древнерусская литература // Русская литература. 1987. № 2. С. 20—39.

²⁸ Мы сознательно уходим от оценки работ таких пушкинистов, как, например,

общем-то не удалась попытка М. А. Новиковой, стремящейся к небывало эффектным интерпретациям, опосредовать трактовку ученым «Пира во время чумы» (например, выглядит малубедительным осмысление Чумы как «обряда очищения», спасения).³⁷

Следует также отметить ценное исследование С. А. Кибальника о религиозной основе Пушкина,³⁸ содержательную статью Г. Анищенко о проблеме личности в пушкинском творчестве, написанную с точки зрения христианского персонализма,³⁹ заметки М. М. Дунаева и М. Д. Филина, дающие мистическое освещение отдельных биографических фактов из жизни поэта,⁴⁰ работу В. Н. Катасонова, в которой «Капитанская дочка» последовательно осмысливается как «повесть о милосердии».⁴¹ В то же время симптоматично сочувственное отношение Б. М. Гаспарова в его фундаментальном труде о поэтическом языке Пушкина к десакрализации православной книжности в творчестве Пушкина и других арзамасцев.⁴²

Споры об отношении Пушкина к православию, кроме того, обусловлены существенными историко-психологическими причинами, на которые указывает А. М. Панченко. В предпринятом ученым исследовании о Пушкине замечательны апологетические объяснения его главного «поэтического греха» — «Гавриилиады» и нетрадиционное сопоставление сословных особенностей вероисповедания по произведениям поэта, «свободным от конфессиональной ангажиро-

та...» Филарет и Пушкин: диалог святителя и поэта // Там же. 1993. № 5/6. С. 24—25; 5) Пушкин через двести лет. Глава из книги // Новый мир. 1993. № 6. С. 224—238; 6) Сказка. Пушкин. Дети // Православная беседа. 1994. № 1. С. 36—38 и др.

³⁷ Новикова М. Живые, мертвые и бессмертные // Вопросы литературы. 1994. Вып. 1. С. 107—134.

³⁸ Кибальник С. А. Тема смерти у Пушкина и проблема религиозности его творчества // Христианство и русская литература.

³⁹ Анищенко Г. Самостоянье человека // Вестник Русского Христианского Движения. 1987. № 149. С. 154—184. (Далее — «Вестник РХД».)

⁴⁰ Дунаев М. «...Хочу умереть христианином» // Православная беседа. 1994. № 1. С. 39—40; Филин М. Странное происшествие в Михайловском // Москва. 1994. № 2. С. 187—190.

⁴¹ Катасонов В. Н. Хождение по водам (Религиозно-нравственный смысл «Капитанской дочки» А. С. Пушкина) // Наш современник. 1994. № 1. С. 153—176.

⁴² Гаспаров Б. М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. Wien, 1992. 398 с.

ванности».⁴³ Необычна на первый взгляд выдвигнутая А. М. Панченко идея «светской святости»,⁴⁴ позволяющая, однако, пролить свет на истоки культа Пушкина в нашей стране в качестве некоего «земного бога».⁴⁵

Пафосом противления такому кумиротворчеству и — шире — освобождения Пушкина от фальсификаций, возвращения его творчества в контекст православной культуры исполнены сборники статей о поэте, издаваемые С.-Петербургским Центром православной культуры «по материалам традиционных пушкинских чтений» (к июлю 1994 года вышло в свет четыре книжки). Сборники, составленные Э. С. Лебедевой и с изществом оформленные И. Ганзенко, наглядно свидетельствуют о плодотворности коллективных усилий в постижении новых для литературоведения проблем. Довольно высокий уровень проработки большинства вопросов обеспечивается участием не только значительных православно мыслящих филологов, но и представителей духовно-академической науки, среди которых протоиереи Владимир Муштафин и Владимир Сорокин, архимандрит Августин (Никитин), священник Иоанн Малинин и др.

Вопреки заявленному стремлению изучать прежде всего объективный религиозный смысл пушкинских произведений,⁴⁶ такие исследования ограничиваются пока главным образом комментариями духовных стихотворений и тех сущностных мотивов творчества Пушкина, истинное значение которых без учета православного контекста оставалось невыясненным. Но сегодня, видимо, слишком велика потребность больших обобщений, осознания роли Пушкина как писателя православного народа на широком фоне современной ему русской жизни. Именно на скрупулезном воссоздании этого православного фона творчества поэта и сосредоточились в основном авторы сборников, и их находки безусловно помогут составить адекватный комментарий к подготавливаемому новому Полному собранию сочинений Пушкина. В

⁴³ Панченко А. М. Пушкин и русское православие. Статья первая // Русская литература. 1990. № 2. С. 32—43.

⁴⁴ См.: Панченко А. М. Юродивые на Руси. Петр I и веротерпимость // Азъ. Приложение к газете «Литератор». 1990. № 1. Июнь. С. 29—30.

⁴⁵ См. оценку этого явления со стороны как светского публициста, так и духовного лица: Архангельский А. Н. У парадного подъезда. Литературные и культурные ситуации периода гласности (1987—1990). М., 1991. С. 141; Золотцев С. А. У подножия Синичьей горы. Главы из книги «Русский исход» // Север. 1994. № 3. С. 140—143.

⁴⁶ См.: Непомнящий В. С. Вступительное слово при открытии Московских чтений // Пушкинская эпоха и Христианская культура. [Вып. 1]. СПб., 1993. С. 62—63.

этом отношении прежде всего заслуживает внимания научная гипотеза Л. В. Савельевой, доказывающей, что названия букв славянской азбуки (вопреки суждению Пушкина на этот счет) в совокупности составляют поэтическое произведение духовно-нравственного содержания.⁴⁷ Кроме того, очень интересны материалы, связанные с лицейским периодом жизни поэта,⁴⁸ сведения о возрождающихся «пушкинских» храмах, плодотворные попытки честно разобратся в духовном пути русского гения.⁴⁹

Что касается других поэтов XVIII—XIX веков, даже самых крупных, то христианский аспект их творчества нередко остается вне поля зрения историков литературы (если не брать в расчет статей популярно-просветительского характера⁵⁰). Поразительно, но даже державинская ода «Бог» рассматривается в новейшем исследовании исключительно с формальной стороны. Неужели только по причине жанрово-стилистического новаторства эту оду «не менее 15 раз» перевели на французский язык и «8 раз» на немецкий?⁵¹ Еще более удивительна

работа о псалмодической поэзии, где Библия понимается лишь как «литературный памятник» и в духовных стихах высказываются чаще всего мнимые злободневно-социальные отступления от Священного Первоисточника.⁵²

Насколько обширна здесь область неизведанного, позволяет судить возрожденная некоторыми духовными изданиями (например, «Журналом Московской Патриархии» и «Православной беседой») традиция дореволюционных антологий русской духовной поэзии. Необыкновенно сложна задача, поставленная перед собой составителями такой антологии в «Православной беседе», В. В. Афанасьевым и М. М. Дунаевым: они, представляя читателю по несколько стихотворений (результат строгого отбора) русских поэтов от Ломоносова до Бунина, предлагают лапидарные характеристики каждого поэта, пытаясь на половине журнальной страницы сказать самое существенное о своеобразии его духовного пути (к июню 1994 года новая антология насчитывала 15 персоналий).⁵³

Только в 1994 году появились две серьезные работы обобщающего характера о религиозной традиции в русской лирике. В цикле статей В. А. Котельникова⁵⁴ показывается, как в переложениях псалмов, молитвенных стихах, других шедеврах духовной поэзии (особенно у Пушкина и Лермонтова) «литературное слово, преодолевая свою творную ограниченность, стремится к Слову-Логосу, несет на себе отблеск Его света».⁵⁵ Е. Н. Лебедев большое место в своем содержательном докладе отводит исследованию «молитвы» и «теодицеи» — разновидностей духовной поэзии. Описывая, как религиозно-философский опыт Боратынского и других поэтов запечатлевался в их лирике, автор утверждает мысль о подлинно «экзистентной» актуальности их творчества.⁵⁶ Изучению религиозных настроений и духовной лирики поэтов-декабристов посвя-

⁴⁷ Савельева Л. В. Новый комментарий к заметке А. С. Пушкина о славянской азбуке // Там же. Вып. IV. СПб., 1994. С. 104—107; подробнее см.: Савельева Л. В. Сакральный смысл славянской азбуки (Напутственное слово Первоучителя славян) // Север. 1993. № 2. С. 152—158.

⁴⁸ См., например: Добровольская Е. Б. Святитель Филарет на экзамене в Лицее // Пушкинская эпоха и Христианская культура. Вып. IV. С. 15—19; Малиновская-Мешкова Н. Б. Молитва Василия Малиновского // Там же. С. 23—34; Лебедева Э. С. «Рабство портит нрав россиянина...» // Там же. С. 35—43.

⁴⁹ К примеру, в исследовании рисунков поэта, предпринятом Л. А. Краваль, предстает «Пушкин, почитающий всех святых каждого дня, молящийся за своих знакомцев — соименников святых...» (Краваль Л. А. Пушкин и Святцы // Там же. Вып. II. СПб., 1994. С. 13).

⁵⁰ См., например: Романов Б. Н. Духовные стихотворения Державина // Лепта. 1993. № 4. С. 178—187; Жирмунская Т. Библия и русская литература. Беседы // Юность. 1994. № 1. С. 66—67; № 2. С. 87—89; № 3. С. 46—47 (о духовной поэзии XVIII века); только профанируют сложность темы лираторы с эзотерической «методикой»: так, лермонтовский Демон может преобразиться в Прометея и «быть приравнен к христианским святым» (Белова Л. Демон ли — лермонтовский Демон? Научно-фантастическая гипотеза // Россияне. 1994. № 2/3. С. 136—146).

⁵¹ См.: Афанасьева К. А. «Общежительная ода» Г. Р. Державина // Филологические науки. 1993. № 5/6. С. 7.

⁵² Луцевич Л. Ф. Стихотворное переложение псалмов (Статья 1-я) // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. [Вып. 8]. Художественный метод и поэтика. Межвуз. сб. Л., 1990. С. 32—46.

⁵³ См. также любопытный опыт иллюстрирования образами духовной поэзии богословских тезисов в пособии по изучению Библии (Сорокин В. У., прот. Завет Божий. Пособие по изучению Библии. Л., 1991. 128 с.).

⁵⁴ Котельников В. А. О христианских мотивах у русских поэтов // Литература в школе. 1994. № 1. С. 6—13; № 3. С. 3—10.

⁵⁵ Там же. № 1. С. 6.

⁵⁶ Лебедев Е. Н. Е. А. Боратынский и духовные искания в русской лирической поэзии XVIII—первой половины XIX в. Докт. дисс. в форме науч. доклада. М., 1994. 50 с.

щены две главы талантливой книги Е. И. Анненковой «Гоголь и декабристы».⁵⁷

Основные усилия по изучению религиозных проблем творчества Гоголя, естественно, обращаются на осмысление последних лет его жизни. Причем многое уже сделано как в восполнении «белых пятен» в биографии писателя (в том числе детальном уяснении обстоятельств последнего духовного кризиса, установлении круга общения Гоголя, особенно в отношении представителей Церкви и т. д.),⁵⁸ так и в углубленном исследовании его произведений 40-х — начала 50-х годов.

Пожалуй, наиболее интересной работой о Гоголе, опубликованной за рассматриваемый нами период, была изданная за рубежом книга П. Г. Паламарчука.⁵⁹ Духовно наследуя традиции лучших истолкователей гоголевского творчества — прежде всего таких, как «религиозный филолог» К. В. Мочульский,⁶⁰ — исследователь обретает «ключ» к подлинному Гоголю, отпирающий дверь в его художественный мир и не найденный все еще многими современными гоголеведами.⁶¹

Глубоким проникновением в суть религиозных исканий писателя, всесторонним изучением его дерзновенных творческих устремлений в широком контексте духовно-нравственных движений его эпохи отличаются исследования Е. И. Анненковой. Тонко анализируется в ее работах «внутреннее духовное посягновение Гоголя на те сферы бытия, которые недоступны человеческому слову», неистребимая жажда «овладеть словом высшим».⁶²

Последней книге писателя посвящены, кроме того, отдельные содержательные статьи.⁶³ О ней же — большая работа Ю. Я. Барабаша,⁶⁴ в которой, несмотря на эрудицию и добросовестное изложение содержания гоголевской книги и восприятия ее современниками и последующими критиками, в целом неглубоко (хотя и действительно «непредвзято», если иметь в виду морально устаревшие подходы) освещается главное — ее религиозная проблематика.

«Размышления о божественной литургии» как духовное осуществление Гоголем невоплощенного замысла «Мертвых душ», подготовленное всеми предыдущими творческими исканиями писателя, осмысляются в заметке И. П. Золотусского.⁶⁵ В статье Ю. Я. Барабаша об этом произведении заслуживают внимания соображения о его актуальности для гоголевского времени и, соответственно, выделение морально-публицистического аспекта сочинения.⁶⁶

Видимо, немало открытий ожидает будущих исследователей духовной прозы Гоголя, особенно в изучении воздействия на писателя опыта Церкви, православной литературы, в первую очередь святоотеческих творений. Как бы предвестие более высокого уровня постижения гоголевского художественного мира — работа итальянского ученого Чинчии де Лотто о «Шинели». Справедливо указывая на бесплодность прочтения русской классики «в критериях ей чуждых», исследовательница показывает родство этой повести с «Лествицей Райской» Иоанна Лествичника⁶⁷ и «Уставом» Нила Сорского и, таким образом, на свежем материале обосновывает идею цельности духовного пути Гоголя: «В „Шинели“ автор „Тараса Бульбы“ ста-

⁵⁷ Анненкова Е. И. Гоголь и декабристы (Творчество Н. В. Гоголя в контексте литературного движения 30—40-х гг. XIX в.). М., 1989. С. 27—65.

⁵⁸ Весьма плодотворно работает в этом направлении В. А. Воропаев. Из последних его статей следует назвать, по крайней мере, две: «.....Кажется был когда-то Гоголем». Страницы духовной биографии «классика» (Златоуст. 1992. № 1. С. 245—292) и «Гоголь и монашество» (Лепта. 1993. № 2. С. 123—143).

⁵⁹ Носов В. Д. [Паламарчук П. Г.]. «Ключ» к Гоголю. Опыт художественного чтения. London, 1985. 137 с.

⁶⁰ См.: Паламарчук П. Г. О Константине Мочульском и его книге «Духовный путь Гоголя» // Вопросы литературы. 1989. № 11. С. 108—110.

⁶¹ Косвенно затрагивается христианский аспект русской литературы («средокрестная точка духовности») и в работах П. Г. Паламарчука о Батюшкове, Ремизове, И. Ильине, Набокове, Солженицыне (Паламарчук П. Г. Москва или третий Рим?.. М., 1991. 365 с.).

⁶² Анненкова Е. 1) Православие в историко-культурной концепции А. С. Хо-

мякова и в творческом сознании Н. В. Гоголя // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 89—105; 2) Исторический путь и этика православия в концепции Хомякова и Гоголя // Христианство и русская литература; 3) Гоголь и декабристы. С. 65—173.

⁶³ См., например: Воропаев В. А. «Сердце мое говорит, что книга моя нужна...» // Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 1990. С. 3—28.

⁶⁴ Барабаш Ю. Гоголь. Загадка «Прощальной повести» («Выбранные места из переписки с друзьями»). Опыт непредвзятого прочтения. М., 1993. 269 с.

⁶⁵ Золотусский И. Трапеза любви // Новый мир. 1991. № 9. С. 221—223.

⁶⁶ Барабаш Ю. «Ныне отпускаеши...» // Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии. М., 1990. С. 5—14.

⁶⁷ О влиянии на Гоголя знаменитого сочинения св. Иоанна Лествичника см. также: Воропаев В., Виноградов И. «Лествица, возводящая на небо». Неизвестный автограф Н. В. Гоголя // Литературная учеба. 1992. № 1/3. С. 172—174.

новится будущим автором „Выбранных мест“.⁶⁸ Христианские и философские корни антропологии Гоголя между прочим выявляются в серьезной работе С. Г. Бочарова о «Носе»,⁶⁹ любопытные суждения об отношении писателя к православию и отдельным подвижникам благочестия можно прочитать в одной из статей Ю. В. Манна.⁷⁰

Несколько особняком стоит объемный труд М. Вайскопфа, посвященный творческой и религиозно-философской эволюции Гоголя в целом.⁷¹ Достоинствам этого исследования (энциклопедическая полнота источниковедческого обеспечения, логическая выверенность текста, дробление проблем для их всестороннего истолкования) вредит необоснованность некоторых гипотез (о гностицизме писателя и др.).⁷² Любопытный опыт критики гоголевского творчества «справа» представляет собой заметка протоиерея Михаила Ардова, в которой терзания писателя объясняются тем, что он был «обуян ужасной гордыней», проявившейся во всепоглощающей зависти к гению Данте и изжитой Божией милостию только в предсмертные дни.⁷³

Не меньше работ по нашей теме имеет отношение к художественному и публицистическому наследию Достоевского. Прежде всего заметен интерес исследователей к особенностям вероисповедания писателя, к ключевым вопросам его мировоззрения, христологическим и социально-религиозным взглядам. Что любопытно, несмотря на признаваемые всеми некоторые отклонения Достоевского от так называемой «официальной ортодоксии» его времени, исследователи так или иначе стремятся оправдать такую позицию писателя: или как феномен «открытого» православия экуменического типа, сопрягающего в себе дух первохристианства и потенции неохристианства (В. А. Никитин),⁷⁴ или как начало русской нравственной философии, являющей собой «воплощенный опыт созидательного духовного строительства...»⁷⁵ (В. Г. Безносков), а то и как провозвестие будущего трагического опыта в

осуществлении русского социализма — «всесветного единения во имя Христова» (К. А. Степанян)⁷⁶ и проч.

Проницателен взгляд на Достоевского православного философа Т. М. Горичевой. В одной из своих статей она указывает на родство жизненной позиции большинства героев писателя с мироощущением иноков: «Взорвать банальность — с этим согласятся бодрствующие, пребывающие в непрерывной духовной брани монахи-аскеты».⁷⁷ Основным мотивом творчества писателя оказывается главное в нашей жизни испытание — дарованной Святым Духом (а вовсе не политическими и социальными институтами) свободой. В другой ценной работе Т. М. Горичевой обращение к художественному миру Достоевского (а также Гоголя, Платонова и др.) позволяет ей всесторонне обосновать идею кенотизма русской культуры как ее ярчайшей имманентной черты.⁷⁸ Сегодня, кстати сказать, как никогда остро ощущим недостаток таких богословско-эстетических исследований широкого дыхания о влиянии православного гнозиса на русскую культуру.

Поэтому нельзя не упомянуть в этой связи работ А. М. Буланова о соотношении рационального и эмоционального в романах Достоевского, Гончарова и Толстого. Понимание личности русскими классиками протекало в русле христианской традиции, в соответствии с идеалом гармонического единения «ума» и «сердца», убедительно показывает ученый.⁷⁹ Замечательно и то, что при анализе известных романов, в первую

гиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX века. СПб., 1993. С. 197. В этой книге любопытны небесспорные сближения Достоевского и Л. Толстого в их религиозных исканиях (см., например, с. 85, 193—194).

⁶⁸ Степанян К. А. Достоевский и язычество (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). Смоленск, 1992. 96 с. В работе, однако, преобладает обычная сегодня публицистичность конъюнктурного характера — см. название одной из главок: «Заложник язычников (Достоевский и «бесы» национализма)».

⁶⁹ Горичева Т. Достоевский. Русская «феноменология духа» // Сфинкс. 1994. № 1. С. 77—90.

⁷⁰ Горичева Т. М. О кенотизме русской культуры // Христианство и русская литература. СПб., 1994; см. также: Горичева Т., Мамлеев Ю. Новый град Китеж (Философский анализ русского бытия). Париж, 1989. С. 5—64.

⁷¹ Буланов А. М. «Ум» и «сердце» в русской классике. Соотношение рационального и эмоционального в творчестве И. А. Гончарова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Саратов, 1992. 159 с.

⁶⁸ Лотто Ч. де. Лестница «Шинели» // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 83.

⁶⁹ Бочаров С. Вокруг «Носа» // Вопросы литературы. 1993. Вып. IV. С. 69—92.

⁷⁰ Манн Ю. Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной // Там же. 1991. № 8. С. 106—124.

⁷¹ Вайскопф М. Сюжет Гоголя. Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993. 592 с.

⁷² См., например: там же. С. 493—494.

⁷³ Ардов М., прот. Мысли о Гоголе. Человеческая комедия // Октябрь. 1994. № 2. С. 182—186.

⁷⁴ Никитин В. А. Достоевский, православие и «русская идея» // Вестник РХД. 1989. № 155. С. 126—136.

⁷⁵ Безносков В. Г. «Смогу ли я уверовать?» Ф. М. Достоевский и нравственно-рели-

очередь «пятикнижия» Достоевского, А. М. Буланов, может быть, впервые в нашем литературоведении столь широко опирается на святоотеческое наследие и литературную критику духовных авторов, затерянную в церковной периодике прошлого столетия (А. М. Бухарева, С. Пономарева, архиеп. Антония (Храповицкого) и др.).⁸⁰

Насколько ясно и осознанно писатель отражал в своем творчестве идеалы «народного православия», хорошо показано в неоконченной книге Ю. И. Мармеладова, разрабатывающей тему Св. Илии в произведениях Достоевского, а также Гончарова, А. Островского и Бунина. Герои русской классики явственно ощущают в громе присутствия Божественного Судии, — это мистическое значение грозы еще раз свидетельствует о подспудной христианской духовности, питающей нашу литературу и обеспечивающей ее внутреннее единство.⁸¹ Кенотическое поведение многих героев Достоевского, их сходство с юридическими, блаженными — в центре внимания талантливой книги В. В. Иванова.⁸² В новом свете предстают религиозные искания молодого Достоевского в одной из статей В. Е. Ветловской.⁸³

Посвященная вроде бы частной проблеме — филологически четкому комментированию вероисповедной формулы писателя (из его известного письма 1854 года к Н. Д. Фонвизиной), статья Н. Ф. Бударовой,⁸⁴ видимо, полемически направлена против новомодных спекуляций вокруг христологии Достоевского. Совершенно искажает ее существо ложная интерпретация слов писателя: «с Христом вне истины» — не как реплики в споре с гуманистами от атеизма, а как проповеди какого-то теософского толка о Христе,

с которым Достоевский стремится быть якобы «вне любой религиозной идеи».⁸⁵

Отдельные произведения писателя также становились предметом серьезных исследований. «В возвращении нашего сознания к первохристианскому и во все века не умиравшему реальному переживанию веры»⁸⁶ справедливо видел значение творчества великого писателя С. И. Фудель. Анализируя «Преступление и наказание», он показывает, как герой романа обретает переживание Церкви сердцем и наказание за злодеяние превращается «через живую любовь в подвиг обновления человека».⁸⁷ Не менее интересна работа В. Аксючица об этом романе, обстоятельно исследующая отобразенную в нем феноменологию зла, одержимость Раскольниковова падшими духами, олицетворение которых автор усматривает в трихинах.⁸⁸

Изучению связи образа князя Мышкина с его Божественным Первообразом целую книгу посвятила Г. Г. Ермилова. Принципиальная ориентация Достоевского на Евангелие, а не на агиографическую традицию, по мнению автора, предопределила метафизическую, сакральную глубину художественных решений писателя. Опора исследовательницы на некоторые богословские и религиозно-философские труды (святоотеческие творения, правда, почти не привлекаются) позволяет ей дать любопытное описание христологии писателя и его «поэтики христианского дерзновения».⁸⁹ Однако, думается, ближе к истине И. А. Кириллова, автор сходной по теме заметки: ей удается точнее определить существо проблемы и показать не только «гаинственное величие» попытки Достоевского, но и неизбежные «срывы» (очеловечивание «князя-Христа») при создании хриstopодобного образа.⁹⁰

Ключом ко всему творчеству Достоевского считает эпиграф к «Братьям Карамазовым» А. Б. Криницын, в содержательной заметке которого не только идет речь об отображении «притчи о семени» в образной системе романа, но присутствует емкая ха-

⁸⁰ Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания «сердца» в творчестве Достоевского // Христианство и русская литература.

⁸¹ Мармеладов Ю. И. Тайный код Достоевского. Илья-пророк в русской литературе. СПб., 1992. 144 с.

⁸² Иванов В. В. Безобразие красоты: Достоевский и русское юродство. Петрозаводск, 1993. 152 с.

⁸³ Ветловская В. Е. Религиозные идеи утопического социализма и молодой Достоевский // Христианство и русская литература.

⁸⁴ Бударова Н. Ф. Достоевский о Христе и истине // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб., 1992. С. 21—29; заслуживают внимания и другие работы исследовательницы, например о святоотеческих литературных источниках главы «У Тихона» в «Бесах» (Бударова Н. Ф. О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа «Бесы» // Там же. Т. 8. Л., 1988. С. 93—106).

⁸⁵ См., например: Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. 384 с.

⁸⁶ Фудель С. И. Наследство Достоевского. Явление Христа в современности // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 386.

⁸⁷ Там же. С. 385.

⁸⁸ Аксючиц В. Метафизика зла у Достоевского. «Преступление и наказание» // Вестник РХД. 1985. № 145. С. 105—152.

⁸⁹ Ермилова Г. Г. Тайна князя Мышкина: О романе Достоевского «Идиот». Иваново, 1993. 130 с.

⁹⁰ Кириллова И. А. К проблеме создания хриstopодобного образа (Князь Мышкин и Авдий Калистратов) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. С. 172—176.

рактеристика христианской антропологии писателя.⁹¹ Новое интересное обоснование давней проблемы прототипов старца Зосимы предлагает в своем исследовании Г. В. Беловолов (Украинский). Именно святитель Игнатий Брянчанинов, дворянин по происхождению, биографическими чертами ближе к образу о. Зосимы, чем другие прототипы (Пансий Величковский, оптинские старцы).⁹² Как бы, однако, ни решался вопрос о прототипах, эти выдающиеся подвижники дали писателю великую мысль о «русском иноке», и сам факт их недавней канонизации высветливает высоту христианского идеала, проповедуемого Достоевским в романе. Можно отметить и другие работы, затрагивающие частные вопросы романа, например статью М. А. Жирковой, показывающей между прочим, как соотносятся с церковным каноном исповедальные ситуации, в которых оказываются Дмитрий и Иван.⁹³

Завершая разговор о работах, посвященных религиозным аспектам произведений Достоевского, следует, однако, заметить, что в этом отношении творчество крупнейшего нашего православного писателя все же изучено далеко не достаточно, более того — очень понятна недавно высказанная Б. Н. Тарасовым тревога по поводу искажений и сокращений в новейших «плюралистических» студиях на злобу дня христианского ядра творчества писателя.⁹⁴

Совсем недавно, наконец, появились глубокие исследования о Гаршине, дающие отчетливое представление о христианской проблематике его литературного наследия. Особенно следует отметить в уже упомина-

вшемся сборнике «Христианство и русская литература» (СПб., 1994) статью П. В. Бекедина «Религиозные мотивы у Гаршина» и те страницы содержательной работы О. Р. Николаева и Б. Н. Тихомирова «Эпическое православие и русская культура», которые посвящены прежде всего анализу рассказа «Надежда Николаевна». Вопросы войны и ратного подвига осмыслились в русском фольклоре и литературе с христианских позиций, — в этом убеждает, между прочим, привлечший внимание исследователей неоднозначный процесс усвоения отечественной словесностью библейских моральных ценностей (в первую очередь — шестой Моисеевой заповеди и «наибольшей», главной заповеди, проповеданной Спасителем).

Сосредоточенное изучение трудного духовного пути К. Леонтьева в плане настойчивого его стремления воцерковить свое творчество представлено в статьях В. А. Котельникова, С. Н. Носова, А. Черноглазова и др.⁹⁵ О различии религиозных ориентаций Леонтьева и Достоевского и других аспектах мировоззренческого и творческого диалога двух православных мыслителей интересно рассуждают Н. Ф. Буданова и С. Г. Бочаров.⁹⁶

Трудно дается нам уразумение духовной драмы Л. Толстого. Точные дефиниции и глубокие суждения об отношении писателя к Церкви, к догматике и этике православия пока можно встретить лишь в немногих работах, в которых обращение к духовному пути Толстого все же не составляет основной задачи исследователей.⁹⁷

Многим все еще кажется необходимым защищать Толстого от «антикультурных фундаменталистов», что делается разными способами. Так, В. Н. Назаров усматривает в полемике «великого русского христианина» с Церковью лишь полезную для православия интерпретацию «метафор высшей реальности» в моральном плане. Но кого же имеет

⁹¹ Криницын А. «Истинно, истинно говорю вам...» О евангельском эпитафе к роману Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Православная беседа. 1993. № 5/6. С. 51—53; см. также: Криницын А. О притчевой основе идей в романах Ф. М. Достоевского // Вестник Московского ун-та. 1993. Сер. 9. № 5. С. 54—59.

⁹² Беловолов Г. В. (Украинский). Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л., 1991. С. 167—178; см. также статью исследователя о Достоевском — читателе Апокалипсиса, «прогоре последних времен» (Беловолов Г. «Общевропейский дом» и Вавилонская башня. Заметки Достоевского на полях Апокалипсиса // Вече. 1992. № 46. С. 67—75).

⁹³ Жиркова М. А. Исповедь и проповедь в системе высказываний Ивана Карамазова // Истоки, традиция, контекст в литературе: Межвуз. сб. науч. трудов. Владимир, 1992. С. 70—80.

⁹⁴ Тарасов Б. В плену короткомыслия. Творчество Чаадаева и Достоевского в современном контексте // Москва. 1994. № 4. С. 162—187.

⁹⁵ Котельников В. А. Парадокс о писателе // Леонтьев К. Н. Египетский голубь. М., 1991. С. 3—13; Носов С. Н. «Хищное христианство» К. Н. Леонтьева // Христианство и русская литература; Черноглазов А. Формула воцерковления. О православии Константина Леонтьева // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 395—403.

⁹⁶ Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. С. 199—222; Бочаров С. Леонтьев и Достоевский. Статья первая. Спор о любви и гармонии // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 153—187.

⁹⁷ См., например: Котельников В. Православная аскетика и русская литература. С. 198—204; Бухаркин П. Е. Старчество и смена писательского типа... С. 76; см. также переизданный труд архиеп. Иоанна Сан-Францисского (Шаховского) «Революция Толстого» («Избранное». С. 203—335).

в виду автор, объясняя «непонимание» «ограниченностью тогдашнего духовенства, его недостаточной просвещенностью и отчужденностью от жизненных интересов народа и т. д.»⁹⁸ Неужели Феофана Затворника Вышенского и Иоанна Кронштадтского, осуждавших учение графа?

В заслугу Толстому и сегодня ставится «гуманизация» отеческой религии и борьба с «законническими извращениями» христианства в догматах и таинствах Церкви.⁹⁹ Порой все же его оправдывают тем, что он вовсе и не претендовал, оказывается, на религиозное учительство, а просто пользовался «христианским колоритом» в рассуждениях о социальных и нравственных вопросах.¹⁰⁰ Любопытно, что иногда сочувствие исследователей к «громкой мысли о создании новой религии»¹⁰¹ перерастает — и это, на наш взгляд, более честная позиция — в своего рода продолжение толстовского учения (апостасийный смысл которого Толстой сам оценил только накануне своего «ухода»), якобы способствующего духовному «возрастанию» личности.¹⁰²

Художественная проза Толстого довольно редко становится объектом изучения в интересующем нас аспекте. Выделяются, пожалуй, статьи А. М. Буланова об «Анне Карениной»¹⁰³ и Н. А. Струве о «Смерти Ивана Ильича». Характерно, что повесть привлекла внимание парижского литератора именно дерзким проникновением Толстого в запретные сферы бытия — в «тайны процесса смерти», а также описанием феномена «без-

духовной жизни».¹⁰⁴ Как типичный пример простодушного применения толстовских критериев оценки Евангелия при анализе его поздней прозы можно отметить работы Н. А. Куняевой и С. И. Стояновой.¹⁰⁵

Отношение к христианству последнего из великих русских классиков, А. П. Чехова, снова, как и в начале века, становится для исследователей проблемой и вроде бы уже не подменяется модной до недавнего времени отговоркой об индифферентизме. Но предлагаемые ответы пока больше дань времени, чем серьезный разговор о религиозной индивидуальности писателя. Может быть, ярче всего это выявилось на недавней московской конференции молодых чеховедов (январь 1993 года). В выступлениях, где так или иначе затрагивались христианские стороны чеховского творчества, сам писатель представлял то рационалистом типа Ренана,¹⁰⁶ то «истинным» верующим тесофского толка,¹⁰⁷ а его герои — чающими «смерти-освобождения» обитателями «острова страданий».¹⁰⁸ Единственное исключение — доклад Г. А. Нефедовой, которая, анализируя прозу писателя, приходит к такому, довольно категоричному выводу: «Идеи христианства стали для Чехова, раньше, чем для кого-либо из русских философов, главным критерием истинности жизни».¹⁰⁹

Пока академическое литературоведение не торопится осветить эту неисследованную область в чеховедении. Наверное поэтому пришлось высказаться талантливому представителю духовно-академической науки. М. М. Дунаев в своем уже упомянутом нами исследовании «Испытание веры» наглядно показывает, что Чехов мыслил в категориях православия и его художественный мир озарен светом евангельской истины. Вскрывая «потайный смысл» «Крыжовника», «Рас-

⁹⁸ Назаров В. Н. Метафоры непонимания: Л. Н. Толстой и Русская Церковь в современном мире // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 156.

⁹⁹ См., например: Немировская Л. З. Религия в духовном поиске Толстого. М., 1992. 64 с.; Кудрявая Н. В. Лев Толстой о смысле жизни. Образ духовного и нравственного человека в педагогике Л. Н. Толстого. М., 1993. 176 с.; Николукин А. Н. Завещание мудреца // Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 3—23.

¹⁰⁰ Александров Н. Д., Монин М. П. Антиномии «Исповеди» // Лит. обозрение. 1993. № 3/4. С. 102—106.

¹⁰¹ Азарова Н. И. Необходимое для всех // Толстой Л. Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 1, Ч. 1. С. I—XXII.

¹⁰² Берман Б. И. Сокровенный Толстой: религиозные видения и прозрения художественного творчества Льва Николаевича. М., 1992. 207 с. Этот образчик утонченного паралитературоведения на глазах принимает вид методички по «вплочению в себе духовного Я» для любителей оккультного просвещения.

¹⁰³ Буланов А. М. Логика сердца в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» // Русская литература. 1991. № 3. С. 25—35.

¹⁰⁴ Струве Н. Актуальность повести «Смерть Ивана Ильича» // Вестник РХД. 1989. № 155. С. 117—125.

¹⁰⁵ Куняева Н. А. «Я есмь путь и истина и жизнь»: К вопросу об источниках романа Л. Н. Толстого «Воскресение» // Начало. Сб. работ молодых ученых. Вып. 2. М., 1993. С. 108—116; Стоянова С. И. Повести «позднего» Л. Н. Толстого в контексте его творчества 1880—1900-х гг. Автореф. канд. дисс. М., 1994. 23 с.

¹⁰⁶ Николаева С. Ю. Роль библейских мотивов в прозе Чехова // Молодые исследователи Чехова. Материалы и тезисы конференции. М., 1993. С. 12—13.

¹⁰⁷ Нужонкова Е. В. Образы служителей православия в произведениях Чехова // Там же. С. 10—12.

¹⁰⁸ Долженков П. Н. Остров страданий // Там же. С. 25—26. Удачно скомпонованному материалу доклада подошла бы иная, более серьезная трактовка.

¹⁰⁹ Нефедова Г. А. Эстетический идеал Чехова и христианство // Там же. С. 10.

сказа старшего садовника» и, главным образом, повести «В овраге», М. М. Дунаев последовательно на религиозном уровне рассматривает содержание этих произведений, отражающих главный наш земной «экзамен» — «испытание веры». В этой статье, безупречной с филологической точки зрения (т. е. предпочитающей вольностям интерпретаций и «поразительных» результатов правду факта и строгое следование авторскому замыслу), автор между прочим по-пастырски подсказывает увлекшимся «игрой в бисер» литературоведам: «Становится ясной важнейшая задача исторического познания русской литературы: переход от социального или чисто эстетического анализа ее к религиозному». ¹¹⁰ Перу М. М. Дунаева принадлежат и другие интересные работы, более популярного характера, например о христианском смысле типа «лишнего человека» у русских писателей от Лермонтова до Вампилова и о трактовке темы собственничества в книгах наших классиков от А. Островского до Шмелева. ¹¹¹

Назовем еще одну статью о Чехове. Немного наивная в своей искренности попытка соотносить рассказ «Святою ночью» ¹¹² с традицией душеполезной литературы принадлежит Д. Емеццу. Предъявляя к героям произведения строгие требования аскетического делания, автор убеждается (расценив как душевные, а не как духовные их переживания), что все они, кроме разве что Иеронима, не выдерживают испытания. На этом основании Д. Емеццу и хотелось бы остудить горячие головы, подавшиеся искушению облачить Чехова «чуть ли не в скимус». ¹¹³

¹¹⁰ Дунаев М. М. Испытание веры. С. 226. См. также сокращенный вариант этой статьи в журнале «Литература в школе» (1993. № 6. С. 12—20), на страницах которого, заметим попутно, все чаще появляются материалы, раскрывающие, как в своих книгах русские классики творчески соотносили христианские ценности с реалиями изображаемой ими жизни. Отрадно, что в практическом журнале для учителей название рубрики «Наши духовные ценности» — не пустой звук.

¹¹¹ Дунаев М. 1) «...Почему пусто в человеческих душах?» // Православная беседа. 1993. № 3. С. 40—41; 2) Божие и кесарево // Там же. № 4. С. 42—43.

¹¹² Интересно, что это же произведение «трезвейшего из реалистов» Чехова упоминает С. С. Аверинцев, рассуждая о «витийстве», усвоенном языком православия от византийских церковных гимнов (см.: Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. С. 54—55).

¹¹³ Емец Д. И слово было Бог. О рассказе Антона Чехова «Святою ночью» // Литературная учеба. 1994. Кн. 2. С. 152—160.

Период декаданса, «серебряного века» — «странная, причудливая и страшная в духовном отношении эпоха» ¹¹⁴ — по-настоящему не изучена, наша наука, несмотря на притягательность недавно полузапрещенной темы, находится только на подступах к постижению трагического смысла культуры рубежа веков. Достаточно глубокие суждения высказаны о религиозном содержании творчества Ахматовой и Кузьминой-Караваевой, чья исповедальная лирика — в противостоянии «нищшеанской» атмосфере — питалась чистым христианским чувством. ¹¹⁵ Отметим и серьезное исследование М. С. Агурского о Горьком, в котором доказывается, что «его воинствующий „атеизм“ был разновидностью христианской богоборческой ереси», ¹¹⁶ хотя, конечно, выводы ученого еще нуждаются в основательной проверке.

О крупнейшем поэте эпохи А. Блоке, так же как и о Л. Толстом, можно найти ценные суждения в трудах, не посвященных сосредоточенному осмыслению его творчества. ¹¹⁷ Однако исследователям, пишущим сегодня целые книги о поэме «Двенадцать» с позиций «блокоцентризма», ¹¹⁸ очень нелегко преодолеть рутину былых толкований, в частности при оценке образа Христа.

Религиозным исканиям других крупных художников первой трети XX века посвящено не слишком много работ, и опубликованы они главным образом в зарубежных изданиях. Укажем не бесспорную, но яркую статью В. Аксютчица о М. Цветаевой, ¹¹⁹ исследования В. Лепихина о Клюеве и В. Ха-

¹¹⁴ Афанасьев В. Приидите, возрадуемся Господеви... // Православная беседа. 1991. № 2. С. 36.

¹¹⁵ Коржавин Н. Анна Ахматова и «серебряный век» // Новый мир. 1989. № 7. С. 240—261; Струве Н. Бог Ахматовой // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 222—224; Линник Ю. В. Мать Мария // Там же. 1991. № 161. С. 121—132; Плюханов Б. В. Мать Мария (Скобцова) // Блоковский сборник IX. Тарту, 1989. С. 159—177 (Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. Вып. 857).

¹¹⁶ Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 68.

¹¹⁷ См., например: Анищенко Г. Выбор // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси; Непомнящий В. Пушкин через двести лет. С. 229—238.

¹¹⁸ Смола О. П. «Черный вечер. Белый снег...» Творческая история и судьба поэмы Александра Блока «Двенадцать». М., 1993. С. 4; см. также: Глинин Г. Г. Авторская позиция в поэме Александра Блока «Двенадцать». Астрахань, 1993. 112 с.

¹¹⁹ Аксютчиц В. Поэтическое богословие Марины Цветаевой // Вестник РХД. 1986. № 147. С. 126—152; ср.: Цветаева была верующей, «но, конечно, не в каком-нибудь узко

зана о Есенине, названия которых говорят сами за себя,¹²⁰ внутренние полемичные характеристики духовного облика и творческой судьбы Маяковского в оценках А. Парина, Л. К. Долгополова и С. В. Ломинадзе,¹²¹ а также тонкий анализ одного из поздних духовных стихотворений Пастернака в статье А. Тарасьева, имеющей тоже прозрачное название.¹²²

Здесь же стоит упомянуть о работах, посвященных проблеме религиозности современной поэзии. Взаимоисключающие отзывы о христианских мотивах у Бродского содержатся в статьях И. Ефимова, видящего в его творчестве зов «в царство иудео-христианской культуры, прочь из языческого варварства»,¹²³ и М. В. Назарова, показывающего антиправославную мировоззренческую установку поэта;¹²⁴ любопытными наблюдениями над воплощением религиозной темы в лирике русских поэтов от Пастернака до О. Седаковой интересен цикл статей С. Г. Стратановского.¹²⁵ Близость лирики А. А. Солодовникова к истинно духовному искусству показывает Т. И. Меркулова, сравнивая этого поэта, выступающего в своих стихах как «причастник Таинства жизни», с «поэтом-художником» Пастернаком.¹²⁶

конфессиональном смысле» (*Рейтлингер-Кист Е. Н.* Была ли Марина Цветаева верующей? // Там же. 1991. № 161. С. 201).

¹²⁰ *Лепяхин В.* Иконописец и Поэт (Рублев в творческом сознании и поэзии Клюева) // Там же. 1989. № 155. С. 149—160; *Хазан В.* Библиейские цитаты и реминисценции в поэзии С. А. Есенина // Филологические науки. 1990. № 6.

¹²¹ *Парин А.* Маяковский и Пастернак: две судьбы поэта в Советской России // Вестник РХД. 1990. № 158. С. 231—245; *Долгополов Л.* Владимир Маяковский: путь к самоуничтожению или прорыв в бессмертие? // Там же. 1992. № 166—167; *Ломинадзе С.* Небеса Маяковского и Лермонтова // Вопросы литературы. 1993. Вып. V. С. 149—169.

¹²² *Тарасьев А.* Стихотворение Юрия Живаго «На Страстной» и богослужебные тексты Страстной седмицы // Златоуст. 1992. № 1. С. 349—366.

¹²³ *Ефимов И.* Крысолов из Петербурга (Христианская культура в поэзии И. Бродского) // Вестник РХД. 1988. № 153. С. 131.

¹²⁴ *Назаров М.* Два кредо. Этика и эстетика у Солженицына и Бродского // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. С. 417—431.

¹²⁵ *Стратановский С.* Религиозные мотивы в современной русской поэзии // Волга. 1993. № 4. С. 158—161; № 5. С. 148—151; № 6. С. 142—145; № 8. С. 153—156.

¹²⁶ *Меркулова Т. И.* Преображение жизни и творчества. О современной духовной поэзии // Лит. обозрение. 1992. № 7/9. С. 96—99.

Только начинается скрупулезное изучение наследия русских художников нашего столетия, сознательно утверждавших свое вдохновение на православных нравственных устоях. Прежде всего речь идет о таких писателях русского зарубежья, как Б. К. Зайцев и И. С. Шмелев. В статье А. М. Любомудрова о Зайцеве глубокое исследование «светоносной» книги прозаика о Преподобном Сергии и некоторых других произведений сочетается с пронизательной характеристикой его художественного мира, а сам писатель предстает «своеобразным „иноком“ в литературе». ¹²⁷ Об особенностях творческой манеры Зайцева, соотнесенных с традицией духовной словесности, рассуждает Е. Воропаева.¹²⁸ А. М. Любомудрову принадлежит и содержательная работа, посвященная изучению аскетических мотивов православия в книгах Шмелева и влияния иноческого подвижничества на его духовное развитие.¹²⁹

Мировоззренческая эволюция Пришвина, который в результате духовного переворота, получившего отражение прежде всего в его книгах военных лет, сознательно избрал путь веры, в центре внимания Н. П. Дворцовой.¹³⁰ Заметку о влиянии христианских идеалов на жизнь и миропонимание Шергина, которому ценности православия были дороже самовыражения, собственных оригинальных идей, предпослал публикации его удивительной прозы Ю. М. Шульман.¹³¹ Следует назвать и статью В. Е. Хализева о православном содержании творчества А. А. Золотарева.¹³² Кроме уже упоминавшейся работы М. В. Назарова, исходящего из того, что

¹²⁷ *Любомудров А. М.* 1) «Живое, светлое бытие...» Мир Божий в книге Бориса Зайцева // Русский крест. СПб., 1994. С. 69; 2) Книга Бориса Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский» // Русская литература. 1991. № 3. С. 112—121 и др.

¹²⁸ *Воропаева Е.* «Афон» Бориса Зайцева // Литературная учеба. 1990. Кн. 4. С. 32—35.

¹²⁹ *Любомудров А. М.* Православное монашество в творчестве и судьбе И. Шмелева // Христианство и русская литература; см. также: *Прутуленко В.* В поисках утраченной России // Православная беседа. 1993. № 5/6. С. 49.

¹³⁰ *Дворцова Н. П.* 1) М. Пришвин и русское религиозное возрождение XX в. (К постановке проблемы) // Вестник Московск. ун-та. 1993. Сер. 9. № 1. С. 3—11; 2) Пришвин и Мережковский (Диалог о Граде Невидимом) // Вопросы литературы. 1993. Вып. III. С. 143—170.

¹³¹ *Шульман Ю. М.* Личность над временем. О религиозной основе творчества Бориса Шергина // Москва. 1994. № 3. С. 84—89.

¹³² *Хализев В. Е.* Забытый деятель русской культуры // Лит. обозрение. 1992. № 2. С. 98—105.

«творчество... Солженицына, его историософские и политические концепции основываются на христианском мировоззрении»,¹³³ назвав интересные статьи Ю. М. Кублановского о «Красном колесе», в которых показывается, что чувство писателя всегда опирается на евангельскую мораль.¹³⁴

Немалое распространение в печати получили попытки непредвзятого прочтения страниц, изображающих Спасителя, в романах М. Булгакова, Тендрякова, Домбровского, Айтматова, которые подчас свидетельствуют о разрушительном по сути вторжении в христианские темы литераторов, к тому не готовых, а то — и об их принципиальной атеистической установке. Разброс мнений оказался велик: от благодушного восхищения беллетристическими «христами» в статье С. Г. Семеновы,¹³⁵ положившей начало пристальному изучению проблемы, до вдумчивого богословского анализа антихристианского смысла этих образов в обстоятельной работе М. М. Дунаева. Объясняя, в чем состоит неправда романов, исследователь описывает природу тех духовных соблазнов, в которые впали художники: деформация христианского Откровения (с привнесением то манихейских, то католических измышлений) в развитии философско-эстетических тем у Булгакова, превознесение пантеистического спокойствия над христианской «суетностью» у Айтматова, следование вне-религиозному, люциферическому гуманизму Просвещения у Тендрякова.¹³⁶

Стремясь избежать заострения подобных вопросов, ряд авторов избирает иные пути: ставится задача доказать, что в булгаковском романе нет эстетизации зла,¹³⁷ или изучается «богословская» символика книги безотносительно к ее «нравственным ориентирам».¹³⁸

¹³³ Назаров М. Два кредо. С. 426.

¹³⁴ См., например: *Кублановский Ю.* Императрица в повествовании «Красное колесо» // Вестник РХД. 1988. № 154. С. 150—174.

¹³⁵ Семенова С. «Всю ночь читал я Твой завет...» Образ Христа в современном романе // Новый мир. 1989. № 11. С. 229—243; см. также: *Зоттусский И.* Крушение абстракции // Там же. № 1. С. 246.

¹³⁶ Дунаев М. М. «Истина о том, что болит голова» // Златоуст. 1992. № 1. С. 306—348; см. также: Православная беседа. 1992. № 2/3. С. 36—39.

¹³⁷ См., например: *Левина Л. А.* Иешуа Га-Ноцир и «беспокойный старик Иммануил» (Нравственные ориентиры в философском романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита») // Начало. Вып. 2. С. 190—209; *К.* О главном герое романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Вестник РХД. 1986. № 146. С. 176—183.

¹³⁸ См., например: *Филипс-Юзвиг Е.* Парадигмы метафоры крещения в «Мастере и

Глубокую разработку религиозной проблематики романа находим в статье Н. К. Гаврюшина, показывающего, что «обращение Булгакова к апокрифу обусловлено именно сознательным и резким неприятием канонической новозаветной традиции».¹³⁹ Духовно-трезвое отношение к образу миру книги позволяет исследователю выявить оккультно-сакральный смысл ее «литургических» мотивов, софианско-гностические источники образа Маргариты, элементы масонской символики и обрядности в романе и, следовательно, опровергнуть ходячие представления о Булгакове — духовном наследнике классической русской литературы.¹⁴⁰ Следует отметить и справедливую оценку «материалистического по духу» романа Тендрякова «Покушение на миражи» в статье М. В. Назарова.¹⁴¹

Кроме того, несомненный интерес представляют статьи, в которых вопрос о литературном воплощении образа Христа обосновывается теоретически и рассматривается на более широком материале. Особенно важна работа И. А. Кирилловой, показывающая «обреченность... всякой художественной попытки воссоздать этот образ во всей его полноте и глубине»,¹⁴² даже когда попытка делается, например, Достоевским. Менее удачна, на наш взгляд, статья Г. Митина, местами исполненная либеральным пристрастием евангельских стилизаций с целью «зашифровки» актуальных для писателей остросовременных тем;¹⁴³ и уже полным нечувствием духовной традиции отличаются реплики литературоведов, ратующих за свободу атеистических извращений религиозных сюжетов, «художественного» развенчания святых.¹⁴⁴

Всего немного пока работ, в которых всесторонне, в категориях, присущих нашему менталитету, изучаются проблемы совре-

Маргарите» Булгакова // Записки русской академической группы в США. 1985. Т. 18. С. 223—231; *Лепехин В.* Иконное и иконическое в романе «Мастер и Маргарита» // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 174—185.

¹³⁹ *Гаврюшин Н.* Литостротон, или Мастер без Маргариты // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 75—88.

¹⁴⁰ См. также наблюдения над «романом о дьяволе» в статье А. Королева «Блудный сын» (Знамя. 1994. № 4. С. 196—204).

¹⁴¹ См.: *Назаров М.* «Новый мир»: наш лозунг — «печатать то, что не печатает никто» // Вече. 1987. № 27. С. 21—23.

¹⁴² *Кириллова И.* Литературное воплощение образа Христа // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 74.

¹⁴³ *Митин Г.* Суд Пилата (Евангельский сюжет в русской литературе XIX—XX вв.) // Литература в школе. 1994. № 1. С. 13—20.

¹⁴⁴ См., например: *Иваницкая Е.* Куда ведет «дорога к храму». Идея оцерковления жизни и современная ситуация // Вопросы литературы. 1993. Вып. VI. С. 314.

менной литературы, никогда не прекращавшей в своих глубинах мучительный диалог с той великой традицией, которой она наследовала. Только такой подход, адекватный предмету исследований, мог бы быть вполне непредвзятым. Насколько он перспективен, можно судить по большой статье И. А. Есаулова, в новом свете представляющей современную военную прозу. Завещанный русской классикой (от «Слова о полку Игореве» до «Войны и мира») христианский критерий в осмыслении патриотизма для многих советских писателей, как полагает автор статьи, оказался чужд; мало кто решился осознать и выразить трагический разлад между воинским долгом перед атеистическим государством и христианской совестью.¹⁴⁵ Исходя из этого, исследователь дает оценку роману В. П. Астафьева «Прокляты и убиты», написанному, по его мнению, с православных позиций, а потому глубоко отразившему правду жизни.

На тему обмирщения духовных ценностей в советской литературе написана и статья Н. Переяслова об изображении священников в современной беллетристике. Эта небольшая работа, кстати, возрождает традиционные для дореволюционной церковной периодики «обзоры типов православного духовенства», авторы которых (среди них — Н. Калинин, Н. И. Барсов, А. В. Попов, архим. Антоний (Храповицкий), священник Н. А. Колосов) во всех подробностях осмыслили взгляд светской литературы на служителей Церкви, что позволяло, между прочим, трезво оценивать духовно-нравственное состояние общества. Н. Переяслов описывает стереотип «человека в рясе», узаконенный послеоктябрьской литературой, и показывает, как происходила дискредитация пастырей духовных в произведениях многих писателей — от Н. Островского до Айтматова. Более подробно разобрав написанную по той же идеологической схеме повесть С. Каледина «Поп и работник», исследователь обращается к двум произведениям, восходящим к традиции житийной литературы и, быть может, предвещающим новый расцвет нашей словесности («Отец Арсений» и «Отчизна неизвестная»¹⁴⁶).

К слову сказать, статья эта, конечно, не случайно опубликована в журнале «Москва», редакции которого удалось объединить вокруг идеи столь насыщенной сегодня духовной критики серьезные исследовательские силы.

¹⁴⁵ Есаулов И. Сатанинские звезды и священная война. Современный роман в контексте русской духовной традиции // Новый мир. 1994. № 4. С. 224—239; см. также: Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры // Вопросы литературы. 1992. Вып. I. С. 148—170.

¹⁴⁶ Переяслов Н. В народе их называли: «Батюшка...» // Москва. 1993. № 8. С. 181—185.

Среди авторов, выступающих с наиболее интересными разборами последних литературных новинок с точки зрения христианской Истины, следует прежде всего выделить В. Я. Курбатова, Ю. Архипова, К. А. Кокшеневу.¹⁴⁷ Правда, пока критики, к сожалению, ограничиваются небольшими по объему заметками и рецензиями, избегая развернутых исследований и обстоятельных обзоров литературы.

Понятно, что одной из основных тем таких выступлений является тема оздоровления современной культуры, опускающейся, к примеру, в постмодернистских «играх» до «чистейшего сатанизма».¹⁴⁸ Отсюда — и однозначная оценка религиозными критиками авангардной литературы, создающей призрачную реальность без Бога и отрицающей какие-либо ценности, литературы, которой, как метко заметил В. Я. Курбатов, «душа читателя... как-то нарочито дразнится, испытывается на пределы безразличности...»¹⁴⁹ Серьезную разработку проблем постмодернизма «в горизонте православия» предлагает в одной из своих книг Т. М. Горичева. Определяя наше время как апокалиптическое, она показывает, что человечество, собственно говоря, уже не живет, а прозябает в «секуляризованном аду». С другой стороны, «тоска по сакральному, магическому» — тоже реальность наших дней. Сегодня как никогда обострен интерес к святому, тайне, трансценденции.¹⁵⁰

Поэтому, наверное, многим нынешняя разобщенность веры и светской культуры кажется затянувшимся тяжелым недугом. Преодолению недолжной для национальной традиции обособленности мирского от духовного может способствовать между прочим русская историко-литературная наука.

Завершим наш обзор словами одного из крупнейших православных богословов нынешнего века архимандрита Иустина (Поповича): «...любая человеческая деятельность: философия, наука, ремесло, земледелие, искусство, просвещение, культура — получает свою непреходящую ценность лишь тогда, когда будет освящена и осмыслена в Богочеловеке».¹⁵¹

¹⁴⁷ См., например: Курбатов В. По образу и подобию // Там же. 1994. № 1. С. 184—185; Архипов Ю. Сказания о крестном пути // Там же. 1993. № 1. С. 168—169; Кокшенева К. У «Букера» в плену // Там же. 1994. № 3. С. 15—20.

¹⁴⁸ Роднянская И. Указ. соч. С. 248.

¹⁴⁹ Курбатов В. 1) Об упадке — с надеждой // Литературная учеба. 1991. Кн. 1. С. 82—87; 2) «Как-нибудь...» // Москва. 1993. № 1. С. 170—172.

¹⁵⁰ Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л., 1991. 64 с.

¹⁵¹ Иустин (Попович), архим. Православная Церковь и экуменизм // Глаголы жизни. 1991. № 1. С. 47.