

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом)

ХРИСТИАНСТВО  
И  
РУССКАЯ  
ЛИТЕРАТУРА



*Сборник второй*



Санкт-Петербург  
„Наука”  
1996

Первый сборник статей, посвященный теме «Христианство и русская литература», вышел в 1994 г. В настоящем сборнике продолжается разработка той же темы с более острой постановкой философско-эстетических и историко-литературных проблем, связанных с данной темой. Среди них — проблемы религиозного оправдания художественного творчества, отношений светской литературы к православной догматике и Преданию, вопрос о роли церковно-культурных традиций в русской словесности. Подобные вопросы рассматриваются как в обобщенно-теоретическом плане, так и в деятельности духовных и мирских авторов — св. Игнатия (Брянчанинова), архим. Феодора (Бухарева), архим. Фотия, А. К. Толстого, Гоголя, Тютчева, славянофилов, Достоевского, братьев Ширинских-Шихматовых, Хомякова, Блока.

Для широкого круга читателей.

Ответственный редактор

*В. А. Котельников*

Рецензенты:

*Е. В. Петровская, Ю. М. Прозоров*

*Исследования проводились при поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда*

X  $\frac{460100000-535}{042(02)-96}$  164-96(II)

ISBN 5-02-028318-5

© Коллектив авторов, 1996

© Российская академия наук, 1996



## ОТ РЕДАКТОРА

Господствующим в современном литературоведении является то давнее и неколебимое представление, что литература есть ряд исторических фактов и вместе — совокупность форм и значений, составляющих в целом ценностно самодостаточную сферу культуры, не нуждающуюся ни в какой высшей санкции. Задача же литературоведа заключается в причинно-следственном упорядочивании фактов и в интерпретации текстов как письменно-знаковых произведений.

Независимо от степени методологической уясненности эта установка остается общей и исходной в большинстве исследований.

Явно или неявно, но с ней всегда связано и определенное представление об авторе (конечно, не тождественное биографическому образу писателя). В данной сфере автор неизбежно оказывается также ценностно самодовлеющим субъектом эстетической деятельности. Всем, что в эту деятельность втягивается, непосредственно или в опосредованиях, безраздельно распоряжается только он; мир завершается и оформляется только в нем и через него. Он предстает неким демиургом (под разными культурными псевдонимами), творческая активность которого исключительно в себе самой получает основание и последнее оправдание.

Аналитическое прочитывание текста, прочитывание творчества писателя, литературного процесса обыкновенно происходит в ключе такого представления об авторе, опять-таки независимо от того, насколько отчетливо это осознается.

Подобное представление коренится в прочно усвоенном литературоведением антропоцентрическом воззрении. Последнее восходит к древнему, еще атеистом Протагором провозглашенному тезису: «Человек есть мера всех вещей...». Этот софизм, тонко и безбожно льстящий человеку на протяжении двух с половиной тысячелетий, внесен в число аксиом новоевропейского гуманизма. Ренессанс и Просвещение придали ему вид бесспорной истины и раскрыли действительно огромные демиургические возможности человека — человека земного, телесно-душевного.

Антропоцентризм философски узаконивает количественное разрастание тварной природы человека — без устремления ее к качественному преобразению. На этих прометеевых путях избыток природных даров, порождающий гениев, и самозаконность творческой

воли, порождающая титанов, заставляют человека безудержно раздвигать пределы эмпирико-теоретического познания, технической власти, морального добра, чувственной красоты — т. е. создавать царство человекобога.

Разумеется, движением этим захвачено и словесное творчество. Но далеко не сплошь и не равномерно в различные эпохи и в различных литературах. Менее всего захвачены им литературные явления, которые сохранили в себе живое наследие Средневековья; в частности это русская литература прошлого века. Она, по сути, остается глубоко средневековым высказыванием о мире, чему, впрочем, есть и веская культурно-историческая причина: ведь, по верному замечанию Г. П. Федотова, «бесзловная „Святая Русь“... не сумела поведать нам о самом главном — о своем религиозном опыте»,<sup>1</sup> а он, как и христианский гнозис вообще, не может пребывать немым, не оформленным в речи. Поэтому новая наша литература, будучи новой во многих темах и поэтических средствах, настойчиво продолжает выражать средневековое мирозерцание,<sup>2</sup> не отрываясь от средневековых (церковно-славянских) основ языка. Она вовсе не создает художественно объективированную «картину мира»,<sup>3</sup> а продолжает действовать в теодентрическом «речевом космосе», как действовал средневековый автор, всегда чувствовавший связь своего слова со Словом-Логосом, с логосами тварей и только в силу этой связанности осмеливавшийся говорить и отвечать за смысл и форму сказанного.

С точки зрения антропоцентризма, с точки зрения ценностной

---

<sup>1</sup> Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1931. С. 10. Он же утверждает, что «вся наша культура и жизнь выросли из церковных, „средневековых“ основ» (Федотов Г. О Св. Духе в природе и культуре // Путь. 1932. № 35. С. 15). «Россия, — полагает Н. А. Бердяев, — никогда не выходила окончательно из Средневековья, из сакральной эпохи» (Бердяев Н. Новое Средневековье. Берлин, 1924. С. 19).

<sup>2</sup> Несомненно присутствие главных категорий этого мирозерцания в литературе XIX в. Исследователю будет нетрудно обнаружить это, опираясь на проработку культурного материала европейского и русского Средневековья И. Хейзингой, Л. П. Карсавиным, П. М. Бицилли, Р. Гуардини, Э. Р. Курциусом, Э. Жильсоном, К. Бруксом, Д. С. Лихачевым, А. Н. Робинсоном, О. В. Твороговым, Г. М. Прохоровым, А. М. Панченко, А. Я. Гуревичем, С. С. Аверинцевым, Я. С. Лурье, В. В. Бычковым и другими. Проблема «Средневековья новой русской литературы» — одна из самых насущных для историко-литературной науки.

<sup>3</sup> Утверждение «картины мира», вытесняющей подлинность самого бытия, — именно это характеризует духовную ситуацию Нового времени, о чем говорит М. Хайдеггер: «Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим отличается существо Нового времени. Для Средневековья сущее есть *ens creatum*, творение личного Бога-творца как высшей причины. Быть сущим здесь значит принадлежать к определенной иерархической ступени сотворенного бытия и в таком подчинении отвечать творящей первопричине (*analogia entis*)». К этому месту Хайдеггер делает очень важное пояснение: «Аналогия, понятая как основная черта бытия сущего, намечает совершенно определенные возможности и способы произведения истины этого бытия внутри сущего. Художественное произведение Средневековья и отсутствие картины мира в ту эпоху — две стороны одного целого» (Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В. В. Библихина. М., 1993. С. 49—50, 56). Неучастие русской классики в новоевропейской «картине мира», ее творческая «аналогичность» творящей первопричине как раз и позволяли ей высказывать «истины бытия внутри сущего».

самодостаточности автора такую позицию творящего нельзя понять и объяснить. Нельзя понять многие важные мотивации русской литературы, непонятны ее духовные задания, уходящие за пределы новоевропейского гуманизма.

Нужна другая точка зрения; и она давно найдена наукой — это религиозно-онтологическое обоснование творчества. Различные аспекты такого обоснования разрабатывались Вяч. Ивановым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, Б. П. Вышеславцевым, И. А. Ильиным, А. Ф. Лосевым и другими. В этом же русле развертываются главные идеи М. М. Бахтина<sup>4</sup> — другое дело, что они в ходу у теоретиков и мало что меняют во взглядах историков литературы. Хотя именно последних они должны бы побудить к расширению как ближнего, так и «дальнего» контекста русской словесности, к рассмотрению ее в составе христианской культуры. Бахтинская концепция «эстетического события» как причастного через автора/героя к «событию бытия» могла бы стать хорошим методологическим фундаментом историко-литературных построений.

Философски мыслящий филолог приходит к ясному и твердому выводу относительно условий осуществления творческого акта: «Специальная ответственность нужна (в автономной культурной области) — нельзя творить непосредственно в Божьем мире; но эта специализация ответственности может жить только на глубоком доверии к высшей инстанции, благословляющей культуру, доверии к тому, что за мою специальную ответственность отвечает другой — высший, что я действую не в ценностной пустоте. Вне этого доверия возможна только пустая претензия».<sup>5</sup> И еще более определено: «В абсолютной ценностной пустоте невозможно никакое высказывание, невозможно самое сознание. Вне Бога, вне доверия к абсолютной другости невозможно самоосознание и самовысказывание, и не потому, конечно, что они были бы практически бессмысленны, но доверие к Богу — имманентный конститутивный момент чистого самоосознания и самовыражения».<sup>6</sup>

Большая часть русских писателей творит не только в сфере «специальной ответственности», но и занимает позицию доверия к тому Высшему, Кто несет ответственность абсолютную. Во всяком сколько-нибудь серьезном и значительном явлении русской литературы есть следы такой позиции — и в смыслах, и в форме художественного высказывания. Отношение русской литературы к христианству — в его созерцательно-мистическом, литургическом, нрав-

---

<sup>4</sup> Христианская ориентированность главных философско-эстетических интуиций М. М. Бахтина достаточно определена, хотя им самим почти не декларировалась. Ее признают и многие исследователи, о чем свидетельствует ряд докладов (К. Гарднера, К. Исупова, В. Хализева и др.) на московской конференции «Бахтин и проблемы русской православной культуры» (18—19 мая 1992 г. Краткий отчет о ней см.: Новая Европа — La nuova Europa [1992]. № 1. С. 91—93).

<sup>5</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 179.

<sup>6</sup> Там же. С. 126.

ственно-деятельном, аскетическом содержании — оказывается творчески активным отношением.

Своего апогея оно достигает в девятнадцатом веке, когда особенно интенсивно используется христианская топика, когда литературный язык живо и многообразно взаимодействует с языком Церкви, создавая новые стилевые тенденции; когда литература остро переживает ценностные напряжения между «человеком внешним» и «человеком внутренним» (как их трактует христианская антропология), между этикой Закона и этикой Благодати, между красотой ветхозаветной и красотой новозаветной.

В таком отношении к христианству мы находим Батюшкова, Жуковского, Кюхельбекера, Грибоедова, И. Козлова, Пушкина, А. Толстого, в иных разворотах — Лермонтова, Ап. Григорьева, Тютчева, Некрасова, другие ракурсы у Ф. Глинки, Хомякова, Гоголя... Отношение это может раскрываться в эпико-событийном, персонологическом, экспрессивно-лирическом планах, иногда оно прослеживается лишь в очень глубоких семантических слоях, но всегда в идейной и в художественной экономии творчества его роль весьма существенна.

Но нынешняя невозделанность историко-литературного материала в этом направлении такова, что даже столь авторитетному филологу, как С. С. Аверинцев, кажется, будто в прошлом веке если и существовало творчески активное отношение русской литературы к русскому православию (отличное от отношений, например, французской литературы к католицизму), то исключительно «за счет одиноких усилий Лескова и совершенно уникальной инициативы Достоевского, которые оба, каждый на свой лад, были почти оторгнуты современной им литературной жизнью».<sup>7</sup> Поразительное и прискорбное неведение!

Тем необходимее исследовательские усилия, ведущие к научной реконструкции христианского контекста русской литературы — в его полноте и реальных пропорциях. Тут уже делается многое и многими; насколько успешно — об этом позволяет судить недавно появившийся обзор новейших публикаций.<sup>8</sup>

Наш сборник, теперь уже второй под тем же заглавием,<sup>9</sup> отражает и круг актуальных ныне проблем, относящихся к теме «Христианство и русская литература», и доступные нам сегодня подходы к их решению.

Вместе с тем на нашем филологическом горизонте различимы и такие проблемы, которые нуждаются во всестороннем теоретическом продумывании, прежде чем к ним может быть подключен историко-литературный анализ. Это проблемы онтологии речи и текста. Они не новы, но явно обострились в последнее время.

---

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 465.

<sup>8</sup> Дмитриев А. П. Тема «Православие и русская литература» в публикациях последних лет // Русская литература. 1995. № 1. С. 255—269.

<sup>9</sup> См.: Христианство и русская литература: Сб. статей. СПб., 1994.

Христианская традиция, наиболее влиятельная в русской словесности, «событие смысла», смыслопорождение связывает не столько с письменно-знаковой активностью, преимущественно тварной (а потому удобной для социально-коммуникативных, психоаналитических интерпретаций), сколько с активностью рече-голосовой, пневмо-вокальной. Восходящая к Слову-Логосу речь есть прежде всего говорение-слушание,<sup>10</sup> осуществляемое одиночным голосом и хором голосов (этот аспект затрагивается Бахтиным), происходящее в исповеди, молитве, литургии — и в лирике, повествовании, драме.

Один и тот же текст истолковывают по-разному в зависимости от того, признается ли носителем смыслов только письменно-знаковая структура (что обедняет семантику высказывания, ибо нарушает его иерархические связи с Логосом; потому-то христианская экзегетика всегда искала сверх наличных значений «писанного» смыслов, не вместившихся в «букву») или же таким носителем выступает и рече-голосовой строй текста.<sup>11</sup>

Выработка стратегии аналитического чтения-слушания и приложение ее к текстам (в первую очередь прошлого века) — вот одна из важных задач, выдвигаемых нашей темой.

Еще одна задача связана с таким свойством речи, как перформативность. Слово способно иметь вес и ценность действительного деяния, быть эквивалентом поступка, события. Лингвистика обыкновенно видит в этом свойстве речевую функцию, близкую к магической, ритуальной. Однако жесткое функциональное прикрепление перформатива вряд ли правомерно. Более продуктивны попытки расширить перформативную зону высказывания; к ним принадлежит и гипотеза Дж. Росса, согласно которой в глубинной структуре всякого повествовательного предложения содержится перформативная формула: «Я говорю тебе, что...».<sup>12</sup>

С наибольшей интенсивностью данное свойство выступает в евангельской речи. Благовествование — такое высказывание, которое знаменует реальный акт воплощения Логоса в человеческом слове; это высказывание есть событие вхождения абсолютной Истины в слово. В слове Иисуса этот кенотический акт Логоса постоянно подтверждается перформативной формулой: «Истинно говорю

---

<sup>10</sup> На дорогах, проложенных В. фон Гумбольдтом, с этим феноменом встречается М. Хайдеггер: «Говорение само по себе есть уже слушание. Это — слушание языка, которым мы говорим. Говорение есть, таким образом, даже не одновременно, но прежде всего слушание. Это слушание языка незаметнейшим образом предшествует всякому другому слушанию, какое еще имеет место. (...) В речи как слушании языка мы говорим вслед услышанному сказу. Мы дожидаем его беззвучному голосу прийти, вызывая уже имеющийся у нас наготове звук, зовя его достаточным образом к нему самому» (Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 266).

<sup>11</sup> Однако и тут возможны весьма различные подходы. Ср. взгляд на роль голоса в речи и тексте в работах Rachel Boué, Joëlle de Sermet, Maria Tortajada (*Poétique*. 1995. Avril. N 102. P. 141—152, 163—192).

<sup>12</sup> Ross J. R. *On declarative sentences // Readings in English transformational grammar*. Waltham (Mass.), 1970. См. также: Austin J. *Performative — constative // Philosophy and ordinary language*. Urbana, 1963.

вам...». Но он совершается и в евангельском рассказе, и в апостольской глоссолалии. В значительной своей части перформативна и художественная речь, там прежде всего, где она соприкасается с христианской традицией, взаимодействует с языком Церкви. Здесь открывается обширное поле для филологических исследований.

Надеемся, что вошедшие в наш сборник статьи в какой-то мере приближают нас к правильной постановке и, возможно, решению названных (и не названных пока) задач.

Памяти безвременно ушедшего  
Александра Павловича Тарасова,  
хранителя усадьбы Покровское

## ПИСЬМА СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) К ОТЦУ

*Публикация священника Геннадия (Беловолова)*

Святитель Игнатий — не только один из отцов и учителей православной Церкви XIX в., канонизированный в 1988 г. как святой, но и удивительное явление русской культуры XIX в., без которого невозможно понять ее во всей полноте.

Он прошел уникальный духовный путь исканий. В миру Дмитрий Александрович Брянчанинов (род. 6 февраля 1807 г.) — потомок древнего дворянского рода на Вологодчине, «юный богоискатель», как его назвал М. А. Новоселов,<sup>1</sup> или «ранний человеколюбец», как мог бы его назвать Ф. М. Достоевский, блестящий выпускник Главного Инженерного училища (1826), пансионер государыни императрицы Александры Федоровны и любимец государя императора Николая Павловича, участник кружка президента Академии художеств А. И. Оленина, своими опытами в литературе обративший на себя внимание А. С. Пушкина, И. А. Крылова, К. Н. Батюшкова, — он совершенно неожиданно для всех подал прошение об отставке, с тем чтобы принять монашество. Николай I через брата, великого князя Михаила Павловича, пытался отговорить молодого офицера, но, несмотря на «Высочайшую волю», Дмитрий Брянчанинов преодолел все препоны и стал иноком Игнатием, потом архимандритом и настоятелем Троице-Сергиевой пустыни близ Петербурга (1833—1857), был хиротонисан во епископа Кавказского и Черноморского (1857—1861) и закончил свои дни «на покое» в Николо-Бабаевском монастыре (ум. 30 апреля 1867 г.).

Жизнь, труды и писания святителя Игнатия представляют собой, как кажется на первый взгляд, неразрешимую тайну. Его духовные искания, аскетические устремления, монашеский путь никак не выводятся из его дворянского происхождения, не определяются ни его военным образованием, ни влиянием среды, ни духом XIX в. В то время как одна часть дворянской интеллигенции выходила на Сенатскую площадь, другая в поисках идеала уходила на Запад или в Древнюю Русь, Брянчанинов одним из первых открыл православную Церковь как искомую цель: «Чтение отцов с полной ясностью убедило меня, что спасение в недрах Российской Церкви несомненно» («Плач мой»).

Интереснейшим моментом духовной биографии святителя Игнатия являются его отношения с отцом — Александром Семеновичем Брянчаниновым. Александр Семенович Брянчанинов, воспитанник Пажеского корпуса, служил камер-пажом при дворе императора Павла Петровича. Участник Отечественной войны 1812 г., Александр Семенович нес на себе печать своей эпохи: развитый вкус, интерес к изящному и любовь к помещичьему хозяйствованию, увлечение плодами европейского просвещения и строгую православную религиозность. Племянница святителя Игнатия Варвара Васильевна Боборыкина в воспоминаниях о деде — Александре Семеновиче утверждала, что «он был масон».<sup>2</sup> Од-

<sup>1</sup> Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 205.

<sup>2</sup> Соколов Л. А. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения: В 2 ч., с прил. Киев, 1915. Ч. 1. С. 18.

нако, «по рассказам очевидцев, Александр Семенович всегда стоял литургию до конца и после того нес в руках данную ему просфору с непокрытой головой до своего дома». <sup>3</sup> Он любил принимать у себя в имении епархиальных архиереев, устраивая им при этом чрезвычайно торжественные встречи.

А. С. Брянчанинов наследовал огромное состояние, но после уплаты многих долгов у него осталось лишь имение да около 400 душ крепостных. По этой причине он оставил Санкт-Петербург и поселился в родовом имении Брянчаниновых — селе Покровском. В нем А. С. Брянчанинов выстроил усадебный дом на свой вкус — в стиле классицизма — с приходской церковью в честь Покрова Пресвятой Богородицы (1809—1811 гг.), в которой крестили Дмитрия Брянчанинова. (Примечательно, что А. С. Брянчанинов прежде всего полностью построил храм, а только потом приступил к усадебному дому!). Знамок вологодской старины Г. К. Лукомский восклицал об этой жемчужине усадебной архитектуры: «На далеком северо-востоке — отзвук виллы Палладио, но переработанный с своеобразным пониманием красоты деталей. Прелестное Покровское — одна из лучших усадеб России». <sup>4</sup> Достопримечательностью усадьбы была семейная библиотека Брянчаниновых. Ее основатель, дед святителя Игнатия Семен Андреевич Брянчанинов, предводитель дворянства Грязовецкого уезда, читал книги Вольтера и Руссо. В его библиотеке сохранился, например, в виде списка трактат Фонтенеля «Рассуждение о множестве миров», запрещенный цензурой еще при императрице Елизавете Петровне.

Сохранился и рукописный «Каталог книг А. С. Брянчанинова 1806 года», свидетельствующий о широте и глубине духовных и интеллектуальных интересов отца святителя Игнатия. В нем в систематическом порядке по рубрикам «исторические», «путешествия», «трагедии», «стихотворения» и др. перечислены книги Плутарха, Ломоносова, Фонвизина, Богдановича, Хераскова, Карамзина, Корнелия, Шатобриана.

Александр Семенович сам не чужд был литературных устремлений. Его перу принадлежит в высшей мере своеобразный дневник, который он вел с января по сентябрь 1842 г., «Записки дневные за 1842 г.». В нем описываются события каждого дня, встречи и беседы с людьми, наблюдения за природой, хозяйственные заметки — мир русского помещика. Помещик Грязовецкого уезда радел и о народном просвещении, о чем свидетельствует тот факт, что в с. Покровском он содержал на своем полном иждивении приходское двухклассное училище, в котором обучалось до 50 детей.

В библиотеке семьи Брянчаниновых встречаются книги с монограммой в овале, тисненной на кожаном переплете, — «SB». Это монограмма Софии Афанасьевны Брянчаниновой, матери святителя Игнатия. Она происходила из другой ветви фамилии Брянчаниновых.

Дед святителя Игнатия по матери был также замечательной личностью. Афанасий Матвеевич Брянчанинов (ум. 1786 г.) <sup>5</sup> служил в лейб-гвардии Семеновском полку, тридцатилетним поручиком вышел в отставку, приобрел имения Фомино и Осанино в Грязовецком уезде Вологодской губернии и посвятил свои помещичьи досуги искусствам, писанию стихов и комедий. Сохранился дневник-альбом Софии Афанасьевны, который она вела с 1802 г., записывая в него стихи, отрывки из любимых литературных произведений, собственные переводы с французского. Открывают альбом стихи ее отца: ода «Всходяща солнца луч темнеет», стихотворение «Приятностию то в глазах наших блистает», «Вражда между чаем и кофеем и водою. Героическая поэма». Здесь же переписано начало комедии «Слуга, совместник своего господина», посвященной вологодскому поэту и переводчику Алексею Васильевичу Олешеву. Будучи женат на двоюродной сестре поэта Михаила Никитича Муравьева, отца декабристов Никиты и Александра Муравьевых, А. М. Брянчанинов часто принимал его в своих

<sup>3</sup> Соколов Л. А. Епископ Игнатий Брянчанинов. С. 21.

<sup>4</sup> Лукомский Г. К. Вологда в ее старине. Репринт с изд. 1914 г. Вологда, б. г. С. 307.

<sup>5</sup> Фоменко И. Ю. Брянчанинов Афанасий Матвеевич // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1: А—И. Л., 1987. С. 126—127.



усадебных. Стихотворение «Сельская жизнь» (1770-е гг.) М. Н. Муравьев написал в виде послания Афанасию Матвеевичу:

Так, Брянчанинов, ты проводишь дни спокойны,  
Соединяя вкус с любовью простоты:  
Из лиры своя изводишь гласы стройны  
И наслаждаешься хвалами красоты.

Ему же посвящены другие стихотворения Муравьева «Ода вторая к А. М. Брянчанинову», «Послание о легком стихотворстве к А. М. Брянчанинову», «Письмо к А. М. Брянчанинову на смерть супруги его Елисаветы Павловны» (бабки святителя Игнатия).

В этой духовной атмосфере рос будущий святитель.

Семейство помещика Александра Брянчанинова было большим и патриархальным. София Афанасьевна родила одиннадцать детей, но первые два ребенка умерли в первые дни младенчества. Дмитрий был третьим, т. е. старшим в семье. У него было четыре брата: Петр, Михаил, Александр, Семен, — и четыре сестры: Александра, Елизавета, София и Мария. Отец мечтал о государственном и военном поприще для своих сыновей. Дал им, насколько это было возможно в уездном захолустье, хорошее образование. «Каждый день свежая тройка привозила из города и отвозила обратно лучших учителей Вологодской семинарии и гимназии...»<sup>6</sup>. Братья исполнили волю отца — занимали самые высокие посты на государственной и военной службе, однако трое из четырех закончили жизнь монашеством. Петр Александрович Брянчанинов духовно был наиболее близок к старшему брату. Он прошел длительный путь военной и гражданской службы, был губернатором в г. Ставрополе, после чего вместе с братом — святителем Игнатием поселился в Николо-Бабаевском монастыре, где умер монахом с именем Павел.

Михаил Александрович Брянчанинов служил мировым посредником в Вологодской губернии, свои дни закончил монахом в Оптиной пустыни.

Александр Александрович Брянчанинов был военным, умер совсем молодым, перед смертью был пострижен в монашество своим братом и похоронен в Троице-Сергиевой пустыни.

Отец воспитывал своих многочисленных детей строго, если не сказать сурово. Отсутствие ласки в воспитании было виной тому, что между отцом и детьми установились почтительные, но несколько холодные отношения. Отец, видимо, не до конца понимал наклонности и устремления детей. Велико было его удивление, когда, везя сына Дмитрия в столицу поступать в Главное Инженерное училище, он спросил, кем бы он хотел быть, и получил неожиданный ответ: «Монахом».

Время учебы в Инженерном училище стало для Дмитрия Брянчанинова временем окончательного духовного выбора. О духовных поисках этого времени свидетельствует его письмо от 23 декабря 1823 г. В это время Брянчанинов читает аскетические сочинения святых отцов, регулярно посещает храмы и монастыри Петербурга, чаще всего Валаамское подворье и Александро-Невскую лавру, каждое воскресенье причащается, знакомится со старцами и монахами.

К годам учебы относится еще одно письмо без точного указания даты, в котором выражен интерес к личности известного подвижника первой половины XIX в. архимандрита Феофана Новозерского (ум. 1832). Однако духовные устремления «инженера-бесребреника» натолкнулись на активное противодействие отца, который в письме к начальнику училища графу Сиверсу, своему бывшему товарищу по службе в пажах, обратился с просьбой о наблюдении за воспитанником. Об увлечениях Брянчанинова был поставлен в известность и петербургский митрополит Серафим, который сделал строгий выговор лаврскому духовнику о. Афанасию за то, что тот будто бы склоняет офицера к монашеству. Окончательно судьбу Брянчанинова решило знакомство со старцем Леопидом (Наголкиным), первым оптинским старцем, в то время подвизавшимся в Александр-

<sup>6</sup> Соколов Л. А. Епископ Игнатий Брянчанинов. С. 38.

ро-Свирском монастыре. «Сердце вырвал у меня о. Леонид — теперь решено: прошусь в отставку от службы и последую старцу, ему предамся всею душою», — писал будущий святитель. 6 ноября 1827 г. Дмитрий Брянчанинов получил отставку и поступил послушником в Александро-Свирский монастырь под руководство старца Леонида.

В ответ на нарушение родительской воли отец прекратил общение со своим сыном и лишил его помощи. За это время (1827—1831 гг.) неизвестно никакой переписки с отцом. Единственное сохранившееся письмо (1830 г.) Брянчанинова-послушника обращено к «мамине» Софии Афанасьевне. В нем он описывает свои монастырские скитания, встречу со старцем Феофаном Новозерским. Видимо, Александр Семенович до последнего момента непреклонностью воли надеялся еще вернуть старшего сына на путь светской службы.

28 января 1831 г. послушник Дмитрий в кафедральном соборе Вологды был пострижен в монашество преосвященным Стефаном, епископом Вологодским, с наречением имени Игнатий. Ничего не знавшие родные Брянчанинова прибыли в этот день в собор к богослужению и стали свидетелями пострига сына. Александр Семенович был поражен, все планы относительно блестящей карьеры сына были разрушены. Отношения отца и сына приобрели весьма драматический характер. По пострижении молодой монах не нашел места в родном доме и вынужден был приютиться у своего дяди и крестного отца Д. И. Самарина, принимать помощь от дальней родственницы Воейковой.

Отношение отца к сыну изменило неожиданное обстоятельство. В конце 1833 г. 26-летний игумен Игнатий был вызван государем императором Николаем I в Петербург, где тот предложил ему стать настоятелем Троице-Сергиевой пустыни близ Петербурга. 1 января 1834 г. Игнатия возвели в сан архимандрита, а 5 января он приступил к исполнению настоятельских обязанностей.

Благоволение государя примирило Александра Семеновича, с этого времени возобновилась их переписка. В первых письмах Игнатий подробно описывал отцу сцену встречи с царем; в последующих — зная его честолюбие, он обязательно отмечал приезды в Сергиеву пустынь государя и наследника, извещал отца о бытовых подробностях своей жизни, встречах с братьями и сестрами, их продвижении по службе. В отличие от другой духовной переписки Игнатия, письма к отцу не содержат духовных размышлений, представляют прежде всего биографический интерес, содержат много бытовых подробностей жизни подвижника, которых мы не встречаем в духовной переписке.

Александр Семенович Брянчанинов прожил долгую жизнь (ум. 19 апреля 1875 г.), пережив своего старшего сына. До конца своих дней он остался старинным русским барином. В век появившихся железных дорог он избегал ездить по ним, считая это ниже своего дворянского достоинства.

Публикуемые письма святителя Игнатия, епископа Кавказского (Брянчанинова), своему отцу хранятся в Вологодском областном краеведческом музее: Семейный фонд Брянчаниновых ф. 11, оп. 1, ед. хр. 6, л. 1—45. Из 22 писем (1823—1860) мы отобрали для публикации 15. Письма переписаны Т. Н. Украинской. Письма № 4, 6, 7, 9 впервые были опубликованы А. Грязевым в газете «Благовестник» (1991, июль, б/н). Письма № 2—7 были опубликованы историком А. Орловым в вологодском журнале «Лад» (1993, № 4, с. 21—29). Остальные публикуются впервые. Публикацию письма № 1 подготовила заведующая литературным отделом Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника Ольга Аркадьевна Пылева, занимающаяся биографией святителя Игнатия; приносим ей благодарность за помощь и содействие.

Письма публикуются в современной орфографии. Восстановленные даты писем даны в угловых скобках.

Почтеннейшие Родители!

Наконец-то я вышел из больницы, где провел около пяти недель. Слава Богу, я чувствую себя гораздо лучше и надеюсь, что смогу догнать в учебе. Великий Князь засвидетельствовал большое расположение ко мне: он посылал ко мне ежедневно своего доктора и тот каждый раз, приходя ко мне, расспрашивал о моих недугах, говорил мне много приятного. Князь Сиверс посылает рара поклон. Тетка моя, Сухарева, в прошлый четверг навеждала меня, она стала гораздо добрее ко мне и говорила обо мне с генералом Оперманном. Молодой М. Магницкий и М. Волоцкой посетили меня.

Время, проведенное в больнице, сделало меня более мудрым. Мне наложили на всю поверхность пластырь, и бедная моя спина превратилась в сплошную рану, которая не позволяла мне пошевелиться. В таком состоянии я пробыл целую неделю, утешаясь иногда чтением. Остаток времени я мог спокойно размышлять, прикованный к постели, которую я не мог покинуть в течение всех следующих недель. Я много думал о ценности человеческой жизни и только теперь смог оценить все значение известных слов Христа: «Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конец» (Ап. 1, 8). Эти слова заключают в себе все Священное Писание, так Священное Писание позволяет нам понять наше начало, наше естество и законы, ведущие нас к концу, который должен быть столь же прекрасен, как и наше начало; наше происхождение от Бога неизбежно направляет нас к поискам нашего конца в Боге.

Заранее предупреждаю вас, что не смогу вам много писать, так как должен нагонять класс, который за пять недель продвинулся далее меня.

Я с нетерпением жду тапак к 13-му, как она написала, и надеюсь, что она уже в дороге и приедет точно. Мечтая о встрече, я буду трудиться с еще большим усердием, на какое только способен.

Целую братьев и сестер. Прощайте, мои родные.

Всегда ваш преданный сын — Димитрий Брянчанинов.

1823 года 10-го декабря.

*(перевод с французского А. В. Даниловой)*

Почтеннейший папилька!

Покорнейше Вас благодарю за сообщенные исторические сведения об отце Феофане, также и за планы. Присылаю фасад нижнего этажа на цензуру и исправление; намерен сделать еще фасад с другой стороны и планы верхнего этажа и фундамента, которые, когда поспеют, намерен к Вам переслать. Мы, слава Богу, довольно здоровы; раза два на неделе ездим гулять. Любезнейшей маменьке всеусердный мой поклон, также братьям и сестрам.

Ваш покорнейший сын Дмитрий.

М. В. усерднейше кланяется.  
(1822—1826 гг.)

3

Любезнейшая маминька!

Письмо Ваше, посланное Вами с соловецким иеромонахом Моисеем, получил я от него перед самую Алексеевскую ярмонкою, которая кончилась два дни тому назад. Не грустите, что я от Вас уехал, и без того бы пришлось куда-либо выезжать в то время, когда вы из города стали бы перебираться в Покровское; 200 верст не так далекое расстояние, и отчего бы мне бояться Вашего приезда. — Притом если б жил я где близко Вологды, то не было б мне покоя, пока не побывал бы в Новоезерском монастыре у отца Феофана, — теперь же это дело уже в шляпе. Придется ли здесь мне жить, не знаю: место низкое, сырое, окруженное водою, — сказывают, что летом, когда подует ветер с Белого озера, все ходят в шубах, иногда и в Петровки, весною, пока лед не растает, — воздух очень острый, а осенью холодный от воды. Также и вода здешняя не по моему желудку.

Приехав сюда, стал чувствовать очень сильное биение сердца и боль в левом боку, почему и решился припустить три пьявки, от которых мне сделалось большое облегчение, — биение сердца совершенно прекратилось, боль в боку пропала так, как и во всей груди. Между тем мало-помалу начало портиться пищеварение, и приключилась сильная лихорадка, в которой нахожусь и поныне, хотя чувствую некоторое облегчение. Многие здешние рассказывают про Семигородную пустыню, что жить в оной ничем не хуже здешнего, а местоположение гораздо лучше, ибо лежит на ложине, окруженной лесом; в самом монастыре находится ключ; от Вологды только в 70 верстах; заутрени начинаются с четырех часов, а здесь с двух; вообще вся служба несколько здешнего покороче. Все сие при моих обстоятельствах и здоровье весьма не худо; думаю, и Вы с этим согласитесь.

Об Новоезерском много чрезвычайного слышал и мало из слышанного увидел; порядок в Белых берегах гораздо строже и лучше, всенощные ровнехонько вдвое дольше, каша лучше здешней, рыбы здесь гораздо изобильнее. Братия очень свободны в обращении; про Михаила Васильевича говорят: «О! Это наш Новоезерский», а про меня: «Это пустынный». Виделся с о. Феофаном несколько раз, и он рассказывал о себе, что служил в штатской службе в Москве, будучи восемнадцати лет оставил мир, жил несколько времени в Синаксарской пустыне при о. Феодоре Ушакове, потом в Молдавии при Феодосии, а Паисия Нямецкого и не видел, десять лет был келейником митрополита Гавриила и 30 с лишком здешним настоятелем. Из Молдавии в Россию приехал с племянником графа Потемкина, который ушел тайно из России в Молдавию и был лет около десяти конюхом в монастыре, коего настоятелем был вышеупомянутый Феодосий. Он из дворян и теперь семидесяти девяти

лет от роду. До сих пор еще не дали нам своей постоянной келии, а живем в чужих. Михайло Васильевич у Комаровского, а я у Яковлева; хотя и поместили нас обоих к Комаровскому, но мое пребывание у Яковлева есть следствие его особенного ко мне благоволения. Слава Богу, что брат Петр здоров и надеется вскоре возвратиться в Россию.

Михайло Васильевич усерднейше Вам кланяется, теперь он здоров, а с приезда тоже прихворнул было лихорадкою. Наконец, прося молитв и родительского благословения как у Вас, так и у Почтеннейшего Папиньки и желая вам всем истинных благ, честь имею пребыть, почтеннейшие Родители, вашим покорнейшим сыном.

Димитрий Брянчанинов.

P. S. Любезным братьям и сестрам кланяюсь. Хорошо, если бы Вы (<...>) изволили прислать за мною бричечку. Самсон с особенным усердием мне прислуживает.

(1830 г.)

4

Почтеннейший Родитель!

Не нахожу довольно слов благодарить за все оказанные мне милости, кои трогают до глубины мое сердце.

Преосвященный приехал к нам в пятницу вечером с двумя архимандритами. В субботу ездил освящать церковь в Рабангской волости на Сухоне, откуда возвращался со мной в бричке на двух воронках новых. Вечером приказал петь всенощную по монастырскому уставу, — а в воскресенье за обедню меня посвятил в игумены и, отобедав, уехал в большом удовольствии. Иван и Михайло действовали с полным усердием. Василий в стихаре подавал жезл и орлецы в монастыре и на освящении.

О. Виктор весьма беспокоится о деньгах, кои назначает он для своего несчастного сына, и просит убедительно, чтоб Вы не отказали ему в благодеянии взять оные деньги к себе для приращения и тем доставить кусок хлеба сколько-нибудь верный его сыну и Вашему крестнику.

За тем остается мне благодарить Вас за чашки и прочие посланные ко мне вещи и с искреннейшею преданностию и высокопочтением пребывать покорнейшим сыном.

Игумен Игнатий.

Был я у Ж., который чрезвычайно был рад моему приезду.

Любезнейшим сестрицам усердно кланяюсь и желаю им всякого благополучия.

(1833 г., кон. января—февраль)

5

Почтеннейший Родитель!

На сей почте пришло предписание, дабы нимало не медля отправлялся я в Петербург к митрополиту Ф(иларету) на по-

дворье. Митрополит пишет мне своеручное письмо, в коем говорит, что сие путешествие мое не от него зависит. Почему, сдав Лопотов монастырь, должен я приехать в Вологду и нимало не медля ехать в назначенный путь, что все должно произойти на следующей неделе.

Ваш покорнейший сын, игумен Игнатий.

28 ноября (1833 г.)

6

Почтеннейший Родитель!

Благодарение Милосердному Господу, прибыл я благополучно в Петербург 5-го числа вечером и остановился на Троицком подворье. Причина моего сюда путешествия объяснилась и подтвердила Ваши и мои догадки. Михайла и Семена видел, Александра надеюсь скоро видеть. Мое дело не получило еще настоящей развязки: ибо я еще не представлялся Государю. Оба митрополита, Петербургский и Московский, особливо последний, очень ко мне милостивы. Синодский обер-прокурор также.

Что далее происходить будет, о том Вас уведомить не замедлю. Любезнейшим сестрам усердно кланяюсь. За тем с искреннейшим высокопочитанием и преданностию честь имею пребыть

Ваш покорнейший сын игумен Игнатий.

1833 года декабря 12 дня.

Адрес мой на Троицкое подворье.

7

Почтеннейший Родитель!

Поздравляю Вас с наступившим праздником Рождества Христова и с Новым Годом; желаю Вам всего благого, приятного и полезного!

12 числа сего месяца, вечером в шесть часов представлялся я Государю Императору наедине, в его кабинете. Трогательно было и интересно сие представление. Государь обнял меня, — я его; он повторял неоднократно: Друг мой! Друг мой! — я кричал: Отец мой! Отец мой! — Изволил подробно расспрашивать о обстоятельствах моей жизни в монастыре; между прочим рассказал я ему о болезни и кончине Маминьки, что он изволил выслушать с большим соболезнованием. Спрашивал о братьях; я рассказывал отдельно о каждом. Он не знал, что Михайло и Александр мои братья. Наконец объявил мне свою волю, чтоб я оставался близ Петербурга в Сергиевской пустыне, находящейся в пятнадцати верстах от столицы по Петергофской дороге. (Сия пустыня есть второклассный монастырь, имеющий до семидесяти тысяч дохода; настоятелем в ней здешний викарный архиерей.) А для того чтоб дать мне время полечиться у доктора Арндта, Государь не открывал некоторое время воли своей Синоду.

Между тем продолжал я жить на Троицком подворье, пользуясь

особенными милостями митрополита Филарета, который есть редкость в нынешнее время. С решительною приверженностию к православной Церкви соединяет он Христианскую деятельность и естественный проныцательный аналитический ум. Каждый день, если куда не отозван, обедаю у него, и он бывает столько снисходителен, что весьма подолгу со мною беседует о духовных предметах. Арндт, очень добрый человек, посещает меня и пользует с хорошим успехом; дает мне слизегонительные порошки и холодный чай из тысячелиственника, и, благодарение Господу, чувствую себя гораздо лучше.

Михайло бывает у меня довольно часто и служит довольно благополучно; Семен премилый, прерачительный, скромный и осторожный. Александра еще не видал, — хотя с первых дней моего приезда послал к нему известие и просил, чтоб он приехал ко мне для свидания, и денег 15 рублей на дорогу. Сухарева хлопочет. Я у нее однажды обедал, и она дважды у меня была. Александр Александрович вечерком сидел у меня довольно долго. Нередко является Павел Иоакимович.

31 числа декабря, приехав из Зимнего дворца, где представлялся Государыне, опять видел и Государя и вокруг их все семейство, — нахожу у себя письмо Ваше, извещающее меня о кончине сестры Софии Александровны! Тоскуя неволью, не знаю, тосковать ли, ибо, сколько ни рассматривал, тем более уверялся, что она не на руки попалась, и со страхом опасался, чтоб не поразила слух мой печальная весть о неблагополучной развязке. И ей, бедной, как было трудно заглушать свои сердечные чувствования и беспрестанно себя насиловать, — что все она мне поверяла с полною откровенностию. Остается то в утешение, что она была от всего сердца привязана к Господу и к святым Его заповедям и пострадала довольно. — Он взял ее и в руках Его вернее ей будет. 31 декабря был у меня Михайла, а сегодня Семен, премилый юноша. От него получил письмо ваше в ответ на первое мое: оно пролежало на почте лишнюю неделю.

Сего дня за обеднею по повелению Государя Императора произведен был в Казанском соборе в архимандрита в Сергиевскую пустыню; а викарному архиерею дано к содержанию его другое средство.

Хотел было сообщить Вам и других довольно новостей, — но весть, от Вас полученная, отнимает чувство писать об них. Простите! Почтеннейший Родитель! Не предавайтесь печали: ваша бодрость нужна для многих. Простите!

С искреннейшею преданностию, честь имею пребыть

Ваш покорнейший сын архимандрит Игнатий.

1834-го года 1-е января.

P. S. Не велите продавать моих лошадей: я за ними пошлю; а за прокормление готов заплатить, и денег мне не присылайте, или получите от Геркулесова, благодаря Бога, здесь ни в чем не нуждаюсь.

Присылаю Вам книгу: «Путешествие в Иерусалим». Примите благосклонно!

Почтеннейший Родитель!

Очень сожалею, что не исполнилось желание Ваше видеть двух братьев Михаила и Александра в отпуске. Последний, хотя и очень поправился, однако до сих пор не может иначе выезжать, как в карете. Его дело, получив сперва хороший ход, впоследствии замялось, — но, может быть, к лучшему: ибо теперь мои агенты начинают опять действовать с живостию, хлопочут о переведении его офицером в Кирасирский полк, стоящий за Москвою, по его собственному желанию, а не в пехоту, коей служба ему не знакома. Я делаю, что могу, и не без труда; но на самих господ не иначе действую, как убеждениями, которые не всегда бывают действительны.

О Петре сделано представление. Не оставьте его: ибо его место стоит хорошего имения, — и совершенно справедливо, что при переводе его в Гвардию нельзя сделать менее издержек.

По милости Божией живу я довольно благополучно. Недели с две чувствую себя порядочно здоровым и хлопочу до усталости. Устаю не столько от дела, сколько от частых разъездов. Митрополит Филарет, мой особенный покровитель, нынешнюю зиму не будет присутствовать в Синоде.

В. А. Волоцкой опасно болен нервическою горячкою; доктора уже отказались.

Простите, Почтеннейший Родитель! С истинным высокопочитанием и преданностию честь имею быть Ваш покорнейший сын арх(имандрит) Игнатий.

1834 г. — 16-е октября.

Любезнейшим сестрицам кланяюсь и желаю им всех благ.

Хочу печатать, — и получаю Ваше письмо от 5-го октября. Жалею о сестре Александре! Что делать? Петру, если возможно, пошлите хоть две тысячи, а третью я беру на себя, — в следующем порядке: возьмите годичный вексель, а в продолжении года надеюсь Вам возвратить капитал и с процентами. Но чтобы Петр, когда и если придет в состояние, то положил бы себе непрременным правилом оную тысячу возвратить мне, или в случае моей смерти — в Сергиеву пустыню. Ибо доходы монаха, получаемые от олтара, не должны выходить в собственность частного человека. Если же он не будет в состоянии возвратить, — то Бог простит всякому неимеющему.

Если же Вы и теперь ему откажете, то 1-е — он лишится выгоднейшего места; 2-е — всякое мое ходатайство потеряет вес, а в настоящем случае принесет немалое бесчестие.

Притом на первый раз ему нужно экипироваться, а потом для поддержания дальнейшей службы ему не нужно более 1000 рублей ежегодно.

Отяготительно их поддерживать в начале их службы, но если не поддержать, то век свой прослужат и ничего не выслужат. Здесь все ахают, называя Петра счастливым: ибо точно ему доставлен редкий случай.



Почтеннейший Родитель!

В письме моем к Вам, посланном Галактионом, упоминал я, что хлопочу об Александре, дабы произвели его в офицеры. Дело имело хороший ход: ибо их генерала Жадовского просили люди, могущие не только его просить, но почти ему приказывать. Но поелику всякого юнкера, производимого в офицеры, должно непременно представлять на лицо Великому Кнзю, то и производство Александра оставлено до того времени, как он поправится. Он еще слаб и теперь гостится у меня в монастыре. Причем добрые люди мне дали следующий совет: не захочу ли я, чтоб он был произведен в офицеры в пехоту? На что я с радостью согласился, с тем чтоб перевести его в Семеновский полк для сослужения с братьями. Прошу Вас покорнейше на сию статью прислать мне предписание, как выше сказано, или с какими изменениями. Прибавлю: он на первый случай должен быть произведен в армию, ибо и теперь в армии служит.

2-е. Писал я Вам также о Петре, что хлопочу о помещении Петра в штабе первой армии; ибо хлопотать о переводе его в гвардию мне было б очень трудно. При сем открывается для него выгоднейший случай. В намерении поместить его в штаб 1-й армии писал я письмо к генерал-адъютанту Муравьеву вместе с его братом, здесь служащим в Синоде. Ответ Муравьева ко мне и к брату при сем прилагаю. Кажется, самая судьба представляет сему офицеру решительный оборот в службе и Вам случай довершить Ваши ему благодеяния. На короткое время усилив Ваши вспомоществования, Вы приведете его в состояние совсем не нуждаться в Вашей помощи. Притом, перевод его в гвардию и экипировка гвардейская никак менее бы не стоила. Муравьев редкий человек, по своим правилам строгий христианин и по службе употребляется в важных обстоятельствах; например, послан был в Египет для переговоров с Пашою, потом командовал отрядом, посланным на помощь турецкому султану против Ибрагима. Что Вы относительно сего рассудите, сделайте милость, по первой же почте меня уведомить, дабы я мог соответственно Вашему предписанию распорядиться.

Здоровье мое, слава Богу, поправляется. Был у меня в гостях Наследник; сам ездил в Александрию для освещения домашней церкви в присутствии всей Императорской фамилии. Царь обещается ко мне побывать и с Царицею.

Простите, почтеннейший Родитель,

с нежнейшим высокопочитанием и преданностью, остаюсь Вашим покорнейшим сыном арх(имандрит) Игнатий.

23 июля (1834 г.)

P. S. Ответ генерала Муравьева ко мне и его брату, сделайте милость, ко мне пришлите обратно по первой почте.

Почтеннейший Родитель!

Чсть имею поздравить Вас с наступившим Новым Годом 1836-м, коим пугали многие многих. Усерднейше желаю Вам проводить оный в полном здравии и благополучии. Здесь все по-старому: покупают, строят, забавляются, женятся и посягают. Кажется иным, что небо иногда гневно смотрит на землю. Сей гневный взор очень замечен был нынешнею зимою, когда при совершенной ясности неба, при ярком солнце днем, при ярких звездах ночью лютей мороз свирепствовал несколько недель, убивая и людей, и животных. Гневный взор неба был замечен и летом, когда несколько недель не было ни капли дождя, воздух был наполнен душистым дымом, сквозь который краснело солнце, как кровь.

Благодаря Господу Богу нынешние осень и зиму провожу спокойно, не тревожимый никакими особенными болезненными припадками. Вижу нередко братьев. Семен очень хорош в офицерском мундире, степенен, основателен, в обществе скромн и благоразумен, по службе точен и осторожен. Петр получил Станислава, очень делен, очень способен к военной службе, должно ожидать, что он далеко пойдет.

Простите, почтеннейший Родитель! Желая искренно Вам всех благ, с истинным высокопочитанием и преданностию имею честь быть Вашим покорнейшим сыном архимандрит Игнатий.

1836 года генваря.

Любезным сестрицам усердно кланяюсь и благодарю за присланные укус, сухари, варенье и сироп (?), раньше не благодарил, ибо не знал, что оные Вами присланы.

Почтеннейший Родитель!

Имею честь поздравить Вас с наступающими днями рождения вашего Ангела, усерднейше желаю Вам добраго здоровья и прочих благ видимых и невидимых. О себе уведомляю Вас, слава Господу Богу, довольно здоров, — при строжайшей осторожности. Ни утром, ни вечером не выхожу из дому, и тем только избегаю лихорадки и судорог в желудке. Внешния мои обстоятельства довольно благополучны.

Любезнейшим сестрицам усердно кланяюсь и желаю всего добраго. Затем с истинным почтением и преданностию имею честь быть Ваш покорнейший сын  
арх(имандрит) Игнатий.

1836 года мая 4-го дня.

Почтеннейший Родитель!

Сегодня или завтра отправляюсь в Валаамский монастырь для некоторых распоряжений недели на три или четыре. Прошу Вас покорнейше — пришлите людей, коих были милостивы мне обе-

щать, также косули две железные и несколько простых на доброй рабочей лошади. — Что сие будет стоить — не премину к Вам выслать деньги или братьям передать. Храповицкий усердно Вам кланяется: он на днях у меня обедал с киевским митрополитом. Если невозможно будет мне видеться с Вологодским губернатором, то мои знакомые передадут ему все, что следует.

Простите, почтеннейший Родитель,  
с истинным почтением имею честь быть  
Ваш покорнейший сын арх(имандрит) Игнатий.  
(1838 г., 31 января)

13

Почтеннейший Родитель!

Письмо Ваше получил от брата Михайла. Вероятно, и Вы получили мое от Дмитрия — человека, принадлежавшего отцу Михаилу Чихачеву, которого отправил я за лошадьми и который, должно быть, и теперь уже находится на обратном пути. Не писал я по почте после 1-го января, весьма сомневаясь в известной Вам статье и поджидая отъезда Дмитрия, который с неделю похворал и потому выехал не так скоро, как я предполагал.

Очень жалею, что Вы были нездоровы и благодарю милосердного Бога за облегчение вашей болезни. Здоровье мое по милости Божией в здешнем месте поправляется. Продолжаю жить довольно благополучно. Строюсь. Удивителен и жалок владыка Стефан! По одному подозрению, якобы я его оклеветал, он перешел от большой любви к большой ненависти. Даже вздумал жаловаться на меня в Синод, не рассудив того, как примет его жалобу Синод, и без того негодующий на него, между тем как Государь Император изволил меня рекомендовать столь милостиво. Надо бы узнать совершенно ли основательно сомнение, на которое и я имею некоторые причины. Если оно основательно, то можно бы шалунов за ушки подрать.

Слава Богу, что Петр женился. Дай Боже ему всякого благополучия. Михайло и Семен приезжали ко мне в монастырь 11-го марта. Александра до сих пор еще не видел.

Простите, Почтеннейший Родитель, желаю Вам доброго здоровья и во всем благополучия. С истинным высокопочтением и преданностью остаюсь

Ваш покорнейший сын архимандрит Игнатий.  
13 марта.

Любезнейшие сестрицы!

Желаю Вам всякого добра. Каково же Вы поживаете. Весьма был бы я Вам благодарен, если б Вы потрудились описать мне подробнее в простых речах кончину сестры Софии Александровны. Вы знаете ее ко мне и мою к ней привязанность. В здешнем мире живут люди вместе по плотским связям, а в будущем веке Господь вселяет единомысленных в дом покоя, уготованный для тех, кои здесь единым сердцем правильно исповедают Создателя.

Прощайте, буди над Вами благословение Божие.

Ваш преданнейший брат И.

О. Михаил просит, нельзя ли известить его сестру о кончине их матери Катерины Михайловны.

14

Почтеннейший Родитель!

Приятнейшее письмо Ваше получил.

<...>

Здоровье мое, хотя и получше прежнего, однако все еще чувствую лихорадочные припадки. Здешних подробностей Вам не описываю, ибо монаху не следует услаждаться земными благами и, следовательно, подробно о них говорить. Только сие скажу: Господь сыплет на меня Свои благодеяния, а я не перестаю прогневлять Его своими грехами.

В двадцатых числах августа посещали обитель Государь Император, Государыня Императрица и Наследник. При сем бывший свидетелем Стефан Дмитриевич Рындин, вероятно, все подробности Вам расскажет.

Простите Почтеннейший Родитель! С истинным высокопочтением и преданностию, честь имею быть

Ваш покорнейший сын арх(имандрит) Игнатий.

Августа 27 дня.

Любезнейшим сестрицам кланяюсь и покорно благодарю за приятнейшие письма.

15

Почтеннейший Родитель!

Приятнейшее письмо Ваше получил от Галактиона и весьма оному обрадовался, я весьма сомневался, доходят ли мои письма до Вас. Однако, если и доходят, то некоторые не дошли: ибо помню, что извещал Вас и благодарил за лошадей, которые дошли в добром порядке и теперь очень хорошо служат.

Александру гораздо получше, хлопочу, нельзя ли его произвести в офицеры; если сие не удастся, то буду хлопотать, по приказанию Вашему, чтоб его уволили в отпуск, вместе с Михаилом. Семен приезжал ко мне в монастырь 10-го июня вместе с дядею Павлом Алексеевичем Шипиловым. 15-го был Григорий Платонович Волков. Степан Дмитриевич Рындин посылает ко мне письма за письмами, хлопочет о Вологодском архиерее, но едва ли что выхлопочет. Его история или поступок относительно меня заставил пристальнее взглянуть на различные жалобы на него, в Синод присланные. Много найдено в его поступках противозаконного, и посланы к нему три выговора, один вслед за другим. Ныне еще какое-то поступило дело, кажется, тоже для него невыгодное: ибо м(итрополит) Филарет, прощаясь со мною при отъезде в Москву в

последних числах мая, сказал: «Еще пришла жалоба на вашего Стефана, он час от часу становится мудренее».

С месяц времени живу безвыездно в монастыре и хворая лихорадкой. Государь живет в Петергофе; к нему отправляется из Петербурга первая знать и к нам в обитель заезжает. О брате Петре я еще ничего решительного не имею. Хочется выторговать, чтоб на нашей стороне барыш был. Постройка моя приходит к окончанию; настоятельские келии отделаны; перебрался я в них накануне Троицына дня. Бричка мне здесь не нужна. Сделайте милость, продайте онку, если для Вас она не понадобится, а цену оной позвольте мне пожертвовать двум сестрицам, при Вас живущим, на их надобности. Нередко бывает у меня Храповицкий, который теперь уже полным генералом, он свидетельствует Вам свое высокопочитание.

Усерднейше поздравляю Вас с устройением сестры Александры Александровны и желаю ей всяческого благополучия. Простите, Почтеннейший Родитель, с искреннейшей преданностью и почтением честь имею быть

Ваш покорнейший сын арх(имандрит) Игнатий.

19 июля.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

## СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ (БРЯНЧАНИНОВ) И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА

Всякая красота, и видимая, и невидимая,  
должна быть помазана Духом, без этого помаза-  
ния на ней печать тления.

*Из письма святителя Игнатия  
К. П. Брюллову<sup>1</sup>*

«Не хлебом единым будет жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4), — сказал Господь. Действительно, слово Божие — наша драгоценная, спасительная пища. А способно ли питать душу человека слово художественное? И какова эта пища, помогает ли она духовному росту, или, наоборот, содержит в себе яд? Какое место занимает художественное творчество в достижении главной христианской цели — просветления, обожения, спасения души?

Проблема соотношения церковного мировоззрения и художественного творчества возникла с началом Нового времени, когда пути Церкви и культуры решительно разошлись. Подобные вопросы не стояли перед современниками преподобного Андрея Рублева, создававшего иконы в посте и молитве, отражавшего горный мир духовных реальностей, не привносящего ничего «от себя», но бережно слушающего Вечность.

Сегодня можно встретить самые разные точки зрения на эту проблему. Понятно, когда апологетами абсолютной ценности мирской культуры выступают люди, сами причастные к этой сфере, в их рассуждениях мы нередко находим полное приятие всего, выходящего из-под пера художника-«демиурга», «творца-соразработника Бога». Наиболее последовательно подобный взгляд был изложен Н. Бердяевым, говорившим об омертвлении современного христианства, парализующего творчество, и положившим в основу своей религиозной философии культ творчества как силы, оправдываю-

---

<sup>1</sup> Письмо архимандрита Игнатия К. П. Брюллову от 27 апр. 1847 г. // Русская старина. 1900. Сентябрь. Приложение. С. 163.

щей человека. «Творческий акт есть самооткровение и самооценка, не знающая над собой внешнего суда», — писал он, утверждая, что «культ святости должен быть дополнен культом гениальности» и что «искусство может быть искуплением греха».<sup>2</sup> Как ни удивительно, подобные воззрения получают свое развитие и в трудах некоторых церковных лиц. Так, например, богослов игумен Иоанн (Экономцев) в книге «Православие. Византия. Россия» заявляет, что «творчество, в сущности, и есть... наше уподобление... Богу», и призывает отказаться от суеверного страха перед возможной демонической природой творчества, ибо «истинное творение всегда от Бога, даже если сам автор не сознает этого и даже если мы порою находим его соблазнительным и нечестивым». Более того, из рассуждений автора можно заключить, что творческая энергия приравнена, по существу, к очищающей силе Божественной благодати. «Состояние творческого экстаза, — пишет он, — есть состояние обожения, и в этом состоянии творит уже не человек, а богочеловек (? — А. Л.)», и поэтому личные слабости и прегрешения Пушкина «перестали существовать, они сгорели в очистительном огне творчества так же, как сгорают грехи святых подвижников в их молитвенном подвиге».<sup>3</sup> Т. е. получается так: если хочешь спастись, то молись и кайся, а если это затруднительно, то можно довести себя до творческого экстаза и написать пару каких-нибудь, например, «Гавриилиад» (это только профанам они покажутся нечестивыми и соблазнительными, а на самом деле явятся «истинными творениями»), и в этом творческом пламени сгорят все твои прегрешения!

С другой стороны, схииерхимандрит Софроний (Сахаров), тоже наш современник, целую главу в своей книге «Старец Силуан» назвал «О четырех видах воображения и об аскетической борьбе с ними». Автор утверждает: «Мир человеческой воли и воображения — это мир „призраков“ истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии». Для того чтобы достичь истинного богословия и истинно богоугодной жизни, необходимо преодолеть такие виды проявления воображения, как художественное творчество, научная работа, философское искание. «Божественные созерцания даются человеку не тогда, когда он их, и именно их, ищет, а тогда, когда душа сойдет во ад покаяния и действительно ощутит себя хуже всякой твари».<sup>4</sup>

Так что же все-таки являет собой, с христианской точки зрения, творческая личность? Существует ли в православной Церкви четкий, внятный, определенный взгляд на проблему творчества? Да, такой взгляд существует, он изречен через святых отцов, подвижников веры и благочестия. Отдельные суждения по этой теме встре-

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 386, 395, 447.

<sup>3</sup> Иоанн (Экономцев), игумен. *Православие. Византия. Россия*. М., 1992. С. 180—182, 186, 192.

<sup>4</sup> Старец Силуан: *Жизнь и поучения*. М., 1991. С. 140, 141, 153.

чаются, например, у оптинских старцев. Но среди святых отцов, просиявших в Новое время, наиболее полно и многосторонне разработал интересующий нас вопрос святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский.

Владыка Игнатий был тесно связан с миром русской культуры. Сам он был личностью творчески одаренной, и его литературно-поэтические дарования привлекали внимание Пушкина, Крылова, Батюшкова, Гнедича. Впоследствии друзьями и корреспондентами святителя Игнатия были Глинка, Брюллов, Турчанинов. В творениях и письмах Владыки мы находим суждения, касающиеся всех видов художественного творчества.

Изрядно стершимся словам «художественное дарование», «талант» Владыка возвращает их первоначальный смысл. Он пишет: «Все дары Бога человеку достойны уважения. Дар слова несомненно принадлежит к величайшим дарам. Им уподобляется человек Богу, имеющему Свое Слово». Для чего же дается человеку талант? «Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков. Какой же страшный ответ дадут те, которые обратили средство назидания и спасения в средство развращения и погубления!».<sup>5</sup>

Дар этот мыслится Владыкой как способность отчетливо излагать мысли, как владение формой, техникой слова. Его не следует смешивать с «вдохновением», порождающим у художника некие конкретные переживания, образы, картины. Источник этого вдохновения очень часто далеко не божественный. Сквозь все творения Владыки проходит мысль о «падшести» человеческой природы, о зараженности человека грехом, очищение от которого через молитву и покаяние и составляет главную цель усилий христианина. Мысль святителя проста и ясна: до тех пор пока в душе художника живет доброе и злое, светлое и темное, — на всем, что выходит из-под его пера, неизбежно будет лежать отпечаток неизжитого греха, непобежденных страстей. Напомним классические строки, сказанные по поводу книги Гоголя, но применимые, конечно, к любому художественному произведению: «...Сперва очищение Истиною, а потом просвещение Духом. Правда, есть и у человека врожденное вдохновение, более или менее развитое, происходящее от движения чувств сердечных. Истина отвергает это вдохновение как смешанное, умерщвляет его, чтоб Дух, пришедши, воскресил его в обновленном состоянии. Если же человек прежде очищения Истиною будет руководствоваться своим вдохновением, то он будет издавать для себя и для других не чистый свет, но смешанный, обманчивый, потому что в сердце его живет не простое добро, но добро, смешанное со злом...».<sup>6</sup>

В размышлениях Владыки Игнатия о мирской культуре отчет-

---

<sup>5</sup> Письма Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского, к Антонию Бочкову, игумену Черемнецкому. М., 1875. С. 27. (В дальнейшем — «Письма... к Антонию Бочкову»).

<sup>6</sup> *Игнатий (Брянчанинов)*, св. Сочинения. Т. 7. Письма. М., 1993. С. 321.



ливо выделяются два момента: во-первых, культура преуспела в изображении зла и страстей и, во-вторых, оказалась неспособной адекватно отражать духовные реальности. Владыка пишет: «Люди, одаренные по природе талантом, не понимают, для чего им дан дар, и некому объяснить им это. Зло в природе, особенно в человеке, так замаскировано, что болезненное наслаждение им очаровывает юного художника, и он предается лжи, прикрытой личиною истинного, со всею горячностью сердца. (...) Большая часть талантов стремилась изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкою зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут».<sup>7</sup>

Мирская культура, кроме того, оказывается не в состоянии дать человеку истинное представление о мире, бытии, что особенно заметно, когда она пытается говорить о духовных реалиях. Художник, не способный или не желающий принять христианское мировоззрение, догматику, антропологию, подменяет их своими интерпретациями и, таким образом, подменяет отражение мира Божьего картинами иллюзорной, сочиненной, придуманной действительности. Литераторы светские, пишущие о духовных предметах, говорит Владыка в одном из писем к игумену Антонию (Бочкову), «постоянно ниспадают в свое чувственное и святое духовное переделывают в свое чувственное. Душа не находит в них удовлетворения, пищи. Как прекрасен стих в „Аббадоне“ Жуковского! И как натянуто чувство! Очевидно: в душе писателя не было ни правильного понимания описываемого предмета, ни истинного сочувствия ему. По причине неимения истины он сочинил ее для ума и для сердца, написал ложную мечту, не могущую найти сочувствия в душе (...) благочестивого читателя».<sup>8</sup>

А в другом малоизвестном письме к одному инок встречает еще более сильные строки: «Мне очень не нравятся сочинения: ода „Бог“, преложения Псалмов все, начиная с преложений Симеона Полоцкого, преложения из Иова Ломоносова, все, все поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и религии, написанные писателями светскими. Под именем светского разумею не того, кто одет во фрак, но кто водится мудрованием и духом мира. Все эти сочинения написаны из „мнения“, оживлены „кровяным движением“. А о духовных предметах надо писать из „знания“, содействуемого „духовным действием“, т. е. действием Духа. (...) Оду „Бог“, слышал я, с восторгом читывал один дюжий барин после обеда, за которым он отличнo накушивался и напивался. Бывало, читает и слюна брызжет и обильно на всех и все, как картечь из крупнокалиберного единорога... Приличное чтение после сытого обеда! Верен, превелик восторг, производимый обилием

---

<sup>7</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Христианский пастырь и христианин художник // Москва. 1993. № 9. С. 169.

<sup>8</sup> Письма... к Антонию Бочкову. С. 29

ростбифа и шампанского, поместившихся во чреве! Ода написана от движения крови, — и мертвые занимаются украшением мертвецов своих! Не терпит душа моя смрада этих сочинений! По мне уже лучше прочесть, с целью литературною, „Вадима“, „Кавказского пленника“, „Переход через Рейн“: там светские поэты говорят о своем — и в своем роде прекрасно...».

Казалось бы, последняя фраза дает надежду на некоторое все же приятие Владыкой мирской культуры. Но следующая строка разрушает эту надежду: «Благовестие же Бога да оставят эти мертвецы!». В иерархии христианских ценностей эти писатели и поэты остаются все-таки «мертвецами». Следуя мысли Владыки, можно сделать вывод, что русская классическая культура — Ломоносова, Державина, Пушкина, Лермонтова, Жуковского — это культура, формирующая у читателя ложное мировоззрение. Не знают они, светские писатели, продолжает Владыка Игнатий, «какое преступление: преоблачать духовное, исказить его, давая ему смысл вещественный! Послушались бы они веления Божия „не воспевать песни Господней на реках Вавилонских“. Кто на реках Вавилонских, и не отступник от Бога Живаго, на них тот будет плакать».<sup>9</sup>

Теперь становится вполне понятным, почему в перечень основных страстей и грехов Владыка включил пункт «Расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века» (имеется в виду тщеславие самого художника, творца этих искусств), а в список добродетелей поместил следующую: «Отвержение премудрости земной как непотребной для неба».<sup>10</sup>

Обратимся к другому моменту, касающемуся самой онтологии художественного творчества. Здесь мы тоже встречаемся с рядами диаметрально противоположных мирских и духовных ценностей, с той поистине глубочайшей пропастью, которая разделяет путь художника и путь христианина. В самом деле, в светской культуре более всего ценится воображение писателя, сила художественной выразительности, яркая образность, оригинальность авторских идей и способа их выражения. Общеизвестны понятия «творческая индивидуальность», «мир художника» и т. п. Но послушаем вновь Владыку Игнатия, опирающегося в своих рассуждениях на многовековой святоотеческий опыт: «Все чада Вселенской Церкви идут к святые и чистоте (...) умерщвлением чувств, крови, воображения и даже „своих мнений“. Между умом и чистотою — страну Духа — стоят сперва „образы“, т. е. впечатления видимого мира, а потом мнения, т. е. впечатления отвлеченные. Это двойная стена между умом человеческим и Богом. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений — душевный разум, неприемлющие веры, неспособные к живой вере (...). Потому-то нужно умерщвление и воображения, и мнений. Понимаешь ли, что мнение — прелесть?

<sup>9</sup> Игнатий (Брянчанинов), епископ. Из неизданных писем // Вестник Русского христианского движения. 1977. № 121. С. 20—21.

<sup>10</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Сочинения. Т. 1. Аскетические опыты. М., 1993. С. 168, 173.

Эту прелесть Писание называет „лжеименным разумом” (Тим. 6, 20), т. е. произвольным ложным умствованием, присвоившим себе имя разума. Точное и правильное понятие о Истине есть „знание”, знание — от видения, видение — действие Св. Духа. Когда нет знания истинного в уме, оно заменяется знанием сочиненным».

Творчество в секуляризованной культуре — это всегда самовыражение. Прежде всего важно и интересно то, что у художника «свое» и насколько ярко оно выражено. Но, с христианской точки зрения, что у человека действительно свое? Послушаем вновь строгие слова святителя: «Мы пали отвержением Божиего, оживлением своего; а свое у нас — ничтожество, небытие. (...) Устранив из себя Божие, оживив в себе свое, мы родили „смерть”. Провести себя в небытие мы не в силах; но исказить свое бытие, сделать его худшим небытия, родить смерть — мы могли (разумеется, смерть душевную! Телесная пред душевной малозначительна (...)). Чтоб умертвить смерть, надо устранить из себя все свое, приведшее и хранящее смерть: в самоумерщвленного проникает дух, и, как Создатель, дарует ему „пакибытие”».<sup>11</sup>

Отсюда ясно, что воцерковление культуры — это возврат к тому положению, когда художник в слове, краске, звуке выражал не свое, но Божье, как это было в средневековой православной культуре Святой Руси. Но что это означает в личном плане для творческого человека, пришедшего к вере и воцерковившегося? Владыка Игнатий намечает определенные пути, на которых только и возможно соединение понятий «христианин» и «художник», и в своей работе «Христианский пастырь и христианин-художник» пишет: «Истинный талант, познав, что Существенно-Изящное — один Бог, должен извергнуть из сердца все страсти, устранить из ума всякое лжеучение, стяжать для ума Евангельский образ мыслей, а для сердца — Евангельские ощущения. Первое дается изучением Евангельских заповедей, а второе — исполнением их на самом деле (...). Когда усвоится таланту Евангельский характер — а это сначала сопряжено с трудом и внутреннею борьбою — тогда художник озаряется вдохновением свыше, тогда только он может говорить свято, петь свято, живописать свято (...). Чтоб мыслить, чувствовать и выражаться духовно, надо доставить духовность и уму, и сердцу, и самому телу. Недостаточно воображать добро или иметь о добре правильное понятие: должно вселить его в себя, проникнуться им».<sup>12</sup>

Одному духовному лицу, писавшему стихи, Владыка советовал: «Займитесь постоянно и смиренно, устранив от себя всякое разгорячение, молитвою покаяния (...) из нее почерпайте вдохновение для писаний Ваших. Затем подвергните собственной строгой критике писания Ваши и, при свете совести Вашей, просвещенной молитвою покаяния, извергните беспощадно из Ваших сочинений все, что принадлежит к духу мира, что чуждо духу Христову. Горе смею-

<sup>11</sup> Игнатий (Брянчанинов), епископ. Из неизданных писем. С. 19, 20.

<sup>12</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Христианский пастырь и христианин-художник. С. 169.

щимся ныне! Это — слова Христовы! Это — определение, исшедшее от Бога! (...) Судя себя и рассматривая себя, Вы увидите, что каждое слово, сказанное и написанное в духе мира сего, кладет на душу печать свою, которою запечатлевается усвоение души миродержцу. Необходимо в таких словах, исторгнутых увлечением и неведением, покаяние».<sup>13</sup>

Итак, главнейший источник подлинного христианского творчества — глубочайшее личное покаяние, плач о своих грехах. И основанием такого творчества должно стать не самовыражение, но самоотвержение.

Но возможен ли этот, поистине узкий, путь — путь святости, который предлагает Владыка культуре и человеку Нового времени? Скажем лишь, что сам святитель Игнатий следовал именно этим путем, и мы можем сегодня лицезреть плоды его усилий. Его книга, названная строгим и суховатым словом «Аскетические опыты», на самом деле наполнена самыми разнообразными по жанру и стилю сочинениями, написанными прекрасным языком. Многие из них представляют собой своеобразные лирико-богословские эссе, стихотворения в прозе. Литературной форме, слогу, языку Владыка всегда придавал большое значение. Один слог, считал он, должен быть у статей о монашестве, другой — у статей богословских, третий — у работ о христианской нравственности и философии и т. д. Творчество Пушкина привлекало Владыку своей эстетической стороной: он ценил тщательность отделки, «чистоту слога», «ясность замысла» стихотворений поэта и признавался, что сам следует методу Пушкина, подвергая свои сочинения самому тщательному пересмотру, добиваясь ясности и легкости чтения.<sup>14</sup>

Говоря же о содержательной, сущностной стороне своих творений, святитель Игнатий неоднократно замечал, что не считает их в полном смысле слова «своими»: «Не признаю эти сочинения принадлежащими мне. Они истекли из Отеческих Писаний и из милости Божией, а написать их даровано мне для пользы многих душ, следовательно, и для пользы души моей». Это сознание позволяло Владыке смотреть на «свои» труды действительно как бы со стороны и давать им такие высокие, но совершенно объективные оценки, как например: «Книга „Опыты“ доставит существенную пользу желающим спастись (в последнее время)», она «становит внимательного читателя в разряд истинных православных христиан и дает ему решительное, одностороннее, спасительное направление».<sup>15</sup> И не гордыня, а величайшее смирение явлено Владыкой в подобной позиции, диаметрально противоположной столь любимым поэтами вариациям на тему «я воздвиг себе памятник»...

Сохранилось драгоценное для нас свидетельство — запись Владыки о том, как создавалась одна из его работ. Эта запись приот-

<sup>13</sup> Письма... к Антонию Бочкову. С. 28.

<sup>14</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Сочинения. Т. 7. Письма. С. 327, 413, 437; Письма... к Антонию Бочкову. С. 29.

<sup>15</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Сочинения. Т. 7. Письма. С. 426—427, 435, 436.

крывает картину того, как действительно святое вдохновение посещает святого человека: «Получив письмо Ваше, я долго беседовал с ним: оно и поныне постоянно лежит на столике близ моей кровати. На ней провожу большую часть времени; одно у меня занятие — лежание: таков удел больного. Часто я перечитывал глубокое письмо (...). И вот на днях по обычаю один я в келии, по обычаю лежу: внезапно и живо представилось мне, что я на могиле Константина Федоровича (...). Овладело душою моею чудное, неожиданное вдохновение: вскакиваю с кровати, тороплюсь начертать на бумаге мысли, представшие мне в многочисленном (...) сонме. Когда я переводил их на бумагу — рука едва успевала изображать то буквами, то кой-какими знаками и намеками кипящие ключом мысли, перемешивающиеся с еще более чудными (...) ощущениями. Потом я перечитал исчерканный листок, — вижу: это — не моя собственность. Отрадное, утешительное вдохновение низошло ко мне — не для меня одного: оно принадлежит Вам более, чем мне. Посылаю его Вам вместо красного яичка. Вы получите, прочтаете его в дни Святыя Пасхи. Пусть другие встречают праздник в шумных увеселениях: для Вас послужит усаждением „Слово из вечности“. Это — беседа таинственно посылавшегося мне голоса».<sup>16</sup>

Конечно, для современного интеллигента, мало знакомого с православным вероучением, все сказанное Владыкой Игнатием о художественном творчестве может показаться слишком строгим, неприемлемым и даже шокирующим. Но слово Божие для мира сего всегда было «юродством» (I Кор. 1, 21). «Какие странные слова! Кто может это слушать?» — говорили самому Господу после Его проповеди, и, как свидетельствует евангелист Иоанн, «с этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6, 60). Мы имеем, однако, убедительное свидетельство того, что мысли Владыки Игнатия на самом деле не были его личными воззрениями, но принадлежат Церкви. Вскоре после кончины Владыка явился в видении своему духовному чаду и изрек: «Все, что написано мною в книгах, все — истина».<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Избранные письма епископа (Брянчанинова). Машинопись. 1968. С. 350 (письмо № 330). «Слово из вечности» вошло в первый том «Аскетических опытов» под названием «Голос из вечности».

<sup>17</sup> Соколов Л. Епископ Игнатий Брянчанинов: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения: В 2 ч. Киев, 1915. Ч. 1. С. 336.

П. Е. БУХАРКИН

## ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В НОВОЕ ВРЕМЯ: ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

### I

Существующую научную (филологическую и философскую) литературу о взаимоотношении художественной словесности с Церковью в XVIII—XIX вв. можно разделить на две большие, частично сливающиеся, но все же внутренне различные группы. Первую составляют работы, достаточно немногочисленные, прямо и непосредственно посвященные теме. Если говорить о последних годах, то прежде всего следует отметить исследования В. А. Котельникова,<sup>1</sup> статьи А. М. Панченко — например «Церковная реформа и культура Петровской эпохи» или «Пушкин и русское православие».<sup>2</sup> В этих и других трудах подобного рода (например, вошедших в выпуски «Пушкинская эпоха и христианская культура») речь идет о контактах тех или других авторов с жизнью и учением русской православной Церкви, о притяжениях и отталкиваниях светской культуры и церковной духовности. Сюда же можно отнести и некоторые сочинения мыслителей XIX—начала XX в., например митр. Антония (Храповицкого) — имею в виду его известные работы о Пушкине, К. Н. Леонтьева или В. В. Розанова, в которых религиозные темы и духовные искания литераторов анализируются в свете учения именно русского православия. Весьма показательна

---

<sup>1</sup> Имею в виду прежде всего его статьи «Оптина пустынь и русская литература» (Русская литература. 1989. № 1. С. 44—60; № 3. С. 3—31; № 4. С. 3—27), «„Покой” в религиозно-философских и художественных контекстах» (Русская литература. 1994. № 1. С. 3—43), «Восточно-христианская аскетика на русской почве» (Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 89—127), «Монастырь и мир» (Пути и миражи русской культуры. СПб., 1994. С. 222—240), «О религиозно-нравственном отношении к слову русских поэтов» (Пушкинская эпоха и христианская культура. СПб., 1994. Вып. 5. С. 9—25), «О стиле митрополита Филарета» (Пушкинская эпоха и христианская культура. СПб., 1994. Вып. 6. С. 41—49) и книгу «Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной)» (СПб., 1994).

<sup>2</sup> См.: XVIII век. СПб., 1991. Сб. 17. С. 3—16; Русская литература. 1990. № 2. С. 32—43.

здесь небольшая книжка К. Н. Леонтьева «Наши новые христиане» (1882), куда вошли две отдельные его статьи — «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике» и «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого „Чем люди живы?“». Достаточно резкая критика религиозных идей обоих авторов (критика, вызвавшая не менее жесткий ответ Н. С. Лескова<sup>3</sup>) и обвинение их в проповеди одностороннего, «сентиментального», или «розового», христианства» основывается именно на взглядах отечественной ортодоксии и ведется с ее позиций (в данном случае вопрос о верности ее понимания Леонтьевым несуществен<sup>4</sup>).

Во всех работах этого типа всегда четкой остается главная задача — изучать не общехристианские воззрения писателей, а их взаимодействие конкретно с русским православием и его духовным укладом, и только с ним. А вот вторую, гораздо более заметную группу исследований составляют как раз труды, в которых этой четкости нет и где разговор ведется о христианских взглядах литераторов вообще. Их создатели неощутимо заменяют проблему церковности другой — проблемой религиозности. Так происходит в целом ряде классических работ — например в «Судьбе Пушкина» В. С. Соловьева, «Религиозности Пушкина» С. Л. Франка, большинстве сочинений на эту тему Н. А. Бердяева или, если обратиться к новейшим исследованиям, в книге Н. А. Струве «Осип Мандельштам». Как думается, не вполне свободна от смешения такого рода и глубокая статья В. А. Котельникова «„Покой“ в религиозно-философских и художественных контекстах».

Абсурдно отрицать близость и родство данных категорий — христианства и церковности. Однако при всем их сходстве они не тождественны. И христианство какого-либо писателя вовсе не означает обязательной его церковности. «...Круг христианского вдохновения остается шире — если не мистической Церкви, то церковных институтов. (...) Современный человек часто сам не подозревает, откуда доносится к нему веяние духа, освежающее и животворящее его в пустыне»<sup>5</sup> — в этих словах Г. П. Федотова пронизательно и точно указано основное в расхождении двух понятий — с христианством в культуре нередко связано то, что к Церкви никакого отношения не имеет. Так, например, обстоит дело с аскетизмом, столь значимым в этической атмосфере русской литературы XIX в.<sup>6</sup> Достаточно самого беглого взгляда на нее, чтобы заметить аскети-

<sup>3</sup> Лесков Н. С. Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи. (Религия страха и религия любви) // Н. С. Лесков о литературе и искусстве. Л., 1984. С. 111—127.

<sup>4</sup> Стоит заметить, что такой авторитет в истории русской Церкви, как о. Георгий Флоровский, достаточно скептически оценивал близость Леонтьева духу русского православия. См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. Paris, 1983. С. 300—308.

<sup>5</sup> Федотов Г. П. О Св. духе в природе и культуре // Вопросы литературы. 1990. № 2. С. 211.

<sup>6</sup> См.: Котельников В. А. Православие в творчестве русских писателей XIX в. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. СПб., 1994. С. 30—39.

ческие темы и настроения у многих писателей, весьма далеких от церковного сознания, например у Н. А. Некрасова в его стихотворном обращении к памяти ушедшего друга:

Суров ты был, ты в молодые годы  
Умел рассудку страсти подчинять.  
.....  
Сознательно мирские наслажденья  
Ты отвергал, ты чистоту хранил.<sup>7</sup>

При этом аскетизм для поэта — не просто девственность, умерщвление плоти и отказ от светских развлечений. Он понимается совершенно в церковном духе — как отвержение низших ценностей ради высших и сугубо духовных, небесных. В том же духе воспринимают аскетизм и Н. Г. Чернышевский со своим Рахметовым, и другие их единомышленники. Да и в реальности, в жизни русской революционной интеллигенции, как показали в свое время Н. А. Бердяев, С. Л. Франк<sup>8</sup> и др., отчетливо обнаруживается тот же самый аскетизм. Его черты находим и позднее — у Павла Власова («Мать» М. Горького), жертвующего любовью ради, как ему кажется, высокой цели освобождения пролетариата, тем более у героев «Как закалялась сталь» Н. А. Островского, всецело отдавших себя революции и отказавшихся от радостей жизни.

Во всех этих случаях авторы обнаруживают в своем творчестве христианские по происхождению и смыслу темы, становясь тем самым причастными христианскому искусству. Но с Церковью никаких отношений у них нет, а если и есть, то чисто негативные.

То же самое можно обнаружить, обратившись к другой христианской идее и проследив ее жизнь в русской культуре XIX—XX вв. Имею в виду идею самопожертвования как средство победы над злом в мире. Сразу же возникает в памяти Соня Мармеладова из «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского, но следом — и Некрасов с его добровольно и сознательно идущими на смерть героями, особенно с его «Пророком»:

... — и смерть ему любезна.  
Не скажет он, что гибель бесполезна:  
Его судьба давно ему ясна...  
Его еще покамест не распяли,  
Но час придет — он будет на кресте;  
Его послал бог Гнева и Печали  
Рабам земли напомнить о Христе.<sup>9</sup>

В веке XX нельзя минуть «Молодую гвардию» А. А. Фадеева с ее идеей жертвенности и искупления<sup>10</sup> или «Заглянуть в бездну» В. Максимова, где в поведении Колчака явно проступает желание, хотя и не вполне осознанное, принести себя в жертву. И если Достоевский и

<sup>7</sup> Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Л., 1981. Т. 2. С. 173.

<sup>8</sup> См., например: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 38.

<sup>9</sup> Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем. Л., 1983. Т. 3. С. 154.

<sup>10</sup> На это обратила внимание Ф. фон Лилиенфельдт // Лит. газета. 1988. 13 апреля (№ 15). С. 13.



отчасти Максимов — церковные писатели, то сказать это о Некрасове затруднительно, а о Фадееве — и просто невозможно.

Пожалуй, нетождественность проблем «писатель и христианство» и «писатель и Церковь» становится особенно очевидной при обращении к развитию в культуре ключевых для сознания человека понятий, которые, реализуясь в языке, становятся именами, адекватно воплощающими их сущностное содержание. «Слово, имя вещи, взятые как *идея*, суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии. Имя вещи есть выраженная вещь. Слово вещи есть понятая вещь. Имя, слово вещи есть разумеваемая вещь, в разуме явленная вещь, вещь как разум и понятие, как сознание и, следовательно, — разум, понятие и сознание как вещь».<sup>11</sup>

Если перевести данное философское определение в плоскость истории литературы, то имя можно определить как осмысление национальным самосознанием понятия вещи, находящей, благодаря этому, свое выражение в языке. В целом ряде моментов оно (имя) оказывается родственным поэтической категории, или, по-другому, поэтической идее, которая Д. Е. Максимовым была определена в следующих выражениях: «Поэтическая мысль отличается от логической тем, что она в своей основе или хотя бы в своем смысловом ассоциативном ореоле (...) многозначна, полисемантическая, пропущена через всю полноту человеческого сознания, включающего мир человеческих идеалов, то есть несет в себе ценностное содержание».<sup>12</sup> Полисеманτικότητα, модальность и ценностная оценка всегда присутствуют в имени, делая движение этого имени в культуре особенно сложным и противоречивым. При этом подобная усложненность развития не лишает его однонаправленности и определенной закономерности. Убедиться в этом легко, обратившись к истории какого-либо имени, например к «мечте».<sup>13</sup>

Начиная с рубежа XVIII—XIX вв. активно развиваются в поэтической идее мечты смыслы, сопряженные с положительным, утешительным началом, мечта оказывается сладостной, вдохновляющей и блаженной, она «мрачной жизни путь цветами» устилает (К. Н. Батюшков). Мир мечтаний предстает «всегда разнообразным и полным свежей красоты» (Н. М. Языков). В лирике К. Н. Батюшкова («Мечта», 1817), а до него — у М. Н. Муравьева, раннего А. С. Пушкина («Мечтатель», 1815, «Пробуждение», 1816) и Е. А. Баратынского («Весна», 1820), Н. М. Языкова («Мечтания»,

<sup>11</sup> Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 47.

<sup>12</sup> Максимов Д. Е. Поэзия и проза Ал. Блока. 2-е изд. Л., 1981. С. 342.

<sup>13</sup> Исследование истории имен в русской культуре, которое, понятно, не совпадает с историей слов, даже взятых в аспекте ментальности, только начинается. Из работ последнего времени можно назвать статью В. А. Котельникова «„Покой“ в религиозно-философских и художественных контекстах». Более изучено развитие поэтической категории в художественном мире отдельного писателя или эпохи. См., например, классическую работу С. Г. Бочарова «Свобода и счастье в поэзии Пушкина» (Бочаров С. Г. Поэтика Пушкина. Очерки. М., 1974. С. 3—25) и диссертацию Е. Н. Григорьевой «Тема судьбы в русской лирике первой трети XIX в.: (Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1990).

1831) обнаруживается, при всей индивидуальной вариативности, по существу, один и тот же содержательный комплекс. Едва ли не яснее всего выражен он Батюшковым:

Подруга нежных муз, посланница небес,  
Источник сладких дум и сердцу милых слез,  
Где ты скрываешься, Мечта, моя богиня?

.....  
О сладкая мечта! О неба дар благой!

.....  
Волшебница моя! дары твои бесценны.

(«Мечта», 1817)

И позднее — в поэзии Н. А. Некрасова, у Чехова и в прозе («Невеста»), и в драматургии («Три сестры», «Вишневый сад»), в XX в. — у А. С. Грина мечта — атрибут высокой и немелочной жизни, поэтической души, без нее мир тускнеет и блекнет.

Но одновременно с этим положительным началом существует в поэтической идее мечты и совсем иное — негативное; отрицательное. При этом оба противоположные значения могут присутствовать почти что одновременно в творчестве одного автора, более того, в одном произведении. Так, Н. М. Языков, воспевая в «Мечтаниях» «безгрешные мечты», не случайно называет их «воздушными соблазнами»:

Когда в воздушные соблазны  
И безграничные мечты,  
В тот мир, всегда разнообразный  
И полный свежей красоты...<sup>14</sup>

Тем самым ставится под сомнение животворящая их сила и, напротив, намекается на обманчивость и горькую бесплодность мечтаний, ведущих в никуда. Весомость этого слова — «соблазны» — увеличивается его сильной позицией в стихе (рифмующееся слово). Перекликаясь с именем прилагательным «разнообразный» — эпитетом, характеризующим мир мечты, — «соблазны» распространяют свой отрицательный семантический ореол и на этот рифмующийся с ними эпитет, и в некоторой мере на определяемое им понятие. Мир мечты, оставаясь прекрасным, в то же время становится и соблазнительным, т. е. склоняющим к чему-то плохому, греховному, заманивающим внешним своим блеском, а затем обóрачивающимся пустотой. Возникает некая двусмысленность, и положительному полюсу мечты начинает противостоять отрицательный.

Пример языковских «Мечтаний» свидетельствует о живой жизни искусства, в котором нет логических схем и четкости формул, а зло и добро переплетаются, как и в реальности. Он говорит и о другом — о том, что наряду с положительным наполнением исследуемой поэтической категории существует и обратное, отрицательное. Более того, именно оно и получило преобладающее значение в истории русской словесности.

---

<sup>14</sup> Языков Н. М. Полн. собр. стихотворений. М.; Л., 1964. С. 322 (Б-ка поэта; Большая серия).

Древнерусская литература, да и литература XVIII столетия (до его конца), как правило, понимали мечту как обман и способ ухода от действительности в опасный мир иллюзорных и беспредметных видений. Литература XIX в. унаследовала это понимание мечтательности, более того, она обогатила его, показав те печальные, а иногда и страшные результаты, к которым она приводит.

В первую очередь тут следует вспомнить Н. В. Гоголя. Уже в «Ревизоре» в образе Хлестакова обнажается, среди прочего, пагубная сила мечтательности. Именно как мечтатель Хлестаков начинает верить в свои слова, ведь его ложь, как не раз отмечалось, и не ложь даже, а несколько наивная вера в свои измышления. Сам герой с гордостью говорит о себе: «У меня легкость необыкновенная в мыслях»,<sup>15</sup> — и это очень верное определение любого мечтателя. Преданность мечте отчетливо заметна в герое, в частности, в отсутствии критического взгляда на себя, в ощущении своего превосходства.<sup>16</sup> Данное важнейшее его свойство тоже производно от мечтательности, ибо мечтатель — не только «охотник мечтать, задумываться или играть воображением», но и тот, «кто сам о себе высокого мнения».<sup>17</sup> А в целом в «Ревизоре» судьбой Хлестакова и его воздействием на окружающих (связанным с тем, что Ю. В. Манн назвал миражной интригой комедии<sup>18</sup>) Гоголь демонстрирует одно из важнейших отрицательных свойств мечтательности — безответственность, отсутствие строгого внутреннего контроля, приносящее в конечном счете зло и окружающим, и самому мечтателю.

О трагедии этого последнего, о неизбежно поджидающей его катастрофе писатель размышлял не раз — и в «Невском проспекте», и, пожалуй, наиболее остро — в «Шинели». В своих работах, посвященных данной повести, Д. Чижевский, а за ним о. В. Зеньковский<sup>19</sup> писали о сатанинском соблазне, жертвой которого стал несчастный Акакий Акакиевич, о том подлинно эротическом (в высоком философском смысле) влечении, которым он охвачен. При этом, описывая жизнь Башмачкина во время шитья шинели, Гоголь обращает внимание читателя на его поглощенность мыслью о новой своей одежде. Он только и думает о ней, живет надеждами на свое будущее приобретение. Он все время *мечтает* о шинели. И мечты его заменяют реальную жизнь: «...самое существование его сделалось как-то полнее, как будто бы он женился, как будто какой-то другой человек присутствовал с ним, как будто бы он был не один, а какая-то приятная подруга жизни согласилась с ним проходить вместе жизненную дорогу, — и подруга эта была не кто другая, как

<sup>15</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1977. Т. 4. С. 45.

<sup>16</sup> Купрянова Е. А. Гоголь // История русской литературы: В 4 т. Л., 1981. Т. 2. С. 555.

<sup>17</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 324.

<sup>18</sup> Манн Ю. В. Поэтика Гоголя. М., 1978. С. 222—233.

<sup>19</sup> Tschisewskij D. Zur Komposition von Gogol's «Mantel» // Zeitschrift für slawische Philologie. 1937. 14/1—2. С. 63—94; Зеньковский В. Н. В. Гоголь. Париж. С. 15—17.

та же шинель на толстой вате, на крепкой подкладке без износу».<sup>20</sup> Весьма существенно повторение сравнительного подчинительного союза «как будто», выражающего категорию сослагательности и усиливающего тем самым нереальность, выдуманность изображаемого.

Жизнь в мечте, казалось бы, преобразует Башмачкина, она дает ему ту сладость, открывает перед ним тот мир, «разнообразный и полный свежей красоты», о котором писали Муравьев, Батюшков, Языков. «Он сделался как-то живее, даже тверже характером, как человек, который уже определил и поставил себе цель... Огонь пороку показывался в глазах его...».<sup>21</sup> Но... мечты рассеиваются, шинель отнимают, и герой умирает, не в силах вынести исчезновения мечтательных грез.

Для Гоголя мечта — не только страшна, она, при всей своей притягательности, пошла и ничтожна. Вернее, мечтательность приводит человека к пошлости и отвратительной бессмысленности жизни. Таков Манилов, едва ли не самый отталкивающий в отечественной словесности образ мечтателя. Ю. В. Манн с достаточно серьезными основаниями предложил видеть в нем самого «худшего» из помещиков гоголевской поэмы, ибо он мертв, в нем совершенно отсутствует жизнь.<sup>22</sup> Все силы его ушли на праздные мечты, а окружающие неурядицы, бедность и безалаберность его не смущают. Зачем прилагать силы для изменения жизни, если сладкое мечтание уносит от нее в мир, где все и так уже устроено.

Гоголь показывает, что не только все силы мечтателя уходят на возведение воздушных замков, точнее — бельведеров с видом на Москву. Сами эти замки оказываются пошлыми, оборачиваются приторным сюсюканьем с женой или же Фемистоклосом и Алкидом, при именах которых даже у Чичикова поднимается бровь. Мечтая и, казалось бы, уносясь в прекрасные и возвышенные области, человек на самом деле запутывается в липкой паутине самой мелочной ничтожности и мелкотравчатости.

Эту линию в развитии поэтической идеи «мечты», намеченную Гоголем в образе Манилова, с резкой силой и придав ей звучание трагического отчаяния, развил Ал. Блок — возможно, наряду с Гоголем, самый глубокий обличитель мечты в русской литературе. Тут особенно важна «Незнакомка» (1906), где мечтательность как путь к поглощению души страшным миром показана наиболее отчетливо.

По своей тематической композиции стихотворение четко делится на три части. Первая включает в себя 1—6-е строфы, где достаточно ясное сочетание двух мотивов (пошлости окружающего страшного мира и одинокого лирического героя) создает динамическое смыслопорождение. Страшный мир с его духовным мешанством представлен особенно выразительно. Обращает внимание опошление в

<sup>20</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 3. С. 128.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Манн Ю. В. Поэтика Гоголя. С. 309—312.

нем самого поэтического: весна здесь тлетворна («Весенний и тлетворный дух»<sup>23</sup>), а женское начало обозначено звуками женского визга. Перекликаясь рифмой с четвертым стихом 4-й строфы («Бессмысленно кривится диск»<sup>24</sup>), выражение «женский визг» заимствует от него некие семантические оттенки, приобретая значение известной «бессмысленности», ставящей под сомнение одухотворенность женского начала в целом. Резкость и дисгармония, свидетельствующие об отсутствии в страшном мире духовной жизни, выражены на эвфоническом уровне стихотворения повторяющимися согласными звуками, шипящим *ч* (*вечером, горячий, дач, плач, тлетворный, испытанные*) и «неблагозвучными» словами, выделяющимися как фонетической своей оформленностью, так и прозаизмом («шлагбаумами», «скрипят уключины»).

Своеобразной квинтэссенцией этой жизни выступают «пьяницы с глазами кроликов» (6-я строфа), восклицаящие «*In vino veritas*».

В общем виде действительность первой части «Незнакомки» можно соотнести, если мыслить в категориях самого Блока, с цивилизацией с характерным для нее смысловым единством «суеты», «сухости», «пошлости» и т. п.<sup>25</sup> Этой скрипящей цивилизации противопоставлен одинокий лирический герой, не имеющий с окружающими контактов:

И каждый вечер друг единственный  
В моем стакане отражен.<sup>26</sup>

Исходная ситуация вполне ясна, однако она (в той же 5-й строфе) осложняется третьей темой — нереальности, таинственности происходящего. Именно с данной темой связано опьянение героя:

И влагой терпкой и таинственной,  
Как я, смирен и оглушен.<sup>27</sup>

Следует обратить внимание на прилагательное «таинственной», поднимающее героя над прозаическим состоянием опьянения и придающее последнему несколько сокровенный характер.

Во второй части (строфы 7—9) на первый план выходит героиня, в облике которой — отторженность от мира житейской пошлости. В ее описании останавливает внимание не только поэтичность эпитетов («туманном... окне», «древними поверьями», «траурными перьями»), но и некое звучание, исходящее от героини («И веют древними поверьями»<sup>28</sup>) и позволяющее разглядеть в ее зыбком образе движения музыкальной стихии. Музыкальность усиливается ритмическим рисунком этой части, замедленностью движения сти-

<sup>23</sup> Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960. Т. 2. С. 185.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> О понятии «цивилизации» у Блока и о способах его словесного воплощения (правда, на материале прозы) см.: Поцупня Д. М. Проза А. Блока. Стилистические проблемы. Л., 1976.

<sup>26</sup> Блок А. А. Собр. соч. Т. 2. С. 185.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 186.

ха, вызванной паузами. Уже первый стих 7-й строфы разделен паузой после 5-го слога, кстати, приходящейся посередине 3-й стопы, в 3-м стихе также обнаруживаем паузу после 2-й стопы (4 слога). Особенно нарочита она в первом стихе 8-й строфы, где ее вызывает необязательная по пунктуационным правилам запятая:

И медленно, пройдя меж пьяными...<sup>29</sup>

Паузы создают протяжность, так сказать, растягивают стих, делают его певучим. И его музыкальность передается героине.

Но и здесь ощущение нереальности происходящего не исчезает. Ему не дает пропасть 2-й стих 7-й строфы:

(Иль это только снится мне?)<sup>30</sup>

Его значимость усиливается и графически — он взят в скобки, и интонационно — после разорванного паузой первого стиха он кажется особенно стремительным. Глагол «сниться», синонимически и ассоциативно связанный с «мечтой», придает атмосфере недействительности более четкие очертания, позволяет увидеть в опьянении героя мечтательность, во всяком случае, нечто родственное ей.

Третья часть, посвященная «странной близости» героя к героине, занимает последние 4 строфы (10—13). Кажалось бы, достигнуто искомое соединение лирического героя с трансцендентным универсумом. Охваченный любовью к Незнакомке, он преодолевает одиночество, начинает ощущать как «свой» ранее внеположные ему предметы:

Глухие тайны мне поручены,  
Мне чье-то солнце вручено.<sup>31</sup>

Однако по-прежнему сохраняется мотив фантастики, одурманивания. Этот мотив и ставит окончательно под сомнение реальность происходящего, и последние два стиха:

Ты право, пьяное чудовище!  
Я знаю: истина в вине.<sup>32</sup> —

это сомнение подтверждают. Мотив опьянения, неразрывно связанный (в первую очередь, глаголом «сниться») с темой мечты, здесь выходит наружу и, оказываясь в сильной позиции (конец стихотворения), позволяет увидеть и в образе незнакомки, и в таинственном ее единении с героем плоды мечтательного опьянения последнего, его мечту. И мечта эта обрекает его на рабство тому страшному миру, от которого он ранее был далек, — он буквально повторяет суждение «пьяниц с глазами кроликов» — «истина в вине».

В конце стихотворения положение лирического героя существенно меняется. В первой части он противостоял страшному миру, но затем, предавшись мечтам, расплачивается за попытку уйти в светлый мир придуманных «незнакомок» тем, что сам становится час-

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

тью этого страшного мира. Пока он мечтал, пошлость цивилизации проникла в его душу. Надо заметить, что лирический герой сам понимает ужасный смысл происходящего — не случайно появляется выражение «пьяное чудовище», характеризующее опьянение героя и связанный с ним мотив мечтаний и несущее в себе явный резко отрицательный смысл. В этом трагическом самосознании принципиальное отличие от благодушествующего Манилова. Но в остальном, при всей кажущейся чудовищности подобного сравнения, они сопоставимы: оба демонстрируют своей судьбой ту пошлость, к которой приводит человека мечтательность.

Кроме Гоголя и Блока в числе художников, критически и строго взглядывавшихся в мечту, должен быть назван И. А. Гончаров. Правда, в «Обломове» акценты смазаны, все оказывается тоньше и сложнее, нежели у Гоголя. Мечтательность, в понимании писателя, не несет в себе однозначного зла. И все же совершенно недвусмысленно в романе показан уход человека от реальности, пассивность и вялость, именно как следствие его погруженности в мечту.

М. В. Отрадин в своем глубоком анализе «Обломова» продемонстрировал положительные коннотации обломовского «покоя», его связь с циклическим временем, с «пребыванием».<sup>33</sup> Причем данное «пребывание» обладает ценностями, никак не перекрываемыми другим типом жизни — движением, становлением. Как раз с этими ценностями и связаны позитивные черты заглавного героя гончаровского романа. При всей основательности и тщательной аргументации такой концепции она, думаю, нуждается в некоторой корректировке. Ведь «покой» — не только «акт творчества в духе», «область и состояние, где мир соприкасается и сливается с Богом».<sup>34</sup> Он же может стать бегством от напряженного духовного труда, уходом от Бога. Именно это все же и происходит с Обломовым. В предпочтении Агафьи Матвеевны Ольге трудно видеть сознательное движение к идеалу. Конечно, сам тип Ольги в своей основе далек от мирозерцания Обломова, но так же далека от идеала героиня и Агафья Матвеевна. Соединение с ней, при всех душевных достоинствах совместной жизни, явно и недвусмысленно ослабило не только внешнюю, но и внутреннюю активность Обломова. Его жизнь в доме на Выборгской стороне никак нельзя считать осуществлением его мечтательных идеалов. Реальность обернулась утратой главного в грезах — их одухотворенности, активности при сохранении гармонического покоя.

«Мечта для Ильи Ильича не просто продукт его поэтического воображения, это мир, в реальность которого он верит».<sup>35</sup> Но, отдавшись своей мечте и, казалось бы, поетворяя ее в жизнь, он так же, как и рассмотренные выше герои Гоголя и Блока (хотя и не так

---

<sup>33</sup> Отрадин М. В. Проза И. А. Гончарова в литературном контексте. СПб., 1994. С. 111.

<sup>34</sup> Котельников В. А. «Покой» в религиозно-философских и художественных контекстах. С. 4.

<sup>35</sup> Отрадин М. В. Проза И. А. Гончарова... С. 108.

явно, сохраняя свой «голубиный» характер), в чем-то утрачивает внутреннюю свою силу, погружается в сон. Гармоническая и лишенная суетности *жизнедеятельность*, видевшаяся ему в мечтах, обернулась *бездеятельностью*.

Отрицательное начало, содержащееся в поэтической категории мечты, выражалось писателями по-разному и на отличных друг от друга ее аспектах сосредоточивали они свое внимание. Однако в главном они сходились: негативный смысл мечтательности состоял, по их мнению (тут в целом совпадающему), в отвлечении человека от реальных жизненных проблем, в обманчивости и в ложности. Надо отметить, что подобные значения во многом вырастали из национального сознания, отразившегося в языке и закрепленного в семантике слова «мечта». По В. И. Далю, она — «всякая картина воображения и игра мысли; пустая, несбыточная выдумка; призрак, видение, *марá*». <sup>36</sup>

Семантика слова образуется, как известно, целым рядом факторов, но в случае со словом «мечта» едва ли не решающим оказывается влияние христианства, где это понятие, по существу, всегда воспринималось как зло и соблазн для человека, как «прелесть» (в христианском смысле). Такой взгляд на мечту освящался высочайшими церковными авторитетами. Так, св. Василий Великий в беседе «Внемли себе» писал: «...будь трезвен, рассудителен, храни настоящее, помышляй о будущем. Не упускай из рук, по беспечности, того, что уже есть; чего же еще нет, может быть и не будет, не предполагай в том наслаждение, как будто оно уже в руках. Не молодым ли людям свойствен сей недуг — легкомысленно думать, что обладают уже тем, чего только надеются? Как скоро остаются наедине или среди ночного безмолвия, вымышляют они сами в себе не имеющие существенности представления, удобоподвижностью мысли уносясь всюду, обещая себе знаменитость в жизни, блистательное супружество, благочадие, глубокую страсть, от всех почести... Перебрав все это в пустых мечтаниях ума, по чрезмерному неразумению воображают, что всем тем, чего надеются, наслаждаются уже, как настоящим и поверженным к их ногам. Праздной и беспечной душе свойствен этот недуг...». <sup>37</sup> Знаменательны последние слова: мечтательность души означает ее беспечность в делах спасения, мешая тем самым человеку выполнять свой религиозный долг. В пути христианского восхождения мечта — большая и серьезная опасность.

Совершенно в том же духе автор уже совсем другой эпохи, современник Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, св. Феофан Затворник в своем «Пути ко спасению» писал о мечтах: «Ничем нельзя лучше заморить добрых семян, положенных прежде на сердце юноши, как ими. Молодой цвет, посаженный на таком месте, где со всех сторон дуют на него ветры, немного потерпит и засохнет; трава, по которой часто ходят, не растет; часть тела,

<sup>36</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 324.

<sup>37</sup> *Галахов А.* Русская хрестоматия. 34-е изд. М., 1911. Т. 1. С. 298—299.



которую подвергают долгому трению, немеет. То же бывает и с сердцем и с добрыми в нем расположениями, если предаться мечтам... Рассеянный (т. е. мечтатель. — П. Б.) сделал душу свою большою дорогою, по которой чрез воображение как тени проходят соблазнительные предметы и манят за собою душу. Но тогда, как она таким образом оторвется как бы от себя, тайно подходит диавол, уносит доброе семя и полагает злое».<sup>38</sup> Так же понимал мечтательность и прав. Иоанн Кронштадтский. «Стараемся ли усердно делать дела благие, для коих мы и созданы, — говорил он в «Слове на Неделю по Просвещении», — или мы осутелились, измельчали и гоняемся за мечтами своего сердца».<sup>39</sup>

Нетрудно заметить удивительную близость всех этих рассуждений о мечтательности к той интерпретации поэтической идеи мечты, что несколько по-своему, но в существенном одинаково предлагали Гоголь, Гончаров, Блок, Горький и многие другие. В своих трактатах мечты все они в основе оказываются представителями христианской культуры, писателями, вольно или невольно несущими людям идеи христианства. И это не удивительно — «Так как вся наша культура и жизнь выросли из церковных, „средневековых” основ и в лице оставшихся верными Церкви продолжают питаться из Ее источников, то благодати ее причастны, в разной мере, и ее мятежные сыны».<sup>40</sup>

Однако христианский дух всех названных авторов не свидетельствует еще о степени их церковности. Иногда их связи с Церковью ясны и определены, имеют характер напряженного сотрудничества с Церковью (Гоголь), иногда — достаточно нейтральны (Гончаров), иногда — мучительны, приобретают вид стихийного притяжения и одновременно кощунственного отталкивания (Блок). А в случае с Горьким можно уже говорить о декларировании атеизма и подспудном язычестве. Во всяком случае, вопрос их отношений с Церковью оказывается самостоятельной проблемой, требующей отдельного рассмотрения.

## II

Анализ имени «мечта» и его жизни в русской литературе отчетливо демонстрирует различие двух проблем: «литература — Церковь» и «литература — христианство». В самом общем виде это различие можно обозначить как отличие более частного от более общего. Вопрос о взаимоотношениях литературы и христианства несоизмеримо шире и объемнее, нежели связь писателей с Церковью.

Однако ограничиться только подобной характеристикой невозможно, ибо, будучи слишком расплывчатой, она оказывается неточной и не вполне корректной, так как дает основание видеть в

<sup>38</sup> Феофан Затворник. Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетике). М., 1908 (перизд.: Брюссель, 1962). С. 53—54.

<sup>39</sup> Кронштадтский пастырь. № 2. 11 янв. 1914. С. 25.

<sup>40</sup> Федотов Г. П. О св. Духе в природе и культуре. С. 211.

проблеме «литература и Церковь» лишь часть более общей — «литература и христианство» и полагать тем самым, что решение второй означает решение первой. А это не так. Взаимоотношения светской словесности с Церковью и церковной культурой требуют совсем особого, отдельного изучения, своих методов и подходов. Иным оказывается здесь предмет изучения. И дело тут не просто в его относительной узости. Речь идет о качественном различии.

В чем же заключается несовпадение двух проблем? Во-первых, рассматривая взаимоотношения христианства и литературы, мы имеем, в сущности, дело с реализацией в искусстве христианских по своему происхождению образов, тем, мифологем. При этом влияние происходит одностороннее — следует говорить об отношении, а не взаимоотношении, так как христианство с литературой обратной связи не имеет. Заимствуя от первого темы, идеи и категории, усваивая их и разрабатывая художественными средствами, belles lettres сама христианству, понимаемому как откровение Бога человеку, ничего не дает, да и не может дать. Абсурдно полагать, что творчество, например, Достоевского, воздействовало на основы христианства. А вот на церковную жизнь и на церковную культуру оно могло наложить, да и наложило определенный отпечаток.

Характеризуя Церковь Христову как «новую жизнь с Христом и во Христе»,<sup>41</sup> как «дело боговоплощения Христова», о. С. Булгаков одновременно говорит и о «воцерковлении человечества в Тело Христово»,<sup>42</sup> о том, что «Церковь есть человечество Христово, Христос в человечестве Своем».<sup>43</sup> Поэтому наряду с мистической стороной Церкви (которую мы, как правило, и имеем в виду, говоря о христианстве вообще) существует и, если так можно выразиться, земная, представляющая собою разные степени воплощения в реальных исторических условиях Церкви как Тела Христова. Эта Церковь как исторически сложившийся институт, существуя не в вакууме и пересекаясь с различными факторами человеческой культуры, не только влияет на них, но и сама подвергается влияниям, преимущественно в области форм. Не идеи (остающиеся в истинной Церкви вполне свободными от земного воздействия), но способы их воплощения могут оказаться в чем-то зависимыми от светской культуры, в частности от литературы. Тут уже перед нами действительные взаимоотношения двух, хотя и далеко не равновеликих и не равноправных начал.

Увидеть это возможно, обратившись, например, к русскому религиозному возрождению XX в., в частности к труду о. Павла Флоренского «Столп и утверждение истины». Он отличается необычайными разнообразием и сложностью проблематики, но в аспекте нашей темы интерес представляет прежде всего его художественная

<sup>41</sup> Булгаков С. Православие. Очерки учения православной Церкви. 3-е изд. Paris, 1989. С. 27.

<sup>42</sup> Там же. С. 31.

<sup>43</sup> Там же. С. 28.

специфика, способы организации текста, используемые Флоренским.

Совершенно очевидна чрезвычайная важность для идейной структуры «Столпа и утверждения истины» идеи пути. Это неудивительно, идея пути к Богу лежит в основе многих сочинений церковных авторов, в том числе и XIX в. В этой связи можно назвать «Путь ко спасению» св. Феофана Затворника или «Моя жизнь во Христе» прав. Иоанна Кронштадтского, где выражение «жизнь во Христе», ассоциируясь с евангельскими словами Христа: «Я есть жизнь, истина и путь», содержит уже данную идею. Следует вспомнить и «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу», в которых не столько описываются хождения странника по русской земле, как раскрывается внутренний его путь к Истине. В некотором роде все эти книги — об одном и том же, во всяком случае, смысл, направленность и цели рассматриваемого духовного восхождения в них тождественны. Однако словесная их оформленность совершенно различна. И дело тут не в одних индивидуальных свойствах авторов — немалую роль сыграло воздействие повествовательных принципов светской литературы. Действительно, для св. Феофана Затворника или прав. Иоанна Кронштадтского характерна известная близость к реалистическому искусству XIX в. с его психологизмом, стремлением к адекватному изображению жизни и объективности, относительной простотой выразительных средств. Обратившись же к творению о. Павла Флоренского, видим нечто совсем иное. Прихотливость, изнеженность (даже некоторая капризность) и одновременно подлинный и открытый лиризм этого произведения сразу же свидетельствуют о принадлежности его к символистской эпохе. На это указывают также ритмичность изощренной прозы лирических отступлений, образ лирического героя, символика цвета, вообще символичность многих построений богослова, наконец, некоторые темы (например, одиночества и порыва к его преодолению) и словесное их воплощение. Все это весьма близко и к Блоку, и к Андрею Белому, недаром о. Г. Флоровский увидел в «Столпе и утверждении истины» «какие-то неожиданные перепевы не то Мережковского, не то Новалиса».<sup>44</sup> О созвучии книги Флоренского «романтическим и мистическим течениям в русском обществе»<sup>45</sup> писал и о. В. Зеньковский. И если читая св. Феофана Затворника или прав. Иоанна Кронштадтского, видим в них современников Достоевского, Л. Толстого, Лескова, то в случае с о. Павлом Флоренским проникаемся ощущением атмосферы XX в., века Блока, А. Белого, В. Иванова, Мережковского (вновь напомним, что речь идет не об идеях, а о выразительных средствах текста). Поэтому, изучая связи Церкви и ее культуры со светским искусством, надо всегда помнить, что перед нами действительно *взаимодейст-*

<sup>44</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 496.

<sup>45</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. Paris, 1989. Т. 2. С. 415.

вие, и на эту взаимность следует обращать самое пристальное внимание.

По существу мы сталкиваемся в данном случае с переключкой двух активных систем организации духовного опыта человека. Правда, системы эти имеют качественно различный характер. Во-первых, они неравноценны, причем их неравенство качественное. Церковь как таинственная жизнь Тела Христова и ее ценности не имманентны нашему миру, имеют трансцендентную основу, в то время как культура имманентна человеческому сознанию.<sup>46</sup> Они находятся в разных сферах. Лишь некоторой своей частью, открытой человечеству для Богопознания, Церковь оказывается в чем-то соотносимой с фактами культурной жизни, причем и здесь следует всегда помнить, что культура является делом рук человеческих, в то время как Церковь — Божественных. Во-вторых, и об этом уже шла речь, эстетические аспекты церковной жизни носят явно подчиненный характер, они лишь проявления мистической сути Церкви, лишь средства для выражения сокровенного ее содержания. В художественной же литературе, в которой вполне закономерно видят прежде всего эстетическую систему, эстетика имеет самодовлеющий характер. Поэтому она (литература) ищет в Церкви не только духовное содержание, но и родственную ей эстетическую сторону и, учитывая или же игнорируя (бывает и так) религиозно-эстетические аспекты церковной жизни, стремится вступить в диалог с ее культурой.

Правда, нередко высказывались мнения, ставящие под сомнение или даже отвергающие диалогичность отношений Церкви и литературы, отрицающие возможность их плодотворного пересечения. Эти мнения в целом связаны с более общей проблемой — вопросом об отношении Церкви к светской литературе. То, что последняя так или иначе оглядывается на первую в принципе бесспорно. Но каков взгляд Церкви на своего «блудного сына» — на вышедшее из нее искусство?

Много внимания данному вопросу уделила русская религиозная философия XX в., причем разные мыслители давали на него совсем непохожие ответы. Так, В. В. Розанов в статье «Об Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (вошла в его книгу «Темный лик. Метафизика христианства») весьма и весьма сомневался в возможности мирного соединения истовой церковности и светской культуры. У Н. А. Бердяева подобные сомнения выросли в достаточно стройную концепцию противопоставленности Церкви и искусства, творчества, которые он понимал «как откровение человека, а не Бога».<sup>47</sup> С другой стороны, столь далекие друг от друга Д. С. Мережковский, И. А. Ильин, Г. П. Федотов полагали (каждый по-своему) мирное сосуществование Церкви и искусства не только возможным, но и реально существующим.

---

<sup>46</sup> Об этом напомнил недавно В. А. Котельников на первой же странице своей книги (Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература. С. 7).

<sup>47</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 108. Наиболее ясно идеи Бердяева о творчестве выражены им в книге «Смысл творчества».

Такая разногласица сохранилась и позднее в сочинениях их учеников и продолжателей. Например, С. И. Фудель в только что изданных своих «Воспоминаниях» постоянно возвращался к данной проблеме и был склонен видеть ее неразрешимой. Недаром приводит он обращенные к нему слова юродивого Гаврюши: «А в одном мешке Евангелия с другими книгами нельзя носить...»<sup>48</sup> или вспоминает высказывание С. Н. Дурюлина: «Нельзя на одной полке держать Пушкина и Макария Великого».<sup>49</sup> А вот А. В. Чичерин, ученик С. Л. Франка и И. А. Ильина, в своем вдохновенном эссе «Размышления во время вечерних прогулок» видел Дух Божий в творчестве и Пушкина, и Тургенева, и многих, многих других.

Многообразие мнений, думаю, здесь не случайно, оно отображает истинную сложность поставленного вопроса. Ведь сами представители Церкви, в том числе имеющие высочайший духовный авторитет, высказывались по этому поводу достаточно различно. Многие из них видели в творчестве и искусстве (разумеется, светском) не что иное как, если воспользоваться словами св. Игнатия (Брянчанинова), «лжеименный разум падшего человека и бесовский, горделиво и исключительно признающий себя и здоровым и просвещенным...».<sup>50</sup> Именно так думали и сам св. Игнатий, и, если ограничиться русским XIX в., св. Феофан Затворник или же прав. Иоанн Кронштадтский. Для св. Феофана Затворника, например, любовь к «художественности» в принципе равна самоугодию, совлекающему человека с пути ко спасению.<sup>51</sup> Совершенно в том же духе высказывался и прав. Иоанн Кронштадтский: «...христианское просвещение состоит в (...) удалении от праздности и суетности или от пагубного искусства коротать и убивать время, например в картежной игре и разных зрелищах вроде театров и цирков».<sup>52</sup> Здесь искусство (театр) оказывается «пагубным», «праздным» и «суетным», приравнивается к карточной игре.

Но с другой стороны, та же Церковь в лице преп. Амвросия Оптинского, других оптинских старцев искусство вполне приемлет. Невольно возникает соблазн увидеть в церковном отношении разноречивой суждений, сходный с сумятицей религиозно-философских концепций. Однако это не так, и противоречивость мнений в Церкви обуславливается не принципиальными расхождениями взглядов, но разными точками зрения и, что едва ли не самое основное, разными адресатами, к которым Церковь обращается. Отрицая светское искусство, Церковь в лице св. Игнатия (Брянчанинова) или же св. Феофана Затворника говорила с людьми, стремившимися отрясти прах мира сего со своих ног, полностью уйти в монашескую жизнь,

<sup>48</sup> Новый мир. 1991. № 3. С. 214.

<sup>49</sup> Там же. С. 206.

<sup>50</sup> Игнатий (Брянчанинов), св. Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. М., 1989. С. 286.

<sup>51</sup> Феофан Затворник. Путь ко спасению. С. 90—91.

<sup>52</sup> Иоанн Кронштадтский. Из слова в Неделю по Просвещении // Кронштадтский пастырь. № 2. 11 янв. 1914. С. 28.

посвятить себя высоким степеням духовного совершенствования. Признавая же культуру и видя ее смысл и пользу, Церковь, оставаясь той же самою, апеллирует теперь к людям, только начинающим духовный свой подвиг, или еще вообще не порвавшим с миром. Для них, этих людей, светская словесность может быть невредной и даже нужной.

Внешне противоречивое отношение Церкви к культуре и, в частности, к литературе оказывается вполне цельным. Его цельность выражена в ряде церковных сочинений, например в «Беседах схииерхимандрита Оптинского скита старца Варсонофия с духовными детьми», где вполне ясно говорится и о той пользе, что христиане могут извлечь из светской культуры, и об ограниченности этой пользы.<sup>53</sup>

Надо заметить, что отрицание светской культуры, имеющее место в Церкви, не носит характера простого отвержения. Оно предполагает преодоление, так сказать, перерастание границ искусства в движение человека к Свету. Перерастание, которое в известном смысле включает в себя преодоленное как навсегда усвоенный и низший уровень духовного восхождения: «Для целиком живущего в вере нет, наверное, разрыва между Церковью и светом мира: и Шопен, и Пушкин для него „только отзвук искаженный торжествующих созвучий“. Тем, что он целиком отказывается от зла мира, от всего греха мира, он отказывается не от „отзвуков“, хотя бы и искаженных, а от всего того, что, обычно сопутствуя отзвукам, мешает слушать всю полноту торжествующих созвучий. Ни истина, ни красота не разрываются в вере, но всякая искра света на темных тропинках мира воспринимается ею как отсвет все того же великого Света, у престола которого она непрестанно стоит. Человек, полный веры, наверное, ничем не жертвует, отходя от мира с тайным вздохом о своей жертве, так как, наоборот, он все приобретает: он становится теперь у самых истоков музыки, слова и красок».<sup>54</sup>

Такое отношение к искусству и открывает для Церкви возможность диалога с ним, диалога, долженствующего помочь искусству ближе стать к «торжествующим созвучиям» и одновременно открывающим перед Церковью арсенал средств, доступных любому думающему и чувствующему человеку.

Этот диалог и становится предметом изучения при подходе к вопросу о контактах Церкви и литературы. С ним, кстати, связано и второе принципиальное отличие двух сравниваемых сейчас проблем — «литература — христианство» и «литература — Церковь».

Оно состоит в следующем. Обращаясь к усвоению литературой

---

<sup>53</sup> Этот взгляд на культуру имеет давние традиции, восходя, в частности, к богословствованию вселенских учителей Церкви, в первую очередь к св. Василию Великому.

<sup>54</sup> Фудель С. И. Воспоминания // Новый мир. 1991. № 3. С. 206. Интересно, что, по существу, к такому же пониманию взаимоотношений Церкви и светского искусства пришли некоторые философы первой половины XX в., например Ф. А. Степун в своей книге «Жизнь и творчество» (1923) или же С. И. Поварнин в работе «У истоков живой религии» (1918).

христианства, мы в первую очередь исследуем образно-идеологический уровень литературного произведения, когда анализу подвергаются мифологемы, образы и идеи христианского происхождения. Изучение тем самым замыкается рамками текста. При рассмотрении же диалога литературы и Церкви, церковной культуры невозможно ограничиться этим. С неизбежностью встает задача расширить предмет наблюдений, выйти за пределы только литературного творчества и обратиться к другим сторонам культуры, в частности к проблеме организации человеком своего духовного пути.

Церковное понимание христианства учит, что вера — это не система взглядов и идей; она есть жизнь («Вера без дел мертва»). Посему огромную, в принципе решающую роль в церковной жизни играли люди, для которых главное состояло именно в делах, в создании своей жизни в духе христианства. В. В. Розанов писал о них со свойственной ему остротой как о людях, «на которых, собственно, как мост на своих сваях, утвердилось христианство. И какие особенные слова у них были? какое учение? Томов они не оставили. Хотя в трепетной памяти потомства и запомнились 2—3, 5—6 афоризмов, „изречений” их. Где же тайная их сила? Неуловимо. Но Небо им что-то сказало. Лег знак Неба на чело их. Все это почувствовали (...) все запомнили, отметили. Все с тех пор идут сюда».<sup>55</sup> Не уяснив себе личности и дела этих подвижников, нельзя понять и Церковь, и церковную культуру, и, следовательно, диалога между Церковью и литературой. Определив во многом развитие Церкви, они тем самым повлияли и на контакты ее со светской культурой. Действительно, вполне очевидно, что без понимания преп. Сергия Радонежского невозможно воспринять древнерусское искусство XV—начала XVI в., то, что Д. С. Лихачев предложил назвать русским предвозрождением.<sup>56</sup> А ведь Сергей Радонежский не был ни писателем, ни иконописцем.

И фигуры подобного рода постоянны в церковной истории. Если взглянуть на новый период, например на XVIII в., то никак нельзя минуть деятельность преп. Паисия Величковского (1722—1794): сын полтавского священника, он учился в Киево-Могилянской академии (1735—1739), а затем в поисках духовного руководства странствовал по украинским и молдавским монастырям. Это же взыскание совершенной монашеской жизни привело его на Афон, где он и постригается в 1750 г. в монахи.

Но и Афоном он полностью не удовлетворен; и тогда Паисий обращается за ответами к святоотеческой литературе, начинает

---

<sup>55</sup> Розанов В. В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 400—401.

<sup>56</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л., 1973. С. 75—126. Замечательные мысли о роли преподобного Сергия Радонежского в русской культуре высказаны о. П. Флоренским в его сочинениях. См.: Троице-Сергиева лавра и Россия // Русская литература. 1989. № 2. С. 133—143.

активно заниматься проверкой и исправлением церковнославянских переводов книг Отцов Церкви. При этом он пытается и свою духовную жизнь организовать в духе древнего благочестия, что привлекает к нему многочисленных учеников. Они следуют за Паисием и в Молдавию, где он жил в различных монастырях, продолжая с помощью учеников свои обширные литературные занятия, проявляя в них кропотливость, тщательность и ученость. Но не только своими переводами и сочинениями Паисий оказал колоссальное, можно сказать, определяющее воздействие на развитие русского монашества. «Чрезвычайные ученые заслуги Паисия, — совершенно справедливо отмечал о. В. Зеньковский, — как-то отступают, однако, перед исключительностью его влияния на возрождение в России монашества. С огромным педагогическим талантом Паисий соединял мудрость старца, светлый взгляд на человека и твердое сознание того, что первое дело для каждого человека есть правильное устройство его духовной жизни. От Паисия многочисленные ученики его расходились по всей России».<sup>57</sup> Конечно, у русского старчества были и другие предшественники и разнообразные источники, но, несомненно, самым влиятельным был Паисий, именно его ученики способствовали расцвету старчества в русских монастырях, в частности и в Оптиной пустыни. Старчество (о чем подробно пойдет речь дальше) оказало самое существенное воздействие на светскую культуру, многое, очень многое в последней определяется старчеством. И поэтому, исследуя взаимосвязи литературы и Церкви, нельзя обойти внимание преп. Паисия Величковского, при этом не его литературные труды (как раз их литературовед может игнорировать), но духовный его облик, тот путь, которым он шел сам и призывал следовать других.

Нечто подобное можно сказать и о современнике Паисия, который ему горячо сочувствовал, ценил его и по мере сил помогал ему, — о митрополите Санкт-Петербургском и Новгородском Гаврииле (Петрове, 1730—1801). Это был человек, сделавший блестящую церковную карьеру, пользовавшийся особой милостью Екатерины II, посвятившей ему выполненный ею вместе с придворными перевод романа Ж.-Ф. Мармонтеля «Велизарий» (1768). Был Гавриил и единственным от духовенства депутатом в Комиссии для составления нового Уложения.

Активно трудясь как глава обширной епархии, Гавриил плодотворно занимался и богословием, и составлением нравоучительных сочинений («Собрание поучений на воскресные и праздничные дни», 1776). Его проповеди пользовались большим успехом, их, в частности, высоко оценивали А. П. Сумароков и Н. И. Новиков. Первый в статье «О российском духовном красноречии» писал: «...скажу о нем, что красота славного и важного его склада приносит ему пред всем просвещенным светом до-

---

<sup>57</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. Paris, 1989. Т. 1. С. 64. О Паисии Величковском см.: Четвериков С. Старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. 2-е изд. Paris, 1988.



стойную любезного имени его похвалу...».<sup>58</sup> Характеристика Новикова также выдержана в хвалебных тонах: «В сочинениях его слог чист, важен и приятен, мысли велики, изображения сильны и ясны, слова же изрядны; и он по справедливости почитается одним из лучших, первейших и великих проповедников».<sup>59</sup> И в культурной жизни Гавриил играл не последнюю роль; так, он не просто состоял членом Российской Академии, не только принимал активное участие в ее деятельности, но в отсутствие президента академии кн. Е. Р. Дашковой занимал нередко ее место в Академическом Совете.<sup>60</sup>

Однако для исследователя контактов Церкви и литературы не эта сторона деятельности Гавриила важна в первую очередь. Гораздо более интересным оказывается сама личность митрополита, любопытное соединение в ней двух, казалось бы, крайне далеких друг от друга начал. «Этот великолепный и важный Екатерининский архиерей (...) про себя был строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни».<sup>61</sup> О второй, духовной, стороне жизни Гавриила очень точно выразился его келейник Феофан, впоследствии игумен Новоезерского монастыря. По его словам, владыка «монашество, даром что по школе учился, знал лучше нашего».<sup>62</sup> Тут перед нами не просто любопытное духовно-психологическое явление, но факт огромной культурной значимости. Двойственная фигура Санкт-Петербургского митрополита приобретает самое существенное значение для изучения путей русской Церкви в ее пересечениях со светской культурой. Она показывает, что за поверхностной светскостью Церкви и ее подчиненностью государству по-прежнему горел дух древнего благочестия и монашеского подвига. Он уживался с внешней жизнью, насыщая ее изнутри, трансформируя и наполняя глубоким религиозным чувством. Облик Гавриила тем самым свидетельствует о возможности соединить традиции древнерусской святости с новой послепетровской культурой. Этим ставится под сомнение концепция оторванности последней от Церкви, а кроме того, становится более понятным обращение многих русских писателей, начиная с Н. В. Гоголя и И. В. Киреевского, к церковному опыту — опыту, как позволяет понять судьба екатерининского архиерея, не противопоставленному светскому искусству.

Обращение к митр. Гавриилу (Петрову), преп. Паисию Величковскому, тем более преп. Серафиму Саровскому и многим другим ясно демонстрирует невозможность ограничиться только собственно литературным материалом при исследовании проблемы «литература — Церковь». Тут необходимы культурологические штудии, ведь

<sup>58</sup> Сумароков А. П. Полн. собр. сочинений. 2-е изд. М., 1787. Ч. VI. С. 282—283.

<sup>59</sup> Новиков Н. И. Смеющийся Демокрит. М., 1985. С. 263.

<sup>60</sup> Сухомлинов М. И. История Российской академии. СПб., 1874. Вып. 1. С. 79.

<sup>61</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 123.

<sup>62</sup> Субботин Н. Архимандрит Феофан, настоятель Кириллова Новоезерского монастыря // Странник. 1862. Отд. 1, кн. 3. С. 109.

Церковь повлияла на светскую словесность не только своими произведениями, но едва ли не больше своими подвижниками. Речь должна идти о диалоге двух систем. При этом, снова напомню, изучая в культурологическом аспекте взаимодействия Церкви и литературы, надо всегда помнить об их принципиальных и качественных различиях. С точки зрения семиотической культурологии, литература является знаковой системой, видеть же знаковую систему в Церкви было бы по меньшей мере близоруко. Без сомнения, она — система, но не знаков, а символов, точнее — имен, т. е. «разумеваемых вещей» (А. Ф. Лосев), в которых ноуменальное и феноменальное связано неразрывно. Не учитывать ноуменальное, говоря о церковной культуре, крайне неосторожно, ибо в таком случае мы легко можем, обманувшись внешним сходством, не заметить принципиальных различий и оказаться в положении крыловского любопытного: «Ну, братец, виноват: слона-то я и не приметил». <sup>63</sup> Именно это, например, произошло с Б. А. Успенским в его статье «Солярно-лунарная символика в облике русского храма». <sup>64</sup> Сосредоточившись на параллелях между храмовой архитектурой и языческой солярно-лунарной символикой, исследователь упустил из виду глубочайшие трансформации, которые претерпевала языческая символика, наполняясь христианским содержанием, трансформации, делавшие старые понятия новыми именами. «Ниже вливают вино нова въ мѣхи ветхи: аще ли же ни, то просядѣтсѧ мѣси, и вино пролетѣтсѧ, и мѣси погибнуть; но вливають вино ново въ мѣхи новы, и обое соблюдетсѧ» (Матф., 9, 17). Именно так происходит в случае христианского переосмысления языческих категорий: не в старые мехи вливается молодое вино, но старые мехи, оказавшись в христианском контексте, обновляются, становясь отчасти новыми.

Средствами семиотической культурологии нелегко анализировать контакты литературы и Церкви, так как семиотика недостаточно учитывает сущностные, ноуменальные параметры исследуемого предмета. Кроме того, она во многом сводит исследование «к элементарным процедурам, не требующим индивидуальной инициативы и допускающим массовое применение». <sup>65</sup> А как раз индивидуальная инициатива, сознательное личное отношение к материалу особенно важны при обращении к тем проблемам, что обсуждаются в настоящее время.

Вовсе не хочу отрицать огромного значения семиотики и структурализма для современного состояния науки. Совершенно очевидно, что, не используя их достижений, невозможно или, по крайней мере, чрезвычайно затруднительно работать в области теории, даже философии культуры. Вместе с тем необходимо учитывать и иные подходы к искусствоведческому изучению культуры, в первую очередь связанные с трудами русских религиозных философов XX в.,

<sup>63</sup> Крылов И. А. Сочинения: В 3 т. М., 1946. Т. 3. С. 95.

<sup>64</sup> Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 308—310.

<sup>65</sup> Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С. 144.

таких как Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков, В. В. Розанов, Е. Н. Трубецкой, о. П. Флоренский, С. Л. Франк и многие другие. Всем им, при резких отличиях друг от друга, было свойственно усиленное внимание к специфике русского национального самосознания, к тому оригинальному, что вносит Россия в мировую цивилизацию, к тому, как они выражались, судьбе России. Для данных мыслителей всегда остро стоял вопрос, поставленный первым из них — и по времени, и по значению — В. С. Соловьевым: «Какова же та мысль, которую... (Россия. — П. Б.) скрывает за собою или открывает нам; каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое слово этот новый народ скажет человечеству; что желает он сделать в истории мира?»<sup>66</sup>

Подобный интерес к русской оригинальности, к «русской идее» неизбежно приводил к осмыслению русской культуры, в которой стремились обнаружить проявления этой «русской идеи». Не случайно абсолютное большинство (если не все) отечественных религиозных мыслителей XX в. последовательно и постоянно обращались к философии культуры. Становящиеся нам доступными сочинения их учеников и последователей: В. П. Зубова, о. Р. Ольдекопа, С. И. Фуделя, А. В. Чичерина, создававших свои философские исследования в глубоком подполье, работы мыслителей-эмигрантов, например Г. П. Федотова, статьи и книги С. С. Аверинцева или о. И. Экономцева, — т. е. все, что укладывается в данное русло культурологического анализа, свидетельствует о перспективности подходов такого рода. И в настоящее время, как я думаю, одна из главных задач гуманитарной науки и состоит в соединении (насколько это возможно) этих двух традиций — семиотической и религиозно-философской, в частности, в применении методологии постструктурализма к исследованию национального самосознания, к которому среди прочих относится и диалог литературы и Церкви.

Первые шаги в этом направлении уже сделаны; здесь, например, можно назвать книгу И. Смирнова «О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории» (Wien, 1991, Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 28). И ее название, и опора на концепции таких ученых, как Л. П. Карсавин и П. М. Бицилли, демонстрируют интерес к вышецитированному вопросу В. С. Соловьева, а проделанный автором труд показывает возможности, открывающиеся в этой области перед современной наукой.

Наконец, третье важное различие, существующее в филологическом исследовании проблем «литература — Церковь» и «литература — христианство», состоит в том, что при изучении первой несравненно большее значение приобретает анализ поэтики художественного произведения. Действительно, при обращении к усвоению литературой христианских идей (т. е. к вопросу «литература—христианство») основное внимание уделяется содержательному уровню

<sup>66</sup> Соловьев В. С. Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 186.

текста. А вот при взгляде на переключки литературы и Церкви важным оказывается не только что, но и как выражается. Ведь именно совпадение формальных способов выражения христианского мирозерцания в светской литературе и церковной словесности и позволяет в конечном счете утверждать наличие связи между ними: если в двух разных системах обнаруживается формальное сходство, то это дает основание видеть их определенную близость. В связи с этим формальным аспектам изучения литературного текста, выяснению структурообразующих принципов развертывания литературного дискурса следует уделять самое пристальное внимание. Плодотворность диалога светской литературы и Церкви будет доказана только в том случае, если обнаружатся переключки их художественных языков.

### III

Все сказанное выше, как думаю, позволяет с полным основанием выделить проблему «литература и Церковь» как предмет вполне особого и самостоятельного литературоведческого изучения и обозначить контуры ее исследования. Надо заметить, что некоторые исторические этапы взаимоотношений литературы с Церковью уже давно стали предметом самого пристального внимания со стороны филологической науки. Это относится к периоду русского Средневековья (XI—XVII вв.), Древней Руси. В многочисленных, самого разного типа работах медиевистов были показаны тесные и неразрывные контакты «книжной премудрости» и церковной жизни. В настоящее время совершенно очевидно, что древнерусская словесность во многом и существенно зависела от Церкви, изменения в последней в конечном счете определяли литературную эволюцию. Так было и в случае с крещением Руси, сам факт которого положил начало письменной культуре восточных славян, так было и позднее, в XIV в., когда в русскую Церковь проник исихазм.<sup>67</sup> Подобная ситуация сохранялась вплоть до XVII в., до реформ патриарха Никона.

Стоит заметить, что отношение к Никону и его реформам было и остается весьма различным у разных историков Церкви, богословов и церковных писателей. Отец Г. Флоровский, например, отзывался о нем сурово и резко: «Грекофильство Никона не было воз-

---

<sup>67</sup> Литература, посвященная воздействию крещения, огромна; в связи с недавним 1000-летним юбилеем появился целый ряд новых исследований. См., например, сборник «Тысячелетие крещения Руси» (М., 1989) или начатую в Калифорнийском университете серию «Христианство и восточные славяне»: Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed by Boris Gasparov and Olga Raevsky — Hughes. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993 (California Slavic Studies. Vol. 16). Исследование об исихазме на Руси тоже весьма многочисленно, укажу лишь на те, в которых рассматривается его влияние на русскую культуру; из старых работ см., в частности, соответствующие страницы книги Г. П. Федотова о русских святых (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 140—185), из работ недавнего времени: Экономцев И. Исихазм и возрождение (Исихазм и проблемы творчества) // Экономцев И. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 167—196. С обычным для него художественным блеском на прямую связь с исихазмом преподобного Сергия Радонежского, иконописи преподобного Андрея Рублева указал в свое время и о. Павел Флоренский (см.: Флоренский Павел. Троице-Сергиева лавра и Россия).

вращением к отеческим основаниям, не было даже и возрождением византинизма». <sup>68</sup> С этим все же трудно полностью согласиться. Не случайно В. О. Ключевский, достаточно критически оценивающий личность патриарха и его намерения, тем не менее (хотя и с существенными оговорками) писал: «Можно было бы подивиться духовной силе Никона, сумевшего среди этой взбаламученной разносторонними веяниями церковной мути выработать и донести до патриаршего престола ясную мысль о Церкви Вселенской...». <sup>69</sup> При всех просчетах, непониманиях и ошибках Никон сыграл тем не менее выдающуюся роль в истории русской Церкви. <sup>70</sup> И тем самым — культуры, так как никонианские реформы, думаю, самым существенным образом воздействовали на культурные новации XVII в. Как раз в это время происходит поворот к Западу, своего рода «мягкая европеизация»: духовная жизнь Московской Руси, обогащаясь достижениями Средней Европы (польской и украинской культурами), становится более синтетической, пытается включить в себя ранее отсутствовавшие черты православного, а отчасти и католического культурных миров. При этом разрыва с национальной традицией не происходит. Скорее наоборот, выходя из изоляции (конечно, относительной), Москва тем самым, восстанавливает традиции Кирилло-Мефодиевского наследия с его широтой и некоей «всемирностью», основывающихся на восприятии культурного наследия православного мира как «своего». <sup>71</sup> Но ведь к этому же, в конце концов, были направлены и преобразования Никона, призванные объединить Русь и другие православные миры в единую духовную ойкумену и тем самым сделать каждую отдельную часть полностью репрезентативной по отношению к общему целому. В таком случае оказывается, что никоновские реформы, предшествовавшие в целом культурным переменам XVII в., служили одной из важнейших причин тех изменений, что произошли в литературе, искусстве, богословской и общественной мысли эпохи Алексея Михайловича и Федора Алексеевича. А в несомненном расцвете русской культуры второй половины XVII в., обогащенной украинским влиянием, в том числе и трансплантацией барокко, можно видеть результат воздействия Церкви. Здесь стоит вспомнить, что попытки подобной «мягкой европеизации» предпринимались и ранее — в XV в. Иваном III, в XVI в. — Иваном Грозным, чуть позднее — Борисом Годуновым. Но, кроме нескольких замечательных соборов, они ничего не оставили. Успешной европеизация оказалась лишь тогда, когда смогла опереться на соответствовавшие ей процессы

<sup>68</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 4.

<sup>69</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. III // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. М., 1988. Т. 3. С. 284.

<sup>70</sup> См., например, апологетическую оценку Никона митр. Санкт-Петербургским и Ладужским Иоанном. См.: Митр. Иоанн. Самодержавие духа. СПб., 1994. С. 215—224.

<sup>71</sup> О Кирилло-Мефодиевском наследии и его роли в истории русской культуры см.: Экономцев Иоанн. Византизм, Кирилло-Мефодиево наследие и крещение Руси // Экономцев Иоанн. Православие. Византия. Россия. С. 7—22.

церковной жизни. Культурная модель «Церковь → литература», свойственная и X, и XIV вв., сохраняет свою влияние и на пороге Нового времени.

Можно сказать, что в Средние века русская культура находилась «внутри церковных стен». И дело не ограничивалось тем, что события церковной жизни определяли характер и направленность литературного процесса. Литература сама по себе носила во многом церковный характер: такие определяющие словесность жанры, как жития или ораторское красноречие, — одновременно явления церковной культуры. Границ между Церковью и литературой по существу не было, и фундаментальные начала средневекового эстетического сознания в конечном итоге восходят к церковным представлениям.<sup>72</sup> Поэтому исследование древнерусской литературы неизбежно оборачивается, среди прочего, изучением ее контактов с Церковью. И, естественно, многие связанные с этим проблемы если и не решены окончательно, то, по крайней мере, поставлены и обсуждены.

Совсем другую картину обнаружим, обратившись к Новому времени, послепетровской культуре. Справедливо считая ее секуляризированной, культурологи, историки и филологи почти игнорировали ее связи с Церковью. Кроме названных выше работ, посвященных данной проблеме, можно назвать всего лишь несколько трудов, да и то речь в них нередко идет о литературе и христианстве. Можно сказать, что изучение взаимоотношений литературы и православной Церкви в XVIII—XIX вв. лишь начинается. В связи с этим полезно наметить основные направления возможных исследований.

Во-первых, несомненно перспективным будет рассмотрение церковной литературы как особой части отечественного искусства слова. Хотя в Новое время эта литература уже существенно отличалась от светской, между ними имели место довольно тесные связи. Достаточно указать на агиографический жанр — здесь в XVIII—XIX вв. было создано немало значительного. Знаменателен тот факт, что в самом начале XVIII столетия располагаются «Жития святых» св. Дмитрия Ростовского. Являясь созданием уходящего «бунташного» века — последнего века русского Средневековья, они тем не менее обращены и в будущее, в новую литературу; писатели XVIII—XIX вв., обращавшиеся к житийному жанру (а среди них были А. Н. Радищев, Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков, Л. Н. Толстой и др.), черпали свои сведения о древнерусских, точнее — восточнохристианских средневековых, житиях в первую очередь из грандиозного труда св. Димитрия. В связи с этим встает важная задача проанализировать жизнь житийного свода Ростовского митрополита в последующие столетия, выявить его историческую продуктивность, показать, как художественные принципы св. Димит-

---

<sup>72</sup> Об этом писал, прямо не называя вещи своими именами (по вполне понятным причинам), Д. С. Лихачев. См., например: *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы*. 3-е изд. М., 1978. «Церковность» эстетического сознания сохраняется в целом до конца XVII в., несмотря на мощные секуляризационные процессы, которыми отмечена та эпоха. В этом, в частности, убеждает поэтика «Жития» протопопа Аввакума. См.: *Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума*. СПб., 1993.

рия, особая стилистическая атмосфера его творения отражались у позднейших писателей.

Агиографические сочинения обрабатывались и позднее. Тут следует назвать литературную деятельность арх. Филарета (Гумилевского). Рассмотрение его приемов обработки житий, оригинальных произведений этого рода (например, жития святителя Феодосия Черниговского), стилистических установок в сопоставлении со светской повествовательной прозой, особенно с теми ее явлениями, что генетически связаны с житийным жанром, раскроют весьма интересные и подчас неожиданные стороны взаимоотношений Церкви и литературы во второй половине XIX в. Это — тоже один из вопросов, требующих неотлагательного решения.

Церковная словесность послепетровской эпохи ни в коей мере не исчерпывается агиографией. Не менее важное место занимала в ней и ораторская проза, духовное красноречие. В течение долгого времени, во всяком случае на протяжении всего XVIII столетия, да и в начале XIX, проповедническая литература не просто играла в культурной жизни Церкви одну из ведущих ролей, но и существенно воздействовала на светское искусство. Ряд статей Н. Д. Кочетковой убедительно показывает зависимость от проповеди некоторых классицистических жанров, прозы А. Н. Радищева, творчества декабристов.<sup>73</sup> И вполне закономерно, что в эстетическом сознании той эпохи духовное красноречие стояло в одном ряду с другими фактами искусства слова, а церковный оратор воспринимался как писатель. Не случайно Н. И. Новиков в «Опыте исторического словаря о российских писателях» упоминал арх. Амвросия (Зертис-Каменского), митр. Гавриила (Петрова), св. Димитрия Ростовского, арх. Георгия (Кониского), митр. Димитрия (Сеченова) и некоторых других, включая их без всяких оговорок в ряд светских авторов. И Н. М. Карамзин в «Пантеоне российских авторов» называет св. Димитрия Ростовского, арх. Сильвестра (Кулябка), еп. Гедеопа, митр. Димитрия (Сеченова); из 25 авторов, охарактеризованных Карамзиным, 9 относятся к духовному сословию.

Переходя же в век XIX, необходимо назвать грандиозную фигуру митр. Филарета (Дроздова). Это был не только выдающийся и мужественный деятель Церкви, не только один из крупнейших русских богословов, но и замечательный писатель.<sup>74</sup> Тут достаточно вспомнить обращенные к московскому митрополиту пушкинские слова:

---

<sup>73</sup> Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Трокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII в. Л., 1974. С. 50—80; Ораторская проза декабристов и традиции русской литературы XVIII в. (А. Н. Радищев) // Литературное наследие декабристов. Л., 1975. С. 100—120.

<sup>74</sup> Изучение литературного творчества Филарета лишь начинается. См.: Котельников В. А. О стиле митрополита Филарета. Следует также назвать дипломное сочинение Е. Н. Сухановой «Митрополит Филарет (Дроздов) в русской культуре», защищенное на кафедре истории русской литературы С.-Петербургского университета в 1994 г.

Интересна и показательна оценка Филарета-писателя и Л. Н. Толстым, который в 1884 г. писал: «Пусть будет язык Карамзина, Филарета, попа Аввакума, только не наш газетный»,<sup>76</sup> ставя Филарета как стилиста в один ряд с Карамзиным и Аввакумом. А в XX в. не менее комплиментарно отзывался о филаретовском стиле Г. П. Федотов: «Но мыслим ли без Вергилия чеканный гром Филаретова слова».<sup>77</sup>

Митр. Филарет не просто безукоризненный стилист, он стилист совершенно особого рода, своеобразно продолжающий стилистически-языковые принципы А. С. Шишкова — недаром толстовская характеристика подчеркивает архаичность его стиля. Поэтому рассмотрение его прозы в контексте языковой борьбы начала XIX столетия в значительной степени уточнит наши представления о стилистических потенциях отечественной литературы первой половины XIX в., о тех альтернативах, что перед нею открывались, и о несостоявшихся вариантах ее развития, лишь отчасти реализованных в ораторских сочинениях митр. Филарета.

Нетрудно заметить, что обращение к церковной литературе не только расширяет современные знания по части полноты и разнообразности отечественной словесности, но и дает дополнительный материал для решения целого ряда важнейших проблем истории и философии русской литературы. Это еще одно свидетельство необходимости самого серьезного исследования творчества церковных авторов. Причем дело не должно ограничиться агиографией или проповеднической прозой. Не менее интересны и молитвенные жанры в их соотношении со светской литературой, и многое другое.

Второй аспект изучения диалога Церкви и литературы в XVIII—XIX вв. предполагает обращение к сочинениям, прямо и непосредственно не принадлежащим к Церкви и ее культуре, однако глубоко церковным по своему существу. Имея в виду первую половину XIX в., надо в первую очередь упомянуть А. Н. Муравьева, в более же позднее время, на рубеже двух столетий, — Евгения Поселянина (Погожева) и С. А. Нилуса. Небезынтересен и жанр «назидательных повествований», достаточно распространенный в этой, так сказать, околоцерковной среде и нередко оказывающийся своего рода аналогом новелле. К этой же группе произведений принадлежит и такой шедевр, как «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу», и большое количество других текстов.

Подобная духовная литература могла создаваться и представителями церкви («Божии люди» митр. Вениамина (Федченкова), «Откровенные рассказы странника...»), и писателями, не принадлежавшими духовенству, но бывшими людьми церковными по духу и способу

<sup>75</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. 4-е изд. Л., 1977. Т. 3. С. 157.

<sup>76</sup> Цит. по: Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. 3-е изд. М., 1982. С. 421.

<sup>77</sup> Федотов Г. П. О Вергилии // Вопросы литературы. 1990. № 2. С. 200.



жизни и писавшими о Церкви и в духе Церкви (например, С. А. Нилус). Анализ всех этих весьма разных по своим содержанию и достоинствам произведений очень важен для уяснения как различий, так и совпадений между светским искусством и церковной культурой. Именно здесь особенно заметно влияние Церкви на идейную структуру литературного текста и обратное воздействие художественной литературы на словесную организацию языковых сторон церковной жизни. Совершенно очевидна важность данных проблем для изучения диалога между Церковью и литературой как двумя разными, но отчасти пересекающимися системами: культурной и духовной.

Третье направление в рассмотрении интересующего нас вопроса связано с историей журналистики. Если в XVIII—начале XIX в. церковно-религиозные журналы отсутствовали, то с 1820-х гг. они появляются, все множась и множась. «Христианское чтение» датируется 1821 г.; с 1860 г. начинают выходить «Душеполезное чтение», «Странник», «Православное обозрение»; в 1861 г. выходит «Дух христианина», а в 1862 г. — «Духовный вестник» — называю лишь некоторые издания. В совокупности своей они являли собою могучий поток, куда вливались многие ручьи и реки, берущие начало в родниках духовной жизни России.

Эта православно-церковная журналистика (а сюда надо прибавить и епархиальные ведомости, и церковно-краеведческие издания типа «Воронежской старины») совсем не изучена, даже не описана и не систематизирована. А ее исследование, особенно с применением семиотических методов, позволяющих увидеть в журнале знаковую систему определенного типа, даст возможность (как и в церковно-нравоучительной литературе, о которой только что говорилось) обнаружить совпадения и расхождения между церковной и светской журналистикой как двумя особыми художественно-информативными системами. Это, в свою очередь, даст дополнительный материал для размышлений на тему «литература — Церковь».

Рассмотрение данной проблемы предполагает и четвертый аспект: анализ конкретных контактов писателей с православной Церковью. В этом направлении, во всяком случае в отношении отдельных авторов, некоторые шаги предпринимались. Так, в монографиях К. В. Мочульского о Н. В. Гоголе и Ф. М. Достоевском, в книге о. В. Зеньковского о Н. В. Гоголе немало страниц отводится исследованию их связей с Церковью, их встречам, беседам, согласиям и несогласиям с теми или иными представителями современного им православия. Тут же надо назвать и труды В. А. Котельникова, его статьи об Оптиной пустыни и русской литературе, книгу «Православная аскетика и русская литература».

Все эти подходы к изучению вопроса о взаимодействиях Церкви и литературы в послепетровскую эпоху имеют полное право на самостоятельное существование, они в высшей степени перспективны, могут и должны стать предметом отдельного изучения. Но есть еще один путь рассмотрения данной проблемы. Он заключается в попытке осмысления самых общих закономерностей в отношениях

между православием и светской словесностью. Конечно, такое, в целом предварительное, осмысление неизбежно будет и приближительным, и неполным, в чем-то даже неточным. Однако именно оно позволит наметить те границы, в которых развертывался интересующий нас диалог, поможет понять стратегии, которыми руководствовалась Церковь в своем обращении к искусству, и наоборот. Исследование подобного рода и является, как мне кажется, первоочередной задачей сложного процесса познания культурных взаимодействий православной Церкви и русской литературы в XVIII—XIX вв., задачей, требующей неотлагательного решения.

А. В. МОТОРИН

## ОБРАЗ ИЕРУСАЛИМА В РУССКОМ РОМАНТИЗМЕ

Иерусалим — город-святыня, залог иудейских чаяний восстановить земное величие богоизбранного народа и символ христианских надежд на грядущую вечную жизнь праведников; город, вызвавший ненависть языческого Рима и почитание Рима христианского; город-знамя для множества отколовшихся от христианства ересей; духовный центр мира, сложно соотносимый в достоинстве с Римом. Такой город не мог не обратить на себя внимания романтиков, которые в первой половине XIX в. стремились возродить начала христианского сознания, но также и начала иудаизма и языческого магизма, напитавшиеся в течение веков христианской эры гностическими, каббалистическими, масонскими идеями.

Когда «вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле» римской империи (Лк. 2, 1), праведный Иосиф «с Мариєю, обрученною ему женою, которая была беременна» (2, 5), записались — и как раз «наступило время родить Ей» (2, 6). Рожденный на земле Сын Божий, по Промыслу, оказался подданным Рима. Но на сороковой день, «по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа, как предписано в законе Господнем» (2, 22—23). Так Иерусалим и Рим стали играть ключевую роль в истории христианства.

Рим, в русском православном представлении, — земное христианское царство, в которое родившийся Христос «написася», по выражению старца Филофея,<sup>1</sup> и которое потому будет стоять до второго Христова Пришествия и Страшного Суда над миром, причем устоит Рим, как верили русские с XVI в., именно в своей московской, третьей и последней ступени развития. Иерусалим же после распятия Христа и разрушения римлянами, предсказанного Христом (Лк. 13, 35; 21, 20—24; Мф. 23, 35—38; Мк. 13, 14), вопреки иудейскому обычаю, усвоенному католиками и разными ересями, уже не воспринимался как полноценный земной город и тем более

---

<sup>1</sup> Памятники литературы Древней Руси: Конец XV—I пол. XVI в. М., 1984. С. 448. Далее: ПЛДР.

столица священного царства на земле. В соответствии с православным иконно-образным, символическим пониманием Иерусалим виделся некой святыней, средоточием святых мест, исходных для земной истории христианства: храмов Рождества и Гроба (или Воскресения) Господня, а также мест, связанных с искупительными страданиями Христа за род человеческий. Воспринимался Иерусалим и как символ былого, но утраченного из-за грехов земного величия богоизбранного израильского народа, и само земное падение города представлялось знаком утраты богоизбранности. Когда в конце XV в. на Руси появились «жидовствующие», св. Иосиф Волоцкий особо указал на тщетность их надежд восстановить земной Иерусалим как угодную Богу иудейскую столицу.<sup>2</sup>

В самом общем виде православное сознание воспринимает Иерусалим как некую «икону» с двойной символикой, которая указывает на духовную суть событий, связанных с Первым Пришествием Христа, и одновременно на события Второго, грядущего Пришествия, освященные в «Откровении» Иоанна Богослова (21, 1—2; 22, 3—5), когда после Страшного Суда, в конце времен и начале новой вечной жизни с Богом «с неба от Бога» нисходит «Иерусалим новый», в котором «смерти не будет уже». Этот новый Иерусалим будет городом-миром, существующим для Господа и в Господе.

Новый Иерусалим не то чтобы предсуществует во всей полноте, но несомненно изначально замышлен Богом и начинает созревать, формироваться на небе вместе с земным развитием Церкви Христовой, чему много свидетельств в Библии<sup>3</sup> (с необоснованным толкованием свидетельств в пользу идеи предсуществования Церкви или «горнего Иерусалима»; хотя усматривается<sup>4</sup> и опасная близость этой идеи к «соблазнительным мудрствованиям» гностиков и вообще языческих магов). В словах молитвы: «Да придет Царствие Твое» существует «глубокое и таинственное соответствие между царством, которое зарождается и растет в наших сердцах, и тем грядущим, — наступления которого мы чаем»;<sup>5</sup> «Царствие Небесное» в христианских молитвах — это «Небесный Иерусалим»,<sup>6</sup> его проблеск, начаток в земной истории; это та «закваска» и «горчичное зерно», о которых говорит Христос (Лк. 13, 19—21); и это Церковь Христова, которая именуется часто Новым Иерусалимом, или Сионом. «С такими мыслями мы поем в пасхальную ночь с бесконечной надеждой: „Светися, светися, Новый Иерусалиме: слава бо Господня на тебе воссия! Ликуй ныне и веселися, Сионе!“»<sup>7</sup>

Ветхий, разрушенный Иерусалим восстановился, с православной точки зрения, именно как символ Иерусалима будущего, т. е.

<sup>2</sup> Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868. С. 149.

<sup>3</sup> См.: Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 332—334.

<sup>4</sup> Там же. С. 338.

<sup>5</sup> Жив Бог: Семейный катехизис, составлен группой православных христиан. М., 1991. С. 444.

<sup>6</sup> Там же. С. 445.

<sup>7</sup> Там же. С. 305.

Царствия Небесного, начало которого положено в земной истории христианской Церкви.<sup>8</sup>

Грядущее совпадение «Нового Иерусалима» с размерами всего мира, и более того, мира вечного, новоустроенного Богом, распознавалось в православии через мистическое толкование имени города: «Ире» («Иегова усмотрит») и «шалам» («мир»), что в соединении переводилось как «основание мира»,<sup>9</sup> «жилище мира»<sup>10</sup> или «видение мира».<sup>11</sup> Преподобный Максим Грек, связавший в своем творчестве византийское и русское православие, перевел наиболее характерно: «Мирен град».<sup>12</sup> Как «Мир-город» воспринимает Иерусалим Г. Сковорода.<sup>13</sup>

Примечательно, что «традиционное еврейское объяснение Иерусалима: *ir ha=kodesh*, т. е. „святой город”»<sup>14</sup> — уводит в сторону от важного для христиан понятия города-мира, города, уготовленного для всех народов и основанного, по наиболее распространенному преданию, Мельхиседеком, таинственным по роду царем-священником, снискавшим уважение многих народов, включая и евреев. Христиане видят в Мельхиседеке олицетворенное предвестие «священства» Иисуса Христа. В Новом Завете Иерусалим рассматривается как средоточие мира и неизбежно вступает в сложные отношения с Римом. Ведь и Рим, например, у Апостола Павла предстает как «весь мир», что на Руси особо отмечает старец Филофей, завершитель учения о «Москве — Третьем Риме».<sup>15</sup>

В славянском переводе Евангелия «мировая» природа Рима запечатлелась особенно зримо, так как имя города обратно читается как «Мир».<sup>16</sup> Обратимость имени города стала для православных славян дополнительным указанием на взаимобратность и взаимодополнительность Иерусалима (как «Мира-града») и Рима. Рим — земная историческая ступень к Иерусалиму новому, причем переход от одного к другому должен, в соответствии с «Откровением», осуществиться через выворачивание естественного земного порядка жизни, через обращение времени в вечность. По отношению к старому Иерусалиму Рим выступил как попущенный Богом разруши-

<sup>8</sup> Никифор, архим. Библейская энциклопедия, иллюстрированная, полная, популярная. М., 1891. С. 334; Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (с издания 1900 г.). С. 235.

<sup>9</sup> Никифор, архим. Библейская энциклопедия... С. 331.

<sup>10</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. СПб., [б. г.]. Репринт: М., 1992. Т. 1. С. 1057. Далее: ППБЭС.

<sup>11</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. С. 235.

<sup>12</sup> Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека: Неизвестные тексты. Л., 1984. С. 168.

<sup>13</sup> Вайскопф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993. С. 215.

<sup>14</sup> Там же. С. 464. См. также: Клебанов Я. Иерусалим // Еврейская энциклопедия. Т. 8. СПб., [б. г.]. С. 651, 660.

<sup>15</sup> ПЛДР. С. 452.

<sup>16</sup> Там же. С. 739; ср. сходные западноевропейские толкования на основе латинского языка: Аверлицев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 109—110.

тель и как преемник в роли священного центра мира, а также как необходимое условие будущего полного воскрешения Иерусалима к вечной жизни. Смерть отдельного человека сравнивается в православии с разрушением Иерусалима: за нею чается воскрешение к вечному бытию.<sup>17</sup>

В романтическую эпоху взаимообратность Иерусалима и Рима выразилась у Гоголя в замысле цикла «Миргород», название которого отражает одновременно и обычное православное толкование еврейского наименования Иерусалима и, в обратном чтении, звучит как «Дорог Рим». Миргород у Гоголя — это именно символ современного мира, «этого света». Заключительное «Скучно на этом свете, господи!»<sup>18</sup> звучит в сумрачном запустении православной церкви, особенно заметном, поскольку «день был тогда праздничный».<sup>19</sup> Извратилась вера, не исполняется Христова заповедь любви, что в условиях России, как третьего и последнего Рима, грозит катастрофой всему миру. Внутри цикла в повести «Тарас Бульба» сталкиваются и обличаются в своем одинаково лукавом извращении истинной веры иудаизм христианской эпохи (в его срастании с католичеством) и славянское православие, имперско-римские притязания которого в делах Тараса и «товарищей» доведены до чудовищных, небывалых и неестественных для подлинного православия проявлений. Дав волю некоему темному и лукавому повествователю, искажающему историческую картину, Гоголь от себя уже предупреждает Россию об опасности уклонения с узкого пути Христовых заповедей. Начало уклонения острый писательский глаз уже распознал.

Спустя одиннадцать лет в заключительной главе «Выбранных мест из переписки с друзьями», самым названием («Светлое Воскресенье») обращающей к символу нового Иерусалима, Гоголь набрасывает образ православно-русского третьего Рима среди общего мирового разлада. Он вновь предупреждает, что и в России неблагополучно, причем возвращается к заключительным словам «Миргорода»: «...черствей и черствей становится жизнь; все мельчает и мелеет, и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста (...). Боже! пусто и страшно становится в Твоем мире!».<sup>20</sup> Но тут же выражается и надежда, что Россия оправится, восстановит истинную веру и любовь и вновь станет полноценным священным центром мира вплоть до Второго Пришествия Христова и воскресения всех достойных уже для вечной жизни в Новом Иерусалиме: «Не умрет из нашей старины ни зерно того, что есть в ней истинно русского и что освящено Самим Христом. Разнесется звонкими струнами поэтов, развозвестится благоухающими устами святителей, вспыхнет по-

---

<sup>17</sup> Тихомиров Е. Погребение и поминовение православного христианина. См.: Православный календарь: 1995 / Издательский отдел Московского Патриархата. [1994]. С. 79.

<sup>18</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. М., 1994. Т. 2. С. 398.

<sup>19</sup> Там же. С. 397.

<sup>20</sup> Там же. Т. 6. С. 191.

меркнувшее — и праздник Светлого Воскресенья воспряднуется как следует прежде у нас, чем у других народов!».<sup>21</sup>

Как настоящий романтик, Гоголь выражает крупные идеи в летучих образных соответствиях. В тех же «Выбранных местах...» в главе «Исторический живописец Иванов» замечено, что русский живописец в Риме изобразил «пустыню на берегу Иордана»,<sup>22</sup> где крестились у Иоанна Предтечи «Иерусалим и вся Иудея» (Мф. 3, 5) и где совершилось таинство Богоявления или Крещения Иисуса Христа. Гоголь особо указал, что Иванов передал окрестности Иерусалима через отображение окрестностей Рима: «...перенес в свои этюды все дикие захолустья, находящиеся вокруг Рима».<sup>23</sup> Святая земля проявляется сквозь очертания земного Рима, в котором она в эпоху Первого Пришествия растворилась и из которого при Втором Пришествии должна возродиться уже в «небесном» качестве для вечной жизни.

Христианский Рим видел в земном Иерусалиме не соперника, а союзника. Именно св. Константин Великий, перенесший глубоко символическим действием центр империи из ветхого, языческого Рима в новый («Неа Роми») — Константинополь, чисто христианский по замыслу и основанию, в то же время вместе со своей матерью, св. Еленой, предпринял восстановление Иерусалима как символического средоточия главных христианских святынь. Это любовное, а не завистливое отношение к Иерусалиму было усвоено и Древней Руси вместе с принятием православия.

Но Русь получила от православия и другое, опасливое, отношение к столице бывшего иудейского царства. Помнили о проклятии, лежащем на этом городе со времени распятия Христа. Учитывали и «Откровение» Иоанна Богослова, позволяющее видеть в земном Иерусалиме столицу грядущего царства антихриста (см., например: Отк. 16, 19).<sup>24</sup> Эта память всегда мешала православному Риму (и «второму», и «третьему») стремиться к полному политическому господству над Иерусалимом и тем более усиливать его превращением в некую земную религиозную столицу (католики, напротив, стремились к этому). Точно так же и частный православный человек представлял себе хождение ко святым местам как нечто совершенно исключительное, чреватое большими искушениями и необязательное без особого указания свыше, а указание далеко не каждый мог получить за всю свою жизнь.

В житии новгородского архиепископа Иоанна описано, как этот подвижник заклал с Божьей помощью беса и на нем в одну ночь слетал в Иерусалим и обратно. Здесь все символично: и то, что путь в священный христианский Иерусалим лежит через победу над нечистой силой (а это дается не каждому), и то, что Иоанн попадает

<sup>21</sup> Там же. С. 191.

<sup>22</sup> Там же. С. 111.

<sup>23</sup> Там же. С. 112.

<sup>24</sup> Толковая Библия...: В 11 т. СПб., 1904—1913. Т. XI. С. 584; Россия перед Вторым Пришествием. 2-е изд., испр. и доп. М., 1994. С. 347, 355.

в Иерусалим сверхъестественно, мгновенно, выпав из условий земного времени и пространства и оказавшись таким образом в городе вечном, небесном, частично доступном для избранных душ уже на земле, благодаря православной Церкви. Православие ищет и находит в земном Иерусалиме именно его вечную, неведущую составную. Интересно, что в том же XII в. другой новгородский святой, Антоний Римлянин, явился из Рима (спасаясь от врагов православия) хотя и чудесно, но, как это описано в его житии, не нарушая пространственно-временных законов здешнего мира: он проплыл по морям и рекам на весьма осязаемом камне, который потом долго показывали в новгородском Антониевом монастыре.

Земные, а не духовно-мистические путешествия в Иерусалим православная вера не поощряла — и по боязни искушений, и по пророчеству Христа: «...ни во Иерусалимѣх поклонитесь Отцу (...). Но (...) духом и истиною» (Ин. 4, 21—23). В V в. св. Даниил Столпник, собравшийся в Палестину, услышал от некоего мудрого старца такой совет: «Теперь же иди в Византию, по обилию святынь представляющую собой второй Иерусалим, благодать которого нынче почивает на ней по велению Божьему».<sup>25</sup> Считалось, что святыни других православных земель благодаря помощи Бога и ревности местных подвижников получают ту же самую небесную благодать, что и земной Иерусалим. А чтобы причаститься к особому иерусалимскому преломлению Святого Духа, прибегали к обычному для христиан созданию «списков» с «икон»-подлинников. Списки существовали как в виде живописных изображений Иерусалима, так и в виде словесно изложенных хождений к его святыням. Авторитетных, любимых списков, созданных достойными, избранными людьми, было немного. Они-то в основном и размножались, переписывались почитателями.<sup>26</sup>

Игумен Даниил, автор самого любимого древнерусскими читателями «Жития и хождения» ко святым местам Иерусалима (XII в.), во вступлении обращает внимание на «списочную» задачу своего произведения: «Да сие написах вѣрных ради челоувѣк. Да кто убо, слышав о мѣстѣх сих святых посколблѣ бы ся душею к святым сим мѣстом, и равну мзду примуть от Бога с тѣми, иже будутъ доходили святых сих мѣст».<sup>27</sup> Итак, равна «мзда» от Бога и для непосредственных созерцателей подлинника, и для почитателей хорошего списка. Движимый таким пониманием, патриарх Никон в 1658 г. основал под Москвой Воскресенский монастырь «Новый Иерусалим», причем прибег к самому точному по возможности воспроизведению иерусалимских святынь, их размеров и расположения,<sup>28</sup> чтобы монастырь мог «служить для русского народа местом созерцания страданий, смерти и Воскресения

<sup>25</sup> Жития святых. Декабрь. М., 1906. С. 299.

<sup>26</sup> Понов Г. В. Древнейший русский лицевой проскинитарий // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 86—88..

<sup>27</sup> ПЛДР. С. 24—26.

<sup>28</sup> Бусева-Давыдова И. А. // Иерусалим в русской культуре. С. 177.



Спасителя».<sup>29</sup> Под влиянием все того же понимания уже в романтическую эпоху св. Серафим Саровский видел в окрестностях своей лесной кельи отображение иерусалимских мест: «Там были святой град Иерусалим, Назарет (...) Вифлием (...) река Иордан (...) Голгофа (...) гора Елеонская».<sup>30</sup> Современникам и потомкам св. Серафим советует: «Кто в Дивееве у меня живет, не для чего ему никуда ходить, ни в Иерусалим, ни в Киев (...) тут у меня и Иерусалим, и Киев!».<sup>31</sup>

Православная Церковь романтической эпохи унаследовала от древности почтительное и в то же время осторожное отношение к святыням земного Иерусалима. Архимандрит новгородского Юрьевского монастыря Фотий в 1834 г. отговаривал иеромонаха Аникиту (С. А. Ширинского-Шихматова) от путешествия в Палестину и расценил как подтверждение своей правоты встреченные Аникитой искушения.<sup>32</sup> В том же духе в ХХ в. старец Лаврентий Черниговский не благословлял своим духовным детям паломничество в Иерусалим.<sup>33</sup> Он связывал такое решение с предчувствием последних времен: «Антихрист будет короноваться, как царь, в Иерусалимском великолепном храме с участием духовенства и Патриарха. Будет свободный въезд и выезд в Иерусалим для всякого человека, но тогда старайтесь не ездить, потому что все будет сделано, чтобы прельстить».<sup>34</sup>

Итак, земной Иерусалим в православном восприятии беспредельно одухотворяется и превращается в символ Иерусалима Небесного, вечного. При описаниях его широко применяется «райская» небесная символика, свойственная картинам рая в житийных видениях.<sup>35</sup> По сравнению с католической иконографией Иерусалима православная гораздо более метафорична и символична.<sup>36</sup> Православное направление в русском романтизме возродило этот некогда забытый в течение XVIII в. подход.

Пушкин уже на заре творчества проник в тайну православного отношения к Иерусалиму, хотя и прикрыл это привычной для тех лет романтической иронией. В его поэме «Монах» (1813) обыгрывается сюжет жития новгородского архиепископа Иоанна: «старик» Панкратий, заклявший беса силою молитвы, был, однако, оболочен лукавым предложением: «А я тебя свезу в Иерусалим».<sup>37</sup> Обрывается поэма, по замыслу юного автора, предупреждением об опасностях, подстерегающих на пути к земному «Иерусалиму»: «Старик, старик, не слушай ты Молока, Оставь

<sup>29</sup> ППБЭС. Т. 1. С. 1060.

<sup>30</sup> Житие, 1893 г. Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием. С. 380.

<sup>31</sup> Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... // Там же. С. 385.

<sup>32</sup> Об этом напоминает М. А. Дмитриева.

<sup>33</sup> Ильинская А. Старцы о последних временах: Духовные очерки. М., 1995. С. 33.

<sup>34</sup> Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием. С. 401.

<sup>35</sup> Рождественская М. В. // Иерусалим в русской культуре. С. 11—12.

<sup>36</sup> Лидов А. М. // Там же. С. 16—17.

<sup>37</sup> Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1974—1978. Т. 3. С. 343.

его, оставь Иерусалим (...). Держись, держись всегда прямой дороги, Ведь в мрачный ад дорога широка».<sup>38</sup> Земной Иерусалим, даже воспринимаемый как символ вечного, небесного града, опасен атмосферой лукавых искушений, его окружающих; поэт убежден, что и среди опытных монахов не каждому дано эти искушения преодолеть. Зато каждый достойный может достичь грядущего горного Иерусалима, спасаясь на своем месте.

В зрелом возрасте, в стихотворении «Монастырь на Казбеке» (1829 г.), Пушкин вновь обратился к символу Небесного Иерусалима, составляющего цель жизненного пути всякого верного христианина. Главная святыня земного иудейского Иерусалима — «ковчег завета», хранившийся в храме Соломона, — преобразуется по воле поэта в подобие Ноева ковчега, в спасительное судно, переносящее по воздушным волнам из гибнущего земного мира в мир вечный, небесный. Ветхозаветный мир десяти заповедей Бога, хранившихся в ковчеге завета, претворяется в новозаветный церковно-монастырский мир, так что ковчегом, хранящим Новый Завет, оказывается православный монастырь и его средоточие: церковь. Этот ковчег хранит новые заповеди и верных им людей доставляет на небо, к Богу, в преддверие вечного Иерусалима: «Туда б, в заоблачную келью, В соседство Бога скрыться мне!...».<sup>39</sup> В этом стихотворении, как заметил В. Котельников,<sup>40</sup> «превосходный образ христианской аскетики. „Царственный шатер” Казбека — это вершина земного мира, острие Божия творения, озаренное уже „вечными лучами”. Монастырь же „парит” над вершиной, „как в небе реющий ковчег” — как обитель спасения из потопа мирского греха и несвободы».

Под конец жизни, в 1836 г., Пушкин подтвердил свое отроческое решение иерусалимского вопроса: «Напрасно я бегу к сионским высотам...».<sup>41</sup> Здесь Сион как символ святынь Иерусалима (причем, Иерусалима духовного, вечного) предстает в своей двойкой — благодатной, но и окруженной опасностями — сущности. На пути к нему стережет «грех алчный» в виде «голодного льва» (соответствие «бесу» из «Монаха»). И все-таки решение Пушкина ясно: к духовному (а не земному) Иерусалиму несмотря ни на что должно бежать из этого тленного, порочного мира и бежать «напрасно», т. е. поцерковнославянски, по-православному — «стремительно». Оттенок тщетности, недостижимости выработался в слове «напрасно» в его русском, в частности, светски-бытовом употреблении. Поэт, несомненно, сознательно противопоставляет церковное и светское осмысление слова, давая понять, что «напрасное» с мирской точки зрения не напрасно — с православной.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. Т. 2. С. 201.

<sup>40</sup> Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература. (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 148.

<sup>41</sup> Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 2. С. 528.

Изначально намеченное в поэзии Пушкина стремление к горнему Иерусалиму пронизательно уловил и указал А. И. Полежаев в стихотворении «Венок на гроб Пушкина» (1837): «Он рос, как пальма молодая, На иорданских берегах, Главу высокую скрывая В ему знакомых облаках; (...) Он понял тайну вдохновений, Глагол Всевышнего постиг...».<sup>42</sup> Святые «иорданские берега» здесь — символ, проблеск небесного Царствия Божия, равно доступного всем достойным праведникам, независимо от их земного местожительства. Святая Земля и люди, пытающиеся жить свято, устремлены к небу от неизбежных дольных грехов. Пушкин, как избранный поэт России, подобно ветхозаветным пророкам, постиг «Глагол Всевышнего», нисходящий к земле и зовущий от земли.

Как символ Царствия Небесного воспринимает Иерусалим и Н. М. Языков в «Подражании псалму XIV» (1830). «Кому, о Господи! доступны Твои Сионские высоты?»<sup>43</sup> — на этот вопрос поэт отвечает с откровенным отступлением от еврейского подлинника: избраннику, хранящему веру в Бога, все доступно с помощью Всевышнего, и даже возможно, что «дивной силой Дух переполнится его И, как орел ширококрылый, Взлетит до неба Твоего!».<sup>44</sup> В самом псалме нет образа небесных «Сионских высот».

Так и у Гоголя в «Размышлениях о Божественной Литургии» (1845—1851) «тайнственный Иерусалим» — это «храм» Божий, православная Церковь, начало Царствия Небесного на земле.<sup>45</sup> В «земном Иерусалиме» с Пришествием Христа на землю образуется начаток «горнего Иерусалима» — эту мысль из беседы св. Кирилла Александрийского «На праздник ваий» Гоголь выписывает в период 1843—1844 гг.<sup>46</sup> Как никто из русских романтиков Гоголь отчетливо выразил пасхальное, а не рождественское, небесное, а не земное, потустороннее, а не поостороннее, новоиерусалимское, вырастающее из «римского» устремление русского православного романтизма: «...не проходит нам никогда безнаказанно, если мы хотя на миг отводим глаза наши от Того, к Которому ежеминутно должны быть приподняты наши взоры, и увлечемся хотя на миг какими-нибудь желаньями земными вместо небесных» (Письмо А. М. Виельгорской от 30.3.1849 г.).<sup>47</sup> Вся земля освещается лучами Царствия Небесного, и лучи видны повсеместно для тех, чьи взоры прояснены правую верой. Вот почему в самом начале второго тома «Мертвых душ» над дольным миром парит «старинная деревенская церковь» — возвышающий к небу прообраз грядущего вечного Иерусалима: «На всех ее главах стояли золотые прорезные кресты, утвержденные золо-

<sup>42</sup> Полежаев А. И. Стихотворения и поэмы. Л., 1987. С. 194.

<sup>43</sup> Языков Н. М. Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 251.

<sup>44</sup> Там же. С. 252.

<sup>45</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 357.

<sup>46</sup> Там же. Т. 8. С. 546, 837.

<sup>47</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л., 1937—1952. Т. 14. С. 112.

тыми прорезными же цепями, так что издали казалось — висело на воздухе ничем не поддержанное, сверкавшее горячими червонцами золота».<sup>48</sup> Дольний «мир буквально „возносится” к небу(…). Эту „вертикаль” пересекают природные „пояса”...» — луга, рощи, леса, пески; «такое пересечение создает своеобразный оптический „крест”».<sup>49</sup> Вопреки мнению С. А. Гончарова, здесь скорее отрицается возможность нового «земного рая» и заметно чаяние рая небесного. Крест, организующий мироздание, отпугивает у Гоголя всевозможные неправославные упования на земное блаженство. Эти упования действительно связаны во втором томе с чередой помещиков, встреченных Чичиковым,<sup>50</sup> однако сам Гоголь относится к подобным настроениям критически.

Утонченно-символическое отношение русских романтиков к образу Иерусалима характерно запечатлелось в очерке Ф. Н. Глинки «Семисотлетие Москвы» (1847). Автор замечает, что русские победили Наполеона, как раз когда Москве шел 666-й год — роковое «число зверя», означающее в «Откровении» (13, 17—18) печать эпохи антихриста.<sup>51</sup> А в то время в Наполеоне как раз и принято было видеть черты нарождающегося антихриста, которому при удачном для него стечении обстоятельств суждено было покорить мир и править, согласно православному преданию, из земного Иерусалима. Победа Москвы, таким образом, отсрочила Конец Света и подтвердила римское достоинство русской православной столицы, ее способность стоять в качестве «Третьего Рима»<sup>52</sup> до второго Пришествия Христа и — через смерть — воскреснуть к вечной жизни уже в составе Нового Иерусалима.

Поскольку Глинка интересовался мистическим значением цифр, начинающийся восьмой век существования Москвы должен был, в его сознании, вступить в соотношение с длящейся (по христианским представлениям) восьмой тысячей лет от сотворения мира. Число «8» означает переход от времени к вечности и саму вечность. Православные русские после 1847 г. и до 1947 г. (до исполнения восьмисотлетия Москвы) с особым напряжением ожидали Конец Света. Интересно, что это ожидание пересеклось с верою иудеев в то, что именно в 1947 г. завершится эра христианства и в Иерусалиме, а также над всем миром воцарится ожидаемый ими мессия.<sup>53</sup> Согласно православному преданию, этого не случилось только потому, что Москва во время Великой Отечественной войны стряхнула неверие, вняла предупреждению Богородицы, ниспосланному в 1941 г. через митрополита гор Ливанских Илию, открыла храмы, монастыри, духовные академии, семинарии, стала уповать во время сражений на чу-

<sup>48</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 348.

<sup>49</sup> Гончаров С. А. Творчество Н. В. Гоголя и традиции учительской культуры. СПб., 1992. С. 114.

<sup>50</sup> Там же. С. 116.

<sup>51</sup> Глинка Ф. Н. Письма к другу. М., 1990. С. 441.

<sup>52</sup> Там же. С. 440.

<sup>53</sup> Россия перед Вторым Пришествием. С. 271.

дотворную помощь икон.<sup>54</sup> Благодаря этому отстояли и Москву, и все Отечество. В 1947 г., увенчивая исполнение пророческих требований, Москва с великими почестями встречала митрополита Илию.<sup>55</sup> Все это свидетельствует о том, как в духовной реальности, реальности религиозных упований, романтическая эпоха вростает в историю XX в. и романтические представления, основанные на православии, обнаруживают неизбежную жизненность.

Романтики возродили, между прочим, и древнерусское отношение к путешествиям в Иерусалим ко святыням. Древний город вновь манит к себе, но и пугает. Хождение к нему вновь представляется делом исключительным, доступным и полезным не каждому, а только избранным. Одно из преданий о превращении Александра I в старца Федора Козмича утверждало, что мнимо умерший император в 1825 г. отправился на английском корабле в Палестину, а уже потом поселился в Сибири. Хождение во Святую Землю в этом понимании обозначило перелом не только в судьбе монарха, но и всего русского народа.

Как в древности, стали возникать хождения-списки, предназначенные для почитания от людей, не сподобившихся на собственное паломничество: «Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году» Д. Дашкова (напечатано в «Северных цветах на 1826 год»); «Путешествие к святым местам (...) совершенное в 1820 и 1821 годах села Павлова жителем Кириллом Бронниковым» (М., 1824); «Путешествие по Святой Земле в 1835 году» А. С. Норова (второе издание вышло в 1844 г.). Самым почитаемым «списком» стала книга А. Н. Муравьева «Путешествие ко Святым местам в 1830 году» (1832). Пушкин в рецензии заметил: «С умилением и невольной завистью прочли мы книгу г-на Муравьева».<sup>56</sup> Отметим Пушкин и особую избранность автора, человека и литератора светского, которому суждено было с этих пор отдать свой талант на служение Церкви: в 1829 г., когда Россия помогла освободиться православной Греции и подбиралась к «смятенному Константинополю», некогда тоже православному, а теперь покоренному мусульманами, «один молодой поэт думал о ключах св. храма, о Иерусалиме, ныне забытом христианскою Европою для суетных развалин Парфенона и Ликейя. Ему представилась возможность исполнить давнее желание сердца, любимую мечту отрочества».<sup>57</sup> Избранность Муравьева для Пушкина раскрылась в том, что его судьба послужила прояснению связи Второго и Третьего Рима с Иерусалимом: именно когда эта связь стала проявляться и крепнуть, в романтическую эпоху, Муравьев был призван к своему служению. «Он посетил Св. места» не с «суетным желанием обрести краски для поэтического романа», а «как верующий, как смиренный христианин».<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Там же. С. 273—276.

<sup>55</sup> Там же. С. 276.

<sup>56</sup> Пушкин А. С. Собр. соч. Т. 6. С. 332.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же.

Сам Муравьев чувствовал свою избранность и косвенно указал на нее в «Предисловии» к «Путешествию по св. местам русским», заметив, что издавна горел желанием посетить Иерусалим и в России до паломничества в Палестину побывал только в одной святой обители: основанном Никоном монастыре «Новый Иерусалим», который «на Востоке» получил для него «новую занимательность»: «Посреди храма Воскресения мне утешительно было рассказывать братии Палестинской, что и у нас в России есть подобие их великой святыни, и как поверял я мысленно в древнем Иерусалиме здания нового, так пожелал я, и по моем возвращении, опять на него взглянуть, при свежих еще впечатлениях древнего, чтобы утешить сердце священным сходством обоих». <sup>59</sup> В итоге в душе Муравьева возбудилось желание посещать и другие святыни России, так как «оба Иерусалима», и русский, и «древний образец его», <sup>60</sup> уверяли, что в земных священных символах действует одна и та же божественная благодать. Побывав в Иерусалиме через 19 лет, Муравьев подтвердил: «Не в одном сем дивном Гробе заключается святыня Воскресшего...». <sup>61</sup> Палестинский «подлинник» не самозначим и не навеки застыл в своей земной образности, а возник из праха древнего Иерусалима, сокрушенного за грехи, уже как символ не земного, а будущего небесного града. Внешность же (а не суть) его с веками менялась. Вот почему, глядя на неточный русский «снимок» и «забывшись, можно подумать, что таким был некогда и священный его подлинник, когда по манию царицы Елены возник он, во всем величии римского зодчества и могущества, из груди камней и земли, покрывавших утесы Голгофы и св. Гроба». <sup>62</sup>

Муравьев обратил внимание, что в Новом Иерусалиме у Никона словно бы слились в единый образ «храм Соломонов на высотах Мории» и «храм Св. Гроба, находящийся внутри города». <sup>63</sup> Это отвечает православной вере в то, что смерть и Воскресение Христа преобразили старый город и старый храм, а также и Ветхий Завет — в новые, заключающие в себе земной начаток будущего небесного совершенства. Храм Соломона превращается в храм Воскресения Христова. Под влиянием этой веры уже «в средние века в России полагали, что храм Соломона и церковь Гроба Господня — одно и то же сооружение, называемое „церковь Воскресения Христова“ или „Святая Святых, причем оба названия были взаимозаменяемы“». <sup>64</sup> Подобно многим православным предшественникам, Муравьев в 1830 г. испытал в Иерусалиме и смущение: от «грубого неблагочиния» собравшихся христиан, которые «невольнo напоми-

<sup>59</sup> *Муравьев А. Н.* Путешествие по св. местам русским: В 2 ч. СПб., 1846. С. VI.

<sup>60</sup> Там же. С. 81.

<sup>61</sup> *Муравьев А. Н.* Письма о богослужении: В 2 т. М., 1993. (С издания: СПб., 1882—1883). Т. 2. С. 192.

<sup>62</sup> *Муравьев А. Н.* Путешествие по св. местам русским. С. 84.

<sup>63</sup> Там же. С. 165.

<sup>64</sup> *Флайер М. С.* // Иерусалим в русской культуре. С. 193.

нают слова Спасителя, что настало время, когда истинные поклонники поклонятся Богу не в одном Иерусалиме, но в духе и истине». <sup>65</sup> При повторном поклонении, в 1849 г., тяжелый осадок в душе Муравьева не исчез и писатель удалился от Св. Гроба не «со страхом и радостью», а с «трепетом и ужасом». <sup>66</sup>

Влияние созданного Муравьевым «списка» с палестинского «подлинника» было велико. Свидетельство тому и «умиление» Пушкина, и, например, духовное, ясновидческое постижение иерусалимских святынь в стихотворении Лермонтова «Ветка Палестины» (1837 г.). Лермонтову достаточно было подышать воздухом «образной» в доме Муравьева, чтобы душа его совершила собственное паломничество в символической, сверхъестественной действительности: «Долго ожидай меня, написал он (...) чудные свои стихи „Ветка Палестины“, которые по внезапному вдохновению исторглись в моей образной, при виде палестинских пальм, принесенных мною с Востока». <sup>67</sup> Иерусалим для Лермонтова — это такой же «символ святой», как «кивот и крест», и каждая православная икона — все это для верного человека излучает благодать Божию и являет начатки вечного Иерусалима, которому должно совпасть с новым небесным мирозданием. А ныне «ветвь Ерусалима» обнаруживает, как этот грядущий город-мир прорастает незримыми ветвями в духовных пространствах мира сего и срачивает, скрепляет, хранит все, основанное на православии: «Перед иконой золотой Стоишь ты, ветвь Ерусалима, Святыни верный часовой! (...) Все полно мира и отрады Вокруг тебя и над тобой». <sup>68</sup> Символ пальмовой ветви особенно подчеркивает момент перехода от ветхого иудейского Иерусалима к новому, христианскому: иудеи бросали ветви пальм на пути Христа, въезжавшего в Иерусалим, потому что думали, что это ожидаемый ими мессия, который должен основать благодатное царство Божие на земле. Христос же въехал, чтобы исполнилось неизбежное падение иудейского города, и началось его символическое, полудействительное для христиан существование, которое при Втором Пришествии Сына Божьего сменится Новым Иерусалимом, городом всего мира, всех верных Богу народов, удостоенных вечной отрады. Подобно Лермонтову, и для Фета в «Моем ангеле» (1847) Иерусалим, Ангел-Хранитель, «Мать-Дева Страдалица Голгофы» сосуществуют в духовной действительности, проявляющейся через домашние иконы под символической «пальмою». <sup>69</sup>

Обоснованность опасливого отношения православных к хождениям в Иерусалим в полной мере испытал и подтвердил Гоголь. Его родные «боялись, как бы это путешествие не принесло ему несчастья». <sup>70</sup> Он долго, в течение 1842—1847 гг., готовится посетить Свя-

<sup>65</sup> Муравьев А. Н. Письма о богослужении. Т. 2. С. 182.

<sup>66</sup> Там же. С. 192—193.

<sup>67</sup> Муравьев А. Н. Знакомство с русскими поэтами. Киев, 1871. С. 24.

<sup>68</sup> Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. М., 1983—1984. Т. 1. С. 26.

<sup>69</sup> Фет А. А. Полн. собр. стихотворений. Л., 1959. С. 433.

<sup>70</sup> Чаповец В. А. Из семейной хроники Гоголей. (Мемуары О. В. Головни). Киев, 1909. С. 68.

тые места, читает описания путешествий; в 1845 г. даже чаёт обрести полное выздоровление только в Иерусалиме, как чают исцеления у святых икон, мощей.<sup>71</sup> Родным Гоголь составил особую молитву для ежедневного чтения: «Боже, сделай безопасным путь его...».<sup>72</sup> Посетив Святую землю, он воспринял ее именно как некие останки, мощи, нечто, сильное не внешним земным благосостоянием, а духовною благодатью, доступною только для подготовленного, созревшего созерцателя и поклонника: без «света пламенеющей веры» современная Иудея ничего не скажет; «все это, верно, было живописно во времена Спасителя», а теперь «восточные города» похожи на «беспорядочно сложенные груды камней и кирпичей»,<sup>73</sup> — признается Гоголь Жуковскому и даже добавляет, что необходимо не столько внешнее, сколько «внутреннее путешествие», совершенное в духе: «Соверши же, помолясь жаркой молитвой, это внутреннее путешествие — и все святые окрестности восстанут перед тобою в том свете и колорите, в каком они должны восстать» (Письмо от 28 февраля 1850 г.).<sup>74</sup> Не случаен у Гоголя образ «восстания» Нового Иерусалима: оно начинается уже ныне — в духовной действительности, в душах верующих, в Церкви христианской, а завершится лишь после Страшного Суда.

На своем опыте Гоголь убедился, что для неподготовленного человека путешествие в Палестину служит ко многим соблазнам. Сам он едва не впал в уныние, когда не обрел ожидаемой от поездки благодатной помощи. Только смирение помогло ему справиться с искушением: «Мое путешествие в Палестину точно было совершенно мною затем, чтобы узнать лично (...) как велика черствость моего сердца».<sup>75</sup> А это уже великое обретение для христианина; точно так же, как и общий вывод: «...все земное должно бы во мне сгореть и остаться одно небесное».<sup>76</sup> Да и сделанное по свежим впечатлениям описание литургии «у самого Гроба Святого», описание подчеркнуто сдержанное, не может скрыть подлинного благодатного вдохновения, снизошедшего в те мгновения на Гоголя (см. его письмо Жуковскому от 6 апреля 1848 г.).<sup>77</sup> Однако, сравнивая себя с близкими людьми, писатель понимал, что они менее, нежели он, готовы к такому паломничеству и что для них испытания на пути к благодати, осеняющей Гроб Господень, могут стать непреодолимыми. Поэтому он не советовал, например, А. О. Смирновой-Россет «ехать в Палестину, потому что комфортафов совсем нет».<sup>78</sup> Причина, казалось бы, несущественная, но за нею скрыто предупреждение о возможных духовных искушениях. Подробно об этих искушениях Гоголь пишет в письме к М. А. Константиновскому от

<sup>71</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 12. С. 459.

<sup>72</sup> Чаговец В. А. Из семейной хроники Гоголей. С. 68.

<sup>73</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 14. С. 166.

<sup>74</sup> Там же. С. 169.

<sup>75</sup> Там же. С. 167.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. С. 57—58.

<sup>78</sup> Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 61.



21 апреля 1848 г., а также в письмах Жуковскому. А. Белый, побывав в Палестине в 1911 г., подтвердил выводы Гоголя: «Иерусалим грубо ушибает верующих; вспомните, как здесь томился Гоголь».<sup>79</sup>

П. А. Вяземский, посетивший Святую землю в 1850 г., испытал нечто сходное с впечатлениями Гоголя. В стихотворении «Палестина» (1850) он запечатлел состояние своей души в канун встречи с Иерусалимом. Лелеемые с детства мечты о Святой земле расцвечивают убогую пустынную дорогу, сдерживают разочарование: «Светлый край Палестины! Упоенный тобой, Пред рассветом, пустыней Я несусь на коне Богомольцем к святыне, С детства родственной мне».<sup>80</sup> А впечатления от непосредственного знакомства с Иерусалимом поэт смог передать только в прозе: «Гефсимания (...). Латины показывают одно место, где молился и страдал Спаситель, а Греки другое (...). Тут определительность не удовлетворяет, а напротив, рождает сомнение (...). Признаюсь откровенно и каюсь, никакие святые чувства не волновали меня при въезде в Иерусалим».<sup>81</sup> Итак, зримая вещественность города, отягченная религиозными распрями, помешала Вяземскому, как и многим другим, проникнуть в духовную действительность. Через несколько дней в той же «Старой записной книжке» появляется еще одна характерная запись: «Слушали русскую обедню в монастыре святой Екатерины (...). В Казанском соборе лучше и теплее молился. Неужели и на молитву действует привычка?».<sup>82</sup>

В 1858 г. Вяземский увидел берега Иордана в символическом обобщенном образе на картине А. А. Иванова «Явление Христа народу». Это подвигло его на поэтическое осмысление своих давних палестинских переживаний (в послании «Александру Андреевичу Иванову»): «Я видел древний Иордан. Святой любви и страха полный...».<sup>83</sup> Поэт словно бы забывает свои былые прозаические впечатления, чему способствует удаление от земного Иерусалима во времени и пространстве. Одухотворению Иерусалима в памяти Вяземского помогла и картина Иванова, сама по себе символичная и к тому же написанная силою воображения в Риме. Поэт признается, что «среди житейских попечений» он стал «сосудом праздным», не удержавшим палестинских впечатлений. Наполнить душу святыми переживаниями можно только в непрерывном религиозно-творческом напряжении, какое Вяземский усмотрел у Иванова: «Краснею, глядя на тебя, Поэт и труженик-художник! (...) Святой земли жилец заочный, Ее душой ты угадал, Ее для нас завоевал Своєю кистью полномочной».<sup>84</sup> По православному обыкновению Вяземский счита-

<sup>79</sup> Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 403.

<sup>80</sup> Вяземский П. А. Стихотворения. Л., 1986. С. 298.

<sup>81</sup> Вяземский П. А. Полн. собр. соч.: В 12 т. СПб., 1878—1896. Т. 9. С. 244—246.

<sup>82</sup> Там же. С. 266.

<sup>83</sup> Вяземский П. А. Стихотворения. С. 352.

<sup>84</sup> Там же.

ет, что лучше путешествовать во Святую землю «заочно» и «угадывать» ее «душою», без участия телесных чувств.

Именно такое путешествие предпринял А. К. Толстой, работая над поэмой «Грешница» и, может быть, даже находясь под впечатлением от труда художника Иванова (поэма опубликована в 1858 г., вероятно, вскоре после написания). В емких символах поэт по-своему изобразил явление Христа народу, причем предельно заострил православный образ Иерусалима. Иудейская столица эпохи Богоявления утопает в праздном богатстве и наслаждениях. Город лишен конкретных черт и словно бы начинает растворяться в небытии. Зато пышно цветет природа, осиянная благодатью пришедшего на землю Христа: «Кругом и зелень, и цветы».<sup>85</sup> В заключении поэмы «грешница младая», символизируя начало преображения ветхого мира и города в новые, «пала ниц (...) рыдая, Перед святынею Христа».<sup>86</sup> Зарождающийся на земле, в присутствии Бога, силою Бога грядущий Небесный Иерусалим также лишен подробностей, тем более земных. Новый мир весь сосредоточен во «взоре благодатном»<sup>87</sup> Христа, озаряя землю, «как луч денницы».<sup>88</sup> Это та небесная благодать, которая отменяет земное значение и могущество Иерусалима, но при этом утверждает его как символ духовной, вечной действительности — грядущего Божьего города-мира.

Поэма А. К. Толстого и послание Вяземского Иванову, подчеркнуто одухотворяющие, отрывающие образ Иерусалима от земной вещественности, стали своеобразным откликом на Крымскую, или Восточную, войну 1853—1856 гг. У этой войны была мистическая по сути причина: борьба за религиозное и политическое господство над Иерусалимом и его святынями. С 1847 г. католики, мусульмане и стоявшие за ними иудеи стали открыто притеснять православных.<sup>89</sup> Гоголь в начале 1848 г. привез из Иерусалима мыло, которым омывают Гроб Христов в ночь на Пасху и которое было запечатлено шестиугольной звездой Соломонова храма.<sup>90</sup> «Латиняне» пытались заменить православную звезду, положенную греками на месте Рождества Христова. Спорили из-за владения ключами от храмов Рождества и Гроба Господня. Наконец Николай I решился на объявление войны и тем нарушил многовековой обычай православных: относиться к земному Иерусалиму (а не его святыням) сдержанно-отстраненно. Это была измена родной вере под видом ее защиты и утверждения. Ослабление веры проявилось, в частности, в том, что в армии едва ли не впервые в истории России пренебрегли чудотворными иконами Богородицы.<sup>91</sup> Смущение веры, отсутствие ее четких указаний, как это всегда бывает, привело к духовному разброду и распаду в народе и армии.

<sup>85</sup> Толстой А. К. Полн. собр. стихотворений: В 2 т. Л., 1984. Т. 1. С. 219.

<sup>86</sup> Там же. С. 224.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же. С. 223.

<sup>89</sup> Россия перед Вторым Пришествием. С. 239—240.

<sup>90</sup> Чаговец В. А. Из семейной хроники Гоголей. С. 68.

<sup>91</sup> Россия перед Вторым Пришествием. С. 240—241.

Очевидец событий, Л. Толстой, заметил в рассказе «Севастополь в декабре месяце» (1855 г.), что «дух защитников Севастополя» питался лишь неопределенной «любовью к родине». Этого для православных русских было недостаточно, и бесспорные доблесть и геройство не увенчались победой. Именно это имеет в виду С. Т. Аксаков, когда пишет 15 ноября 1854 г. А. О. Смирновой: «Самое тяжелое в нашем положении неизвестность, туман, который нас окружает. Что мы такое? Чего хотим, за кого стоим? Никто не знает. В двенадцатом году было выставлено знамя ⟨...⟩. А теперь что? ⟨...⟩ Я захварываю от каждого известия из Крыма».<sup>92</sup>

Тютчев, более других современников владевший вопросами романтической православной геополитики, заметил в письме жене от 17 сентября 1855 г., что решение императора воевать было подготовлено не вдруг возникшим общественным заблуждением: «Нет, конечно, его ошибка была лишь роковым последствием совершенно ложного направления, данного задолго до него судьбам России, — и именно потому, что это отклонение началось в столь отдаленном прошлом и теперь так глубоко, я и полагаю, что возвращение на верный путь будет сопряжено с долгими и весьма жестокими испытаниями».<sup>93</sup> Сам поэт верил в идею скорого возникновения славянско-православного монархического государства, в которое войдет и освобожденная Россией территория бывшей Византийской империи. Константинополь в его религиозно-политических замыслах играл роль неизмеримо более значимую, чем Иерусалим — это было в православно-имперском духе. В стихотворении «Пророчество» (1850) Тютчев выражает веру в скорое — в 1853 г. — восстановление православного Константинополя, ожидаемое через четыреста лет после его падения, согласно древнему преданию: «То древний глас, то свыше глас».<sup>94</sup> Он верит, что «своды древние Софии, В возобновленной Византии, Вновь осенят Христов алтарь», и призывает русского императора: «Пади пред ним, о царь России, — И встань как всеславянский царь!».<sup>95</sup> Стихотворение вызвало недовольство Николая I. Поэт, со своей стороны, утверждался в мнении, что стареющий император опасно уклоняется от основ православной политики, ранее им же заложенных. Уклонение проявилось в чрезмерном внимании Николая I к земному Иерусалиму. Потрясенный падением Севастополя, поэт даже уверился, что бывшие благие начинания царя были фальшивы, лицемерны: «Не Богу ты служил и не России ⟨...⟩. И все дела твои, и добрые, и злые, — Все было ложь в тебе, все призраки пустые: Ты был не царь, а лицедей»,<sup>96</sup> — с горечью пишет он в 1855 г.

Путь в Иерусалим лежал через Константинополь, но дальше

<sup>92</sup> Аксаков С. Т. Письмо А. О. Смирновой от 15.XI.1854 г. // Русский архив. 1896. № 1. С. 157.

<sup>93</sup> Тютчев Ф. И. Собр. соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 176.

<sup>94</sup> Там же. Т. 1. С. 115.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. С. 144.

освобожденного Второго Рима православие предписывало совершать этот путь в мире и духе, а не с мечом и в географическом пространстве. Так, по Вяземскому,<sup>97</sup> художник Иванов Святую землю «для нас завоевал своею кистью полномочной».

«Ложное», неправославное, «направление» русского духа, справедливо усмотренное Тютчевым уже в «отдаленном прошлом», вполне вызрело в эпоху Александра I в противостоянии возрождающемуся православию и тогда же научилось прикрываться православной по видимости внешностью. Даже позднее, когда укрепилась отечественная вера, в эту «прелесть» впадали сравнительно опытные христиане. Так, в 1834 г. в Воронеже бывший служака св. Серафима Саровского Н. А. Мотовилов сочувственно записал услышанное пророчество: «Соединенными силами России и других Константинополь и Иерусалим будут полонены».<sup>98</sup> По времени и месту это не могли быть слова св. Серафима. Ту же нерусскую идеологию завоевательной религиозной войны из-за Иерусалима искренне или лукаво выражал тайный агент Я. Толстой, чьи донесения из Парижа в течение 1850—1854 гг. влияли на политику Николая I. В духе этой идеологии Я. Толстой припугнул одного из парижских собеседников: «Если бы наш император пожелал объявить, что это священная война, я уверен, приняв в расчет религиозность русского народа, что внезапно и стихийно возник бы крестовый поход (...) восемь миллионов поднялись бы сразу».<sup>99</sup>

В плену этой идеологии оказался и В. А. Жуковский, человек близкий императорской семье и духовно особо влиятельный (ему Николай I доверил самое важное: воспитание наследника). Сам поэт в отрочестве получил воспитание в масонском духе, и это, очевидно, сказалось на образованиях неправославного уклона в его взглядах. В 1850 г. Жуковский в письме к цесаревичу развивает мысль о мирном по видимости и насильственном по сути изъятии Иерусалима из-под власти Турции и принятии его под некое экуменическое управление христианских государств Европы: «Политика не ставит никогда в счет причин чисто религиозных (...). В наше время был бы благотворным и животворным действием такой всеобщий, совокупный акт государей Европы, в котором бы выразилось их благоговение перед Спасителем (...). Теперь и в мысли не приходит, чтобы султан мог отказаться исполнить требование всех государей Европы об освобождении Гроба Христова и Его града (...). Вызов на такой союз принадлежит русскому царю как представителю православия».<sup>100</sup>

Интересно, что цесаревич, в отличие от своего отца, не поддался этой «прелести», несмотря на неблагоприятное, с православной точки зрения, воспитание, полученное под присмотром Жуковского. Александр Николаевич необычно долго медлил с ответом, так что

<sup>97</sup> Вяземский П. А. Стихотворения. С. 352.

<sup>98</sup> Россия перед Вторым Пришествием. С. 404.

<sup>99</sup> Гарле Е. Донесения Я. Толстого из Парижа в III Отделение // Литературное наследство. Т. 31—32. М., 1937. С. 638.

<sup>100</sup> Жуковский В. А. Письма государю императору Александру Николаевичу // Русский архив. 1885. № 7. С. 338—339.

поэт забеспокоился: «Ваше молчание меня пугает (...). Может быть, мои последние письма и в них мои Иерусалимские мечты могли навлечь на меня ваше недовольство (...). В моих политических мечтах нет ничего злонамеренного; я сообщаю их вам без оглядки...».<sup>101</sup> Получив наконец ответ, Жуковский впредь избегает касаться опасной темы. Мнение цесаревича он оценил по достоинству и позволил А. И. Кошелеву выписать его в качестве образца политической пронцидательности своего бывшего воспитанника. Наследник престола писал поэту, оценивая современное положение Иерусалима: «Пусть враги Христа оскверняют это священное место своими действиями; это все-таки сноснее, чем осквернение его интригами и враждою христианских держав; а это неминуемо при нынешнем положении католичества».<sup>102</sup>

Гибель Александра II, отстаивавшего еще в роли цесаревича православное отношение к Иерусалиму, была сразу соотнесена в России с иерусалимскими крестными страданиями Христа. Наиболее ярко это выразилось в замысле храма Спаса на Крови, воздвигнутого на месте смертельного ранения императора, а также в стихотворении Фета «1 марта 1881 г.».<sup>103</sup> Если каждый человек должен быть «образом и подобием» Божиим и если каждый христианин по примеру Христа должен проходить свой крестный путь, то тем более это относится к помазаннику Божьему, главе православного Третьего Рима. Страдание царя было воспринято как дальнейшее возрастание духовных начатков Нового Иерусалима на почве русского Рима. Фет в упомянутом стихотворении внушает, что мученическая смерть Александра II дополнительно привлекла на русскую землю ту божественную благодать, ту любовь, которая как предвестие вечной жизни впервые была излита в Иерусалиме через страдания Христа: «Она сияет правдой новой, — Благословив ее зарю, Он крест и свой венец терновый Земному передал царю. Бессильны козни фарисейства: Что было кровь, то стало храм, И место страшного злодейства — Святыней вековечной нам».<sup>104</sup> Палестина эпохи Первого Пришествия и Россия XIX в. сливаются в глазах поэта в единый символический земной Иерусалим — просвет, окно к Иерусалиму Небесному.

Иудейское представление об Иерусалиме в своем развитии оказалось двойственным, противоречивым. С одной стороны, оно определялось стремлением, предвосхищающим христианство, предрекающим Богоявление Иисуса Христа, крушение земного Иерусалима и будущее преображение его в небесный город-мир для всех верных Богу народов (особенно насыщены такими мотивами пророчества Исайи и псалмы). С другой стороны, иудейству свойственно неверие

<sup>101</sup> Там же. С. 346.

<sup>102</sup> Русское общество 40-х—50-х гг. XIX в. Ч. 1. Записки А. И. Кошелева. М., 1991. С. 93.

<sup>103</sup> Флайер М. С. // Иерусалим в русской культуре. С. 182—194.

<sup>104</sup> Фет А. А. Полн. собр. стихотворений. С. 365.

возможности воплощения Бога на земле, но вера в человека-мессию, посланного от Бога возглавить один только еврейский (исповедующий иудаизм) народ, восстановить еврейское земное царство и его столицу — земной Иерусалим.

Первое, «прохристианское» движение в иудаизме наиболее полно запечатлелось в составе Ветхого Завета, переведенного с еврейского на греческий «семьюдесятью толковниками» в III в. до Р. Х.

Противоположное движение определилось после создания «перевода семидесяти» и в противостоянии ему. Оно осуществлялось силами тех «книжников и фарисеев», о которых позднее с осуждением говорил Иисус Христос. В полной мере оно развилось уже после распятия Христа, в противоборстве с христианством. Усилиями «книжников и фарисеев» еврейский текст Ветхого Завета был сильно изменен, «очищен» от всего, родственного христианству, а кроме того, покрыт толстым слоем толкований, обязательных для иудеев и образовавших Талмуд. В Талмуде расцвели магические, влекущие человека к самообожествлению и так часто обличавшиеся ветхозаветными пророками склонности богоизбранного народа. С особенной сосредоточенностью и силой эти склонности выразились в учении каббалы.

В христианскую эпоху в иудаизме победило именно движение, основанное на Талмуде и каббале. Иудаизм прохристианский естественным образом растворился в учении христиан, сохранившись обособленно лишь в качестве исторического памятника — ветхозаветной ступени к Новому Завету (наиболее отчетливо — в греческом «переводе семидесяти», принятом православной Церковью). По мере политического усиления христианства иудейско-талмудическая теория мировой истории и роли земного Иерусалима становилась все более скрытной, но и все более воинственной, умело пользующейся средствами духовного обольщения, очарования. При столкновениях с нею от христианства в черед веков отщепилось (и продолжает отщепляться) множество сект, ересей, объявляющих именно себя подлинно христианскими. Все они объединены общим магическим настроением: убежденностью в способности верных, избранных людей возродить с помощью усвоенных (присвоенных) божественных знаний некий рай на земле с центром в Иерусалиме (тем самым человечеству в очередной раз предлагается вкусить запретный плод с древа познания). Эти учения отрицают божественную сущность Иисуса Христа и вообще стараются растворить христианство в иудаизме. Апокалипсическое пророчество о тысячелетнем царствовании верных людей под началом Мессии Христа они в иудейском вкусе заземляют. На Западе это характерно для разных видов хилиазма, миллениаризма, иоахимизма, учений альбигойцев-катаров, тамплиеров, анабаптистов, адвентистов, масонов и т. д. Как правило, эти ереси объединяются любовью к иерусалимскому храму царя Соломона и к личности самого Соломона, противоречиво сочетавшего родственные и чуждые будущему христианству устремления иудаизма. Для этих учений важно, что увлечение магией в душе Соломона возобладало.

Прекрасное общее представление о духе иудействующих ересей и, между прочим, о их обольстительности дает «Новая Атлантида» Ф. Бэкона (1623—1624). Идеальное государство-остров, внешне почитающее Иисуса Христа, «управляется неким Орденом, или Обществом, называемым (...) „Дом Соломона“ (...) в честь царя иудеев»,<sup>105</sup> прославившегося магическими изысканиями. «Богатства Соломонова Дома» растут за счет непрерывного накопления знаний, доставляемых из «чужих земель» переодетыми под торговцев тайными посланниками и обрабатывающими их добычу «похитителями».<sup>106</sup> Кроме того, часть посвященных «производят новые опыты»<sup>107</sup> над природой. Творцы, а также доставщики новых знаний щедро вознаграждаются. Особое положение в Новой Атлантиде («стране Бенсалема») занимают «несколько еврейских родов», почитающих Христа как «Спасителя», но не как Бога и проповедующих, что «нынешние законы Бенсалема происходят от тайных законов, начертанных Моисеем в Каббале; и что когда приидет Мессия и воссядет на свой престол в Иерусалиме, король Бенсалема будет сидеть у ног его, тогда как все другие государи станут поодаль».<sup>108</sup> «Бенсалем» можно прочесть по-еврейски как «сын Салема», или «сын Салима», а Салим (Салем, Шалем) — один из корней в названии Иерусалима и собственное имя города, захваченного иудеями и превращенного ими в свою столицу. Такое осмысление названия Новой Атлантиды отразилось, например, в «Новой Солиме» С. Готта (1648), написанной под влиянием Бэкона.

Обаянию иудейских представлений о земной роли Иерусалима подпало в сущности все западное католическое христианство со времени схизмы 1054 г., что особенно ярко проявилось в крестовых походах, призванных основать и расширить Иерусалимское королевство. Мотив возвышения земного Иерусалима присутствовал и в символике власти, которою пользовались западные императоры Средневековья.<sup>109</sup> Внушая, что Небесный Иерусалим «можно обрести через Иерусалим земной»,<sup>110</sup> католичество резко противоречило православному преданию. С другой стороны, согласно масонским преданиям, идея крестовых походов, например, была внушена католичеству именно тайными иудеями.<sup>111</sup>

На Руси иудейско-магическое понятие об Иерусалиме стало выражаться в христианских апокрифах, вроде «Голубиной книги», «Иерусалимской беседы». На рубеже XV—XVI вв. заметное влияние оказала «ересь жидовствующих», распространившаяся в Нов-

<sup>105</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1977—1978. Т. 2. С. 501.

<sup>106</sup> Там же. С. 516.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же. С. 505.

<sup>109</sup> Гофф Ж., *де*. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 250, 252.

<sup>110</sup> Там же. С. 69.

<sup>111</sup> Байджент М., Лей Р., Линкольн Г. Священная загадка. СПб., 1993. С. 51—88.

городе и Москве. С XVIII в. те же представления лелеет масонство, пришедшее с Запада.

Масоны и воспитанные ими литературные романтики соединили, смешали иудейское представление о рае, или царствии Божьем на земле, с языческим мифическим понятием о золотом веке.<sup>112</sup> В атмосфере таких настроений Россия стала видеться то ли ступенью к грядущему земному Израильскому царству (подобно Бенсалеу Бэкона), то ли самим этим царством в его будущем осуществлении. Интересно, что идея эта стала формироваться на Западе. «Шеллинг и другие немецкие мыслители прямо или косвенно наталкивали русских «на идею о возможном мессианизме России».<sup>113</sup> Позднее А. Белый, воспитанный в духе этого русско-немецкого романтического предания, поэтически обобщит: «Россия, Россия, Россия — Мессия грядущего дня!» («Родине», 1917). Современник Белого Д. С. Мережковский пронизательно усмотрел в «Русской правде» масона-декабриста Пестеля магический план построения в России, на земле, нового и вечного Иерусалима: «Града Грядущего, из драгоценных камней построенного Великим Планищиком вечности».<sup>114</sup> «Новая Атлантида» Бэкона была переведена и напечатана в Москве в 1821 г. — в пору расцвета масонства. Одно из последних проявлений мессианских надежд на Москву как новый, грядущий, земной Иерусалим заметно в книге П. Паламарчука «Москва или Третий Рим?».<sup>115</sup>

Русские романтики-западники, подобно католикам и большинству масонов, чаяли возрождения и земного царственного процветания древнего Иерусалима. П. Я. Чаадаев и В. С. Печерин, пройдя школу масонства и проповедуя общие католические установки, «верили, что водворится Царство Божие на земле и это совершится через религиозное перевоспитание людей» на основе католичества.<sup>116</sup> Ради любимой идеи Чаадаев неправославно истолковал смысл главной христианской молитвы «Отче наш...»: «...по-моему, неверно были поняты слова Господа: царство Мое не от мира сего; (...) смысл, который им обычно приписывают, совершенно не соответствует молитве, обращаемой нами к Богу в Отче наш, когда мы просим, чтобы Его царство настало на земле, как и на небесах» (Письмо С. Д. Полторацкому от 1850 г.).<sup>117</sup> Между тем в молитве «Отче наш...» испрашивается утверждение на земле «воли», а не «царства» Божия, воля же Бога, как видно из «Апокалипсиса», ведет к сложению царства Его за пределами «мира сего», и только еретические учения видят в пророчестве Иоанна Богослова указание на некое грядущее «тысячелетнее» правление Христа на земле.

<sup>112</sup> *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. Пг., 1914. Гл. «Золотой век и царство Божие».

<sup>113</sup> *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский: Мыслитель — писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1—2. С. 342.

<sup>114</sup> *Мережковский Д. С.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 3. С. 225.

<sup>115</sup> *Паламарчук П. Г.* Москва или Третий Рим? М., 1991. С. 4—34.

<sup>116</sup> *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Т. 1. С. 348.

<sup>117</sup> *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 249.



В. С. Печерин, подобно Чаадаеву перешедший в католичество, еще более откровенно выражает связь своей веры и всего христианского «Запада» с иудейским мессианством: «Запад, запад величавый! Запад золотом горит! Там венки вьются славы! Доблесть, правда там блестит! (...) Ныне правда водворится В нашей Скинии святой! Вечным браком соединится Небо с юною землей!». <sup>118</sup> «Скиния» здесь — это символ иудейской святыни на пути из «египетского рабства», соотносимого с христианством, в землю обетованную, к обретению земного Иерусалима. «Египтяне» бессильны удерживать: «Где ты, гордый фараон?». <sup>119</sup> Из «уз любви Христовой», которую «сочетались племена», <sup>120</sup> автор словно бы рвется назад, к иудейской вере. Не случайно его признание: «...один мудрец из Латинского квартала в Париже, взглянувши на меня, сказал: „Voilà le juif errant!“ (Вот — Вечный Жид! — *Фр.*). Это доказывает, что у французов мозг еще не совсем размягчился и что они еще способны иногда угадывать правду». <sup>121</sup>

Русские масоны, как и западные, в большинстве своем уповали на возрождение земного Иерусалима не где-нибудь, а в самой Палестине. При этом прикрывались упоминанием Иисуса Христа, в котором видели именно своего «христа» (в переводе с греческого — «помазанника») или, по-еврейски, «мессию».

Характерен гимн «Коль славен наш Господь в Сионе...» (слова М. М. Хераскова, музыка Д. С. Бортнянского). Автор текста был из числа самых влиятельных в России «вольных каменщиков». Русский масоны исполняли эту «священную песнь» в начале завета, но некоторые из них могли быть истолкованы и в духе христианства в случае подозрений со стороны непосвященных. Так, «агнец златорунный», <sup>122</sup> соотносимый с иудейской пасхой, при желании можно было соотнести с известным символом искупительной жертвы Иисуса Христа, хотя имя второго Лица христианской Троицы в гимне никак не упоминается. В строках: «Ты грешных, Боже, посещаешь И плотию Твоей питаешь» <sup>123</sup> — можно обнаружить намек на христианскую Ехаристию, однако совсем исключен важнейший для христиан и нестерпимый для иудеев мотив пролитой в страданиях Христовой Крови. «Плоть» же в общем составе гимна соотносится с «агнцем» и вместе с ним как часть сотворенного мира отделена от Бога. Образ: «И жиждешь нам в Сионе град» <sup>124</sup> — определен масонским упованием на то, что обретение земного Иерусалима осуществится через воссоздание сначала духовного Иерусалима и Соломонова храма в

---

<sup>118</sup> Печерин В. С. Замогильные записки // Русское общество 30-х гг. XIX в.: Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 305.

<sup>119</sup> Там же.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Там же. С. 181.

<sup>122</sup> Соболева Н. А., Аргамонов В. А. Символы России: Очерки по истории государственной символики России. М., 1993. С. 161.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же.

духовном Сионе, на почве человеческих душ. Об этом говорят и последние строки: «Тебе в сердцах алтарь поставим, Тебе, Господь, поем и славим!».<sup>125</sup> С помощью идеи «внутреннего» храма масоны действительно разрушали опорную для христианства церковность.

Понимая определяющее значение духовного начала в материальной жизни, масоны стремились внедрить свои символы в государственную жизнь. В частности, они пытались вытеснить гимном Хераскова-Бортнянского подлинно православное песнопение «Спаси, Господи, люди Твоя...», часто исполнявшееся во время войн и других бедствий (особенно это вытеснение стало заметно во время войны 1914—1917 гг.).<sup>126</sup> С «1856 года по октябрь 1917-го главная башня Московского Кремля — Спасская тридцатью семью колоколами вызывала гимн Бортнянского, ежедневно в 15 и 21 час».<sup>127</sup>

Созвучные масонскому гимну представления о Иерусалиме-Сионе запечатлелись в журнале А. Ф. Лабзина «Сионский вестник» — многотомном цельном произведении, составленном из сочинений одного по преимуществу автора: самого издателя. Общий эпиграф ко всем книжкам журнала развивает строительную символику «вольных каменщиков», создателей духовного Соломонова храма: «Кийждо, якоже приять дарование, между себе сим служаще, яко добрии строителие различныя благодати Божия» (I Пет. 4, 10). Слова, вырванные из послания Апостола Петра, могли служить защитой против возможных замечаний духовной цензуры. Эпиграфы к отдельным книжкам Лабзин берет уже из иудейских ветхозаветных сочинений: пророка Исайи и псалмов. Эпиграф к последней (перед запрещением журнала) книжке настраивает на веру в скорое восстановление Иерусалима, по крайней мере в духовной реальности, а может быть, и в земной: «Ты, воскресь, ущедриши Сиона, яко время ущедрити его, яко прииде время» (Пс. 101, 14). О том же говорит эпиграф к заключительному и потому особенно значительному произведению последней книжки, названному «Известие о земле живых»: «Верую видети благая Господня на земли живых» (Пс. 26, 13).

Впрочем, с восстановлением земного Иерусалима Лабзин как настоящий масон не торопится. Он признает силу исторического и духовного крушения, пережитого иудейской столицей. Он готов признать некоторую преходящую значимость христианских доводов о земной судьбе Иерусалима, о чем подробно рассуждает в статье «Палестина» в той же книжке журнала: поскольку древние евреи никак не могли возвыситься на земле обетованной, «следовательно, намерение Божие не могло быть то, чтобы из Иудеев или Израильтян сделать народ богатый и завоевателей мира (...). Токмо христианская религия решает сию задачу. Чтобы познать Мессию, надлежало, чтобы Назарет, Вифлеем, Иерусалимский храм, род Давидов и другие подробности сделались известны; и едва Иисус Христос вознесся на небо, то огонь выступил из-под пепла, и земля Иудина

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Там же. С. 164.

<sup>127</sup> Там же.

с ужасом погибла, и прежде, нежели померли все взывавшие: возьми, возьми, распни Его! Иерусалим превратился в развалины {...}. Нынешнее состояние Палестины {...} есть истины христианства {...}. Ныне иудеи в ней жить не могут {...}. От голых камней и бедного Иерусалима раздается эхо гнева Божия. Так Господь низвергает врагов Своих, и тех паче, кои паче исполнялись благ от Десницы Его». <sup>128</sup> Далее Лабзин высказывает любимую масонами мысль о сотворении в душах верных Богу новых духовных израильтян некоей духовной Палестины, духовного Иерусалима. Все выражено в двусмысленной тайнописи, позволяющей в случае опасности представить сказанное вполне православным богомыслием: «Страшиться должно и нам, чтобы Он не разгневался на нас, избранных к хвале Его, и чтобы мы не погибли на пути нашем в нашу Обетованную землю {...}. Введи нас в истинную Обетованную землю, введи нас в небеса». <sup>129</sup>

Более откровенен Лабзин в своем прощальном обращении к читателям, — упомянутой статье «Известие о земле живых»: «На Востоке, в смежности с горою Сионом, находится царство чудное, ни на что в мире не похожее. Лежит оно на мирных холмах Тихой Вечности и Царством живых называется»; <sup>130</sup> по соседству — «Царство чувственности» и «Царство мечтаний»; в них большинство людей и попадает, не достигая высшей цели. «Земля живых» — это вполне реальное, утонченно-вещественное и в то же время духовное образование, сотканное из прозрачно-светоносной материи мирового духа общими магическими усилиями живущих в мире сем человеческих душ. В новой действительности души творят себе и новые тела: «Тела их, как будто из света и огня сотканые и эфиром облеченные, суть ничто иное, как Дух и Магия, или как бы Любовь, в удивление сжатая. Отчего и происходит, что они легки, как мысли...». <sup>131</sup> «Удивление» здесь — синоним греческого слова «экстазис», которое с древности переводится на русский как «изумление», «восхищение», «восторг», «ис-ступление», «с-ума-сшествие» и означает выход души за собственные осознанные пределы, растворение души во внешней безличной энергии бытия, воспринимаемой в качестве божественной. Неопределенно-личное начало в эту стихию привносят сами растворяющиеся в ней (а по сути — будто бы творящие ее) души, которые «пламенны, как страстное око влюбленного, везде и во всем предмета любви своей ищущее». <sup>132</sup> Души стремятся к «магической точке», которая фокусируется их собственными усилиями и означает беспредельность усилий. «Точка» эта «ничего так не любит, как, сжавшись сама, подобно зрачку, втесняться, так сказать, в око любви твари, ее привлекающей». <sup>133</sup>

<sup>128</sup> Сионский вестник. 1818. IV. С. 106—107.

<sup>129</sup> Там же. С. 107.

<sup>130</sup> Там же. С. 389.

<sup>131</sup> Там же. С. 392.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же. С. 394.

В этом мире, созданном «магией любви»,<sup>134</sup> основной закон именно магический: «Вечно хочу и вечно получаю».<sup>135</sup> Пантеистический духовно-вещественный расплав делает вопрос о достижении земного Иерусалима второстепенным: когда все будет вполне осуществлено в высшей действительности, грубо-вещественное достижение цели станет легко производимым приложением. Впрочем, навыки древней магии предписывают и путь одновременной работы с грубым веществом, которое по ходу дела и должно одухотворяться, утончаться. Масоны учились этому искусству у средневековых алхимиков и через них восходили к античному герметизму, а также иудейской каббале, возводя ее к магической премудрости Соломона, строителя Иерусалимского храма. Отпавший от христианства в магизм герой поэмы А. К. Толстого «Алхимик» (1867) с почтением поминает «Соломонову печать» и «Трисмегиста дивный камень»,<sup>136</sup> и вообще он проповедует близкую русским масонам пантеистическую магию — «родство таинственное» человека и «всецельно дышащей природы»: «Тот всеобъемлющий закон, Которым все живет от века, Он в нас самих — он заключен Незримо в сердце человека!».<sup>137</sup>

Земной ветхий Иерусалим и был самой крупной вещественной частью, с которой приходилось обращаться масонским «алхимикам», строившим свой «эфирный» Иерусалим и Соломонов храм в нем. Для действенных магических опытов в этом роде необходимо было овладеть земным Иерусалимом и свободно им распоряжаться. Первая значительная попытка была осуществлена в эпоху крестовых походов, когда на месте Соломонова храма был основан орден рыцарей тамплиеров («храмовников»), столь уважаемый впоследствии масонами за свои магические наклонности.

В эпоху Лабзина масоны вновь чаяли скорого овладения земным Иерусалимом. Это чаяние выразилось даже в названии «Сионского вестника»: с одной стороны, оно по обыкновению того времени указывало на некое пространство духовных, смысловых интересов, вроде журнала «Драматический вестник» (СПб., 1808); но, с другой стороны, более типичным для таких названий было одновременное указание на подлинное географическое место: «Вестник Европы» (1802—1830), «Московский вестник» (1809 и одноименный журнал 1827—1830 гг.), «Русский вестник» (1808—1820, 1824), «Сибирский вестник» (1818—1824) и т. д.

Подлинные надежды масонов Лабзинского круга обличил архимандрит Фотий весною 1824 г. В своих обличительных посланиях Александру I архимандрит воспользовался сведениями одного перебежчика из стана масонов к православным: «А Фотию все то некто из главных соучастников зловерия и тайны беззакония, по своем обращении, открыл».<sup>138</sup> В замкнутом кругу посвященных ма-

<sup>134</sup> Там же. С. 408.

<sup>135</sup> Там же. С. 395.

<sup>136</sup> Толстой А. К. Полн. собр. стихотворений. Т. 1. С. 249.

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Фотий, архим. Автобиография // Русская старина. 1896. С. 185.

соны мыслили о Иерусалиме более откровенно, чем в печатных сочинениях: «Возвещается о какой-то новой религии, аки бы установленной для последних времен. Сия новая религия проповедуется в разных видах: то под видом какого-то нового света, то нового учения, то пришествия Христова в духе, то соединения церквей». <sup>139</sup> Точно высчитано, что «в течение 12 лет к 1836 году все завершится». <sup>140</sup> Дата высчитана с помощью «каббалистики». <sup>141</sup> С этого времени «полагается тысяча лет аки бы царствию Христа на земле, а после онаго царствия выдуманного, аки бы 164 года дается для разрешения сатаны»; с 1836 г. прежние религии должны быть уничтожены ради единой новой религии и должен быть «един царь, коего столица предназначается быть в Иерусалиме»; <sup>142</sup> весь мир станет «аки бы универсальной монархией» Христа. <sup>143</sup> Фотий, следуя православному преданию, считает это проповедью пришествия антихриста: их «Иисус Христос» будет «ложный антихрист, самозванец-карбонарий», <sup>144</sup> ибо «плотское (...) тысящелетнее царствование Христово на земле, учреждение новой религии и нового гражданства совершенно противно Священному Писанию, учению Церкви». <sup>145</sup>

А. О. Смирнова-Россет в воспоминаниях также свидетельствует, что интересы русских и французских масонов стягивались к Иерусалиму: «Правила этих лож совершенно схожи с иерусалимскими». <sup>146</sup>

Критические суждения архимандрита Фотия были созвучны и современны голосу светоча православия — св. Серафима Саровского, который в попытках «бытоулучшительной партии» устроить рай Божий на земле видел «истинное антихристианство, которое, развиваясь, приведет к разрушению Христианства на земле и отчасти православия и закончится воцарением антихриста над всеми странами мира, кроме России, которая сольется в одно целое с прочими славянскими странами и составит громадный народный океан...». <sup>147</sup> Так и Фотий надеялся, что если даже и наступают времена «числа звериного», времена антихриста, которому должно править миром из Иерусалима, то Россия все-таки защитит православный мир и тем поможет спастись всем людям, избравшим правую веру: «Если сия печать зверя, каббалистикою указываемая, есть действительно знак времени той великой борьбы, которая вскоре по всем евangelьским знамениям наших времен наступить должна, то чудесное обнаружение звериных смыслов, у нас ныне происходящее, ясно утверждает, что в великой борьбе сей должно будет действовать

<sup>139</sup> Там же. 1895. С. 210.

<sup>140</sup> Там же. 1896. С. 165.

<sup>141</sup> Там же. С. 185.

<sup>142</sup> Там же. 1895. С. 197.

<sup>143</sup> Там же. 1896. С. 165.

<sup>144</sup> Там же. С. 170.

<sup>145</sup> Там же. С. 171.

<sup>146</sup> Смирнова-Россет А. О. Дневник. С. 59.

<sup>147</sup> Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием. С. 404.

за Бога государству православному, и что на главе Его помазанника лежит великая судьба церкви и всего человечества».<sup>148</sup>

Строго православное отношение к иудейско-магическому образу Иерусалима как центра рукотворного земного рая укрепилось в творческом сознании русских христианских романтиков в 1840-е гг. В стихотворении «Последнее слово» (1847) Фет обобщает и представляет необратимыми ветхозаветные пророчества о гибели священного еврейского царства. Об этом Сам Бог вещает устами пророка (стихотворение первоначально и называлось «Пророку»): «Я громом их в отчаяньи застигну, Я молнией их пальмы сокрушу, И мечь на мечь и кровь на кровь воздвигну, И злобою гортань их иссушу. (...) И семя их в потомках покараю, И силу их во внуках погублю. На жертвы их ответу Я хуюлю, Оставлю храм и не приду опять...».<sup>149</sup>

У Гоголя во втором томе «Мертвых душ» некий рай Божий на земле стремится создать Костанжогло. Он слишком самоуверенно «подражает Богу» и мнит себя «царем» своего «творенья».<sup>150</sup> Именно «как пенья райской птички, заслушался Чичиков сладковзвучных (...) речей»<sup>151</sup> этого помещика. «Сладковзвучие» здесь указывает и на опасность обольщения, напоминая о сиренах и библейском змие. Костанжогло — человек неопределенного «южного» типа, который сам не знает, какой он национальности, но изъясняется, как заметил М. Вайскопф,<sup>152</sup> «цитатами из Пятикнижия». Вайскопф не без оснований называет его «масонским царем», а молва по воле Гоголя смотрит еще глубже и называет Костанжогло «колдуном»,<sup>153</sup> т. е. чувствует магическую, нехристианскую природу его способностей и притязаний.

Отношение Гоголя к гордым попыткам построения рая на земле обозначено во втором томе «Мертвых душ» и более резко: о том, что «науки возвысятся, торговля подымется и золотой век настанет в России», разглагольствует «сумасшедший» Кошкарёв.<sup>154</sup>

Костанжогло и Кошкарёв пытаются устроить рукотворный рай из всего поместья. Большинство же помещиков рубежа XVIII—XIX вв. следовали масонской моде и ограничивали свой «рай», или «золотой век», размерами парка или сада, украшенных магической символикой, языческими «гrotами», «храмами».<sup>155</sup> Именно такой мечтательный «рай» с расположенным в нем «Храмом уединенного размышления» осмеивает Гоголь при описании поместья Манилова.<sup>156</sup> Насмешка тем более значима, что в детстве писатель вместе с отцом прошел через подобную «страсть к садоводству» (см. его

<sup>148</sup> Фотий, архим. Автобиография. 1896. С. 185—186.

<sup>149</sup> Фет А. А. Полн. собр. стихотворений. С. 433.

<sup>150</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 407.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Вайскопф М. Сюжет Гоголя. С. 474.

<sup>153</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 392.

<sup>154</sup> Там же. С. 397.

<sup>155</sup> Свирида И. И. Сады века философов в Польше. М., 1994. С. 124—150.

<sup>156</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 9 т. Т. 5. С. 24.

письмо к матери от 24.03.1827 г.).<sup>157</sup> Отец устроил в саду «грот (...) для поэтических размышлений»,<sup>158</sup> который вскоре, вопреки замыслу, превратился в православную молельню с иконами.

Выбор между раем земным и раем небесным, сделанный семьей Гоголей, был типичным для романтической России. Этот выбор поддерживался государственной властью, по крайней мере в 1830—1840-е гг., и соответствовал исконному православному решению вопроса. Другими словами, это был выбор между земным и небесным Иерусалимом. Укрепление русского Третьего Рима предпочитали возвышению земного и, значит, по сути антихристианского, антихристового Иерусалима. Московский Рим как суровая временная крепость посреди неверного дольного мира всякое мгновение ждет Конца Света и совершенно свободен от магических надежд на бесконечно долгое, «тысячелетнее» земное владычество.

---

<sup>157</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 10. С. 90.

<sup>158</sup> Чаговец В. А. Семейная хроника Гоголей. Киев, 1902. С. 37.

М. А. ДМИТРИЕВА

## БРАТЯ ШИРИНСКИЕ-ШИХМАТОВЫ И АРХИМАНДРИТ ФОТИЙ

Фигура архимандрита Фотия (Спасского) резко очерчена на фоне Александровской эпохи. Его считают «главным, если не единственным, виновником того переворота в русской внутренней политике, каким ознаменована вторая половина царствования Александра I».<sup>1</sup> Свидания с Фотием, во многом подготовленные фрейлиной двора ее величества Анной Алексеевной Орловой-Чесменской, настолько преобразили государя, что, по словам историка А. Н. Пыпина, он «посчитал своим долгом поддерживать патриархальный порядок и защищать от опасностей алтари и престолы».<sup>2</sup>

Несмотря на этот факт, в течение полутора веков, прошедших со дня смерти архимандрита Фотия, в богословии и светской науке не появилось полной и объективной оценки его общественно-государственного и настоятельского служения, характеристики его мирозерцания. Но Фотий был и неординарным духовным писателем своего времени. Среди его сочинений — «Автобиография», проповеди, письма, книга «Посланий к духовной дочери девице Анне», акафисты и каноны. Исследование литературных взглядов и самого творчества Фотия может стать важной вехой в создании правдивого исторического портрета Юрьевского настоятеля.

В 1887 г. в журнале «Христианское чтение» Н. Барсов поместил «Письма архимандрита Юрьева монастыря Фотия к Иннокентию, архиепископу Херсонскому».<sup>3</sup> В них отчетливо видна религиозно-филологическая позиция Фотия. Поводом для писем послужили сочинения самого архиепископа Иннокентия, помещенные в журнале «Воскресное чтение».<sup>4</sup> Среди высокой, привычной лексики про-

---

<sup>1</sup> Барсов Н. Письма архимандрита Новгородского Юрьева монастыря Фотия к Иннокентию, архиепископу Херсонскому // Христианское чтение. 1877. № 11—12. Т. 2. С. 723.

<sup>2</sup> Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I / Под ред. Н. К. Пиксанова. Пгр., 1916. С. 57.

<sup>3</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. Т. 2. С. 723—763.

<sup>4</sup> Воскресное чтение. 1837. № 1—12.



поведей Иннокентия Фотий вдруг заметил слова «эти», «это», «эта». Уязвленный «скверногласием», Фотий написал Иннокентию ряд посланий «стилистической» проблематики, несомненно ориентированных на теорию Александра Семеновича Шишкова «о старом и новом слоге». Фотий писал о той области литературы, где требуется «высокое наречие», — о духовных сочинениях. Адмирала Шишкова Фотий знал лично: они сообща и успешно препятствовали тому направлению в религиозной политике, которое возглавлял князь Александр Голицын.

«На месте святе да не внидут глаголы вместо священных и освященных, древних и вековых, и ныне наших единых святых — „сии“, местоимение „эти“, и того рода все падежи, и роды, и числа. Я не понимаю, как-то вдруг в очи мне бросились в книжке некоей и проповеди, слова и письменна сии; я, помня слух, речи, дела духа мира, в каком случае звук звучит, брячит, язык лепечет, отвратился по благородству святыни духа далее читать, и удивился: како от единого источника истекает горькое и сладкое. Ежели б, весь свет похвалил и извинил в сем, но Святой Дух не похвалает, когда между священными сосудами доселе не употребляет. Красноречие не терпит многого, что язык разнovidные учености терпит: например, „разобщен“, „разобщение“, и подобное есть барбаризм витийства земного, кольми паче священного», — объяснял Фотий Иннокентию в одном из февральских писем 1837 г.<sup>5</sup>

В следующем послании он развивал ту же тему: «Взглянув, увидел я в превосходных твоих словах, чудных по витийству, диво, новые слова новаго духа, обыкновенные слишком даже, до скверногласия — по звуку, литерами, употребляемые ныне учеными в проповедях, едва не всеми, а мужиками вообще, в словах. Страница 142, 8 и 9 строки. „Эти — это“. Странно мне, что полюбились на месте святе сии речи, слишком площадныя же и даже худыя. Я не решусь, будучи если б я был вития, николи внести в мои хартии сии речи и подобныя. Не все хорошо, что принято в ум и полюбится, и многим по духу времени нравится. Оратор есть всех веков образ — отличный, совершенный, лучший, а святой, по всему свят». <sup>6</sup>

А вот другое письмо, где Фотий рассуждает о красноречии духовных сочинений: «Не гнушайся, святе, словом священным свыше, „сей“, „сый“, „сия“, „сие“ и пр. И не смотри на лаяние псов вражиих, но сие слово употребляемое не заменяй Божие мирским, священное скверным, прямое наизворот... Эта тьма, а не свет просвещения Божия: в просторечии благочестивый, не смея или гнушаясь им, молвит врага диавола, говорит сим местоимением: „этот-то“ или бранит кого-либо, то молвит: „Этот-то ты возьми“. В каком случае плохом сосуд слова сего употребляется и низком, и оно только в разговоре терпитя, а не в слове Божиим. Слово „это“ вообще в насмешках употребляется более. „Этот-то сделал дело велико“ и проч. или в осуждении великом: „Это-то жена такая-

<sup>5</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. С. 751.

<sup>6</sup> Там же. С. 756.

то” (...) Разве глупее были прежде нас святые слово „сей”, „сия”, „сие” и прочее употреблявшие...

У тебя дар слова чудесный, но не мешай обыкновенного, простого слова, низкаго, двусмысленного, когда прямо можно слово благо, свято, освященно говорить».<sup>7</sup>

Однако «вопиющая» ошибка Иннокентия переходила из номера в номер, и в письмах Фотия звучали грозные ноты: «Не прогневайся, Владыко мой, что скажу тебе: „Частое выражение и повторение вместо священных слов церковных «сей», «сия», «сие», «сию» — «этот», «эта», «это», «эти» так противны по своему площадному употреблению, что я бросил уже читать «Воскресное чтение» и часто писать тебе. А с нового года едва ли буду брать, ежели замечу как-нибудь скаредное, бесовское, площадное выражение слова «эти». У меня слух любит священное без двусмыслия»».<sup>8</sup>

В одном из писем Фотий прямо указывал, что употребление низкого наречия в духовных сочинениях может привести к Божию наказанию: «Читал я слово единого ученаго епископа, лишеннаго доселе зрения, и видел в одном слове несколько крат начальные слова: „эти” вместо „сии”».<sup>9</sup>

Предыдущее высказывание Фотия позволяет нам заметить, что «литературные» взгляды его имели глубокую основу. Таким максималистам и ревнителям православия, какими были Фотий и Шишков, язык светской словесности начала девятнадцатого века мог показаться не только «простым наречием», но и революционным посягновением на устои веры и государства.

Действительно, в Александровскую эпоху на русский язык были переведены многие западные мистические книги, «разноцветные творения под самыми разными названиями»,<sup>10</sup> где открыто высказывалась антипатия к православной Церкви, ее учению и иерархии. Об одной из них, а именно о «Воззвании к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова», архимандрит Фотий писал, что она «содержит весть к отступлению от веры Христовой и перемену гражданского порядка по всем частям».<sup>11</sup>

Значительный интерес к литературе такого рода объяснялся особенным религиозным оживлением, охватившим тогда русское общество: «Отечественная война многими была пережита и осмыслена как именно апокалиптическая борьба — суд Божий на ледяных полях. И низложение Наполеона было истолковано как победа над зверем».<sup>12</sup> Однако возникшее сочувствие к христианству, стремление постичь его внутреннюю суть сочеталось с отрицанием самой церковности как «внешней», «наружной» стороны христианской веры. «Искание всеобщей истины, которое объединяло бы все рели-

<sup>7</sup> Там же. С. 759—760.

<sup>8</sup> Там же. С. 753.

<sup>9</sup> Там же. С. 759.

<sup>10</sup> Стурдза С. А. О судьбе православной Церкви русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Февр. С. 272.

<sup>11</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 160.

<sup>12</sup> Там же. С. 130.

гиозные убеждения»<sup>13</sup> и направляло русское общество к чтению книг «назидательно-пиэтического» содержания.

Другим событием духовной жизни начала девятнадцатого века было появление иностранных библейских обществ, распространявших Св. Писание на русском языке. «Уверяли, — писал А. Стурдза, — что (...) с помощью одной книги можно будет христианству расторгнуть обветшалые пелены, обойтись без Церкви и достигнуть соединения в духе и истине (...). Хотя, с одной стороны, усилия сделать Библию доступною каждому христианину представлялись полезными и похвальными, с другой, однако же, упорство, с каким общество отвергало всякое законное истолкование текста и размножало издания и переводы мимо всякого надзора иерархии, не обличало ли коварное стремление к разрушению всякого чина и порядка в составе православной Церкви? (...) Новое на Руси „библейское общество“ влекло всех и каждого прямою дорогою на сторону протестанства»,<sup>14</sup> — с уверенностью заключал он.

В этой ситуации всеобщего духовного смятения писал А. С. Шишков к графу А. А. Аракчееву с великой горячностью и решимостью: «Естьли церковные книги для того, чтоб уронить важность их, будут с высокого языка, сделавшегося для нас священным, переводиться неведомо кем и как на простонародный язык, каким говорим мы между собою и на театре, естьли при распространении таковых переводов (разве для того токмо нужных, чтоб со временем не разуместь церковной службы или чтоб и обедни служить на том языке, на каком пишутся комедии), еще сверх того с иностранных языков, вместо наших молитв и Евангельских нравоучений переводиться будут так называемые духовно-философические, а по настоящему смыслу карбонарские и революционные книги, естьли, говорю, все это продолжаться будет по-прежнему, то я министром просвещения быть не гожусь, ибо, по моему образу мыслей, просвещение, не основанное на вере и верности к государю и отечеству, есть мрак и вредное заблуждение».<sup>15</sup>

Настроения того времени передают строчки из письма Карамзина к Дмитриеву: «Читаешь ли „Инвалида“? В последнем номере издатель пишет, что и Евангелие не совсем хорошо, а хороша мистическая книга, переведенная Корнеевым».<sup>16</sup>

Таким образом, сама «историческая обстановка» вынуждала архимандрита Фотия оценивать слог духовных сочинений как барометр внутреннего состояния автора, где стрелка могла указывать на склонность к отступничеству от веры христианской или свидетельствовать о твердом стоянии в правде Божией. Перефразируя известные слова Бюффона: «Человек — это стиль», Фотий имел право сказать, что «слог» человека — это его духовная настроенность.

<sup>13</sup> Попов К. Д. Юрьевский архимандрит Фотий и его церковно-общественная деятельность // Труды Киевской духовной академии. 1875. Т. 1. С. 374. (Далее: ТКДА).

<sup>14</sup> Стурдза С. А. О судьбе православной Церкви... // Русская старина. 1876, февр. С. 272.

<sup>15</sup> Шишков А. С. Заметки, мнения и переписка: В 2 т. Берлин, 1870. Т. 2. С. 184.

<sup>16</sup> Попов К. Д. Юрьевский архимандрит Фотий... // ТКДА. 1875. Т. 1. С. 377.

«Словеса, письма, суть сосуды словес духа того, коего духа слово и дело и прочее. Священные и божественные словеса, письма, суть священные сосуды Духа Божия, Христова, благодати духа Господня. А общежительные — общежительного, в общем быту употребляются, а мирские — в мире {...}. Итак, сый Святаго Духа сосуд, человек оный, от писания словеса, разум и вся наименования приемлет священные, наблюдения евангельския, церковныя, благороднейшия, возвышенныя, отменитыя от разговоров площадных»,<sup>17</sup> — объяснял он архиепископу Херсонскому в известной нам переписке.

С другой стороны, чувствительность Фотия ко всякой дисгармонии, в том числе и строю сочинений словесных, во многом определялась его напряженной молитвенной жизнью. Слух Фотия всегда был настроен на полноту богослужебных текстов. Он глубинно ощущал духовную плоть каждой литеры, каждого слова. Как священнослужитель он знал и мистическую реальность, за ними стоящую: «„Сей“, „сия“, „сии“ — всегда священные и необыкновенны, — писал Фотий, — всяк дух, хваляй сии письма, заменит не от Бога. Что есть слово „сей“, „сия“, „сие“? Надобно помнить, как сказано: „Сие есть Тело Мое и Сия есть Кровь Моя, Сей есть воистину Христос, Сын Божий, и сии суть Сыны Царствия Божия {...}”. Ибо возглашаю я: благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и во веки веков. А и паки: яко Твоя держава и сила и слава, и паки: победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея. Это ли не чудеса? Вижду и херувимов, и серафимов, поя сие вся, глаголя, и самага сидящаго сидяща на серафимах, и глаголюща: „Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов; пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов. Вижду сие велие и страшное, небесные чудеса, и Святой Дух снисходит и действует свое. Или сие мнится кому, одни словеса, а не чудеса?“».<sup>18</sup>

Не случайно поэтому сравнивал Фотий способность постника и молитвенника чувствовать языковую стихию с умением пчелы распознавать мед: «Пчела имеет такое острое чувство, что, услышав даже невидимое осквернение, готовый мед бросает и далече летает, да чистый, благоуханный достанет. Постник, отвыкши от многого, имеет вкус самый тонкий. И все, что постничеством, говением, благоговением пахнет, тотчас познает. Он ни слова, ни дела, ни ястия, ни пития, ниже иного чего, чего отрекся Царствия ради Небеснаго, не коснется, того как ему ни хвали, но Духом Святым водим весть вся, и не требует да, кто учит его».<sup>19</sup>

Как видим, о слоге сочинений словесных Фотий рассуждал так же пристрастно и красноречиво, как и сам Александр Шишков.

<sup>17</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. Т. 2. С. 749—750.

<sup>18</sup> Там же. С. 738.

<sup>19</sup> Там же. С. 751.

Только если создатель теории придерживался метафор из жизни светской, то его искренний апологет «тропы» выбирал в области церковной.

«Употребление некоторых слов (...) не там, где должно (...) не похоже ли на то, как бы женщина доказала худость алмазов тем, что они, повешенные у нее на носу и на губах, безобразят ее. Но кто ж ей велит вешать их не там, где прилично? Должно ли для того, что она не умеет украшаться ими, превратить их в простые камни?» — вопрошал адмирал Шишков, рассуждая об «искусстве прибирания слова».<sup>20</sup>

Фотий же, придерживаясь сопоставления слога высокого, благородного с сосудом церковным, священным, а наречия низкого с сосудом мирским, так писал Иннокентию Херсонскому, вспоминая о своем детстве в доме родительском: «При том же, какие сосуды в церкви Божией, таковых в доме не было священных ни видом, ни словом, ни именем, ни подобием. Например, „укропник“, т. е. для согревания теплоты церковной, „теплетворник“, а не чайник, оскверненный словом и делом сосуд. Ибо известно, что при чайнике делается в мире, и говорится, и к чему сосуд сей (...). Итак, священные в общем быту не следует употреблять вещи и сосуды, а обычные мирские и поганые вносить и мешать между священными, и ставить на месте святе».<sup>21</sup>

С другой стороны, в рассуждениях о слоге словесных сочинений Шишков допускал некоторую долю улыбки, иронии, предлагая читателю самому убедиться, сколь «смешно в простых разговорах говорить высоким словенским языком» и сколь «странно и дико употреблять простой язык в Священном Писании».<sup>22</sup> «Не всяк ли бы поневоле рассмеялся, — писал он, — естлибы в Псалтири вместо: „рече безумен в сердце своем несть Бог“, стали бы читать: дурак говорит: нет Бога. Между тем смысл в сих двух выражениях один и тот же».<sup>23</sup>

Фотий, напротив, в изложении своих требований к слогу духовных сочинений всегда был абсолютно серьезен, считая употребление площадных низких слов мерзостью пред Богом. «Ня хощу, дабы после не пало что на невинного», — писал он архиепископу Херсонскому, — лучше Богу угодить, нежели человеку, и еще сущим от мира».<sup>24</sup>

Вершиной рассуждения архимандрита Фотия о «слоге и духе творчества» стало его письмо «О слове Божиим и слове человеческом». Это одно из редких посланий, которое он озаглавил. Видимо, Фотий придавал ему чрезвычайное значение. Это был его «литера-

<sup>20</sup> Шишков А. С. Рассуждения о красноречии Священного Писания и о том, в чем состоит богатство, обилие, красота и сила Российского языка и какими средствами оный еще более распространить, обогатить и усовершенствовать можно. СПб., 1825. С. 58.

<sup>21</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. Т. 2. С. 749—750.

<sup>22</sup> Шишков А. С. Заметки... Берлин, 1870. Т. 1. С. 216.

<sup>23</sup> Там же. С. 217.

<sup>24</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. Т. 2. С. 754.

турный манифест», суть его религиозно-филологического кредо. Главным условием подлинного словесного творчества как церковного благовестия Фотий называл глубинную евхаристическую жизнь: «Бог есть Слово, и Его Словом дано во уста и сердце человеку. И паче всего дар слова свыше есть от Отца Слова, света, и совершенства и живота, когда и само Слово Плоть- сый, и бе, и грядый, богато вселяется в нас. Тогда мы увидим, что есть Бог Слово, сый, и Его слово дух и живот. О сем словеси животнем явственно речено есть, что оно есть и что им бывает? Оно речет, — и будет; а что рече и повеле, предела своего ничто не преидет: словом Господним небеса утвердишася».<sup>25</sup>

Дальнейшие размышления Фотия о творчестве словесном, которые излагал он в этом письме, несли на себе печать слов апостола Павла: «И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова и мудрости, ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и при том распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлениях духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (I Кор. 2, 1—5).

Так, в духе этих слов истинного писателя и проповедника Фотий называл Божиими устами: «Ежели устами видимыми чьими уста Божии глаголют слово, то слово бывает и дело; что речет, то и сотворит (...). Изыдет глагол Божий из уст Божиих, не умрет, и сбывается, и есть, и будет, якоже рече Слово сам сый в себе: дела, яже аз творю, и той сотворит, и больше сих сотворит. Человек некто от нас есть уста Божии. Не нужно, да кто учит его. Само помазание от Святаго Духа учит его, и дастся ему, что возглаголать, не нужно пецися о глаголе своем: отверзет уста своя и наполнятся духа».<sup>26</sup>

В противовес этому совершенному чувствованию слово человеческое, мирское, и само светское творчество были для Фотия символом внутреннего смятения и беспорядка. «Делателей на жатве слова человеческого» очень умно называл он «своя и о себе глаголющими, мешающими все учения, словеса, духи, слухи, сказания, писания и прочее».<sup>27</sup>

«Просвещение есть крещение, — размышлял архимандрит Фотий, — свыше просвещение, Духа Святаго благодать, а то просвещение, о коем глаголется по учению мира, несть просвещение, но тма, мрак души, и не должно никеле слово молвить в похвалу, именуя потому „мир просвещенный“». Рассуждения о слове человеческом Фотий закончил почти сердито: «И как пишет некто святой отец, Бога ради добро есть молчать, и Бога ради добро есть

<sup>25</sup> Там же. С. 744.

<sup>26</sup> Там же. С. 745.

<sup>27</sup> Там же. С. 746.

говорить, то я по себе избираю zde Бога ради долее не писать, а помолчать, и сим слову человеческому концу дать».<sup>28</sup>

Исходя из этих критериев словесного творчества, самим апостолом Павлом намеченных, о собственном писательском даре архимандрит Фотий отзывался так: «Слова Божия истинна и вернаго себе прошу свыше, и всем желаю, и во всех словах ищу, и вем слово сие и учение, кое от Бога».<sup>29</sup>

Крайняя позиция архимандрита Фотия в деле отечественного перевода Священного Писания на русский язык, а также его резкая оценка катехизисов митрополита Московского Филарета, утвержденных Св. Синодом,<sup>30</sup> вызвала к жизни сложную, трагическую по глубине и силе переписку братьев-князей Ширинских-Шихматовых.

Сергей Александрович Шихматов, младший из братьев, целиком следовал духовным взглядам архимандрита Фотия, которого от всей души считал «сосудом Божией благодати», «свыше избранным благодатию Божиею защитником Церкви Божией от сильного нападения врагов ея».<sup>31</sup> Находясь в должности воспитателя в Морском корпусе Санкт-Петербурга, он воочию убедился, что Фотий вынес на своих плечах «самые опасные моменты борьбы с могущественными представителями мистицизма».<sup>32</sup> Его резкие, настойчивые, «апокалиптические» послания царю привели к быстрому и неожиданному закрытию масонских лож в столице, а также положили конец и самому «министерству духовных дел», имевшему формальное главенство над Св. Синодом.<sup>33</sup> На деле всегда оказывалось так, что все «странные», необъяснимые поступки Фотия приводили к видимому благотворному результату.

Братья Сергея Александровича, Павел и Алексей, со времени своего выхода в отставку (они также служили в Морском корпусе), безвыездно жили в своем поместье Архангельском и «получали лишь отрывочные известия о религиозно-общественном движении, происходившем в столице».<sup>34</sup> На изданные в их время Св. Синодом церковно-учебные книги они «привыкли смотреть как на хранилище, которое содержит догматическое учение в первобытной евангельской чистоте, с которой оно вышло из уст самого Спасителя и Его апостолов».<sup>35</sup>

Тем более покой их сердец был нарушен, когда младший брат, к которому они относились с родительской заботой и любовью, по

<sup>28</sup> Там же. С. 747.

<sup>29</sup> Там же. С. 745.

<sup>30</sup> См.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 164.

<sup>31</sup> Жмакин В., *свящ.* Материалы для истории Русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия. СПб., 1894. С. 183.

<sup>32</sup> Жмакин В., *свящ.* Вступительная статья к «Автобиографии» архимандрита Фотия // Русская старина. 1894. Март. С. 137.

<sup>33</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 133.

<sup>34</sup> Жмакин В., *свящ.* Вступительная статья к «Автобиографии» архимандрита Фотия // Русская старина. 1894, март. С. 137.

<sup>35</sup> Жмакин В., *свящ.* Материалы для истории Русской богословской мысли... С. 9.

прибытии своем в Архангельское летом 1828 г. заметил в дружеской беседе, что «догматические статьи церковно-учебных книг, изданных в то время, принимает с разбором»,<sup>36</sup> а также недоверчиво относится к «русской» Библии.

Выслушав князя Сергия, Павел и Алексей в один голос решили, что он «поставлен на широкий путь противления церкви». <sup>37</sup> Появившуюся в нем «неправость мнений»<sup>38</sup> они единодушно приписывали влиянию архимандрита Фотия, о знакомстве с которым Сергей Александрович с любовью рассказывал в письмах в надежде на братское понимание. Однако стремительный духовный путь Фотия скорее смущал их, чем вызывал сочувствие. Сама деятельность Павла и Алексея, состоящая в преподавании крестьянам Закона Божиего, приучила их к «книжному» восприятию православия; характерно, что и сам катехизис называли они «инструкцией» ко спасению.<sup>39</sup>

Тревога старших Шихматовых еще более усилилась, когда Сергей Александрович объявил им о своем желании стать монахом и поступить в братию Юрьевской обители.

Переговоры и увещевания длились несколько дней; наконец, братьями был составлен «примирительный акт», который свидетельствовал о видимом согласии обеих сторон во всех важных нравственно-религиозных вопросах. Не желая быть «поводом к семейным раздорам»,<sup>40</sup> Сергей Александрович решил не противоречить братьям. Они, также проявив великодушие, благословили кн. Сергия действовать по расположению сердца.

Однако по отъезде его в Юрьевскую обитель братья стали «вдумываться в смысл происходивших между ними богословских рассуждений». <sup>41</sup> Им вдруг явилась мысль, что князь Сергей «склонялся на первое, чтобы получить последнее», т. е. согласился на примирение, чтобы «иметь невозбранное вступление в Юрьев монастырь». <sup>42</sup> Это подозрение подвигнуло их начать с кн. Сергием переписку, цель которой состояла в том, чтобы «изъять» его из Юрьева и переменить его взгляды на церковно-учительную литературу, издаваемую Св. Синодом.

Переписка продолжалась несколько лет и велась с утомительной регулярностью.

Желая отвратить кн. Сергия от «неправых мнений», братья решили отвратить его от самого архимандрита Фотия. Так, в одном из первых «наступательных» писем они вдруг вспомнили о некоем таинственном послании с семью английскими печатями, которое кн. Сергей получил ранее в Юрьевом монастыре и о чем по искрен-

---

<sup>36</sup> Там же. С. 8.

<sup>37</sup> Там же. С. 197.

<sup>38</sup> Там же. С. 9.

<sup>39</sup> Там же. С. 195.

<sup>40</sup> Там же. С. 8.

<sup>41</sup> Там же. С. 182.

<sup>42</sup> Там же. С. 231.



ности своей рассказал братьям. В нем было «изложено откровение свыше, которым Сергей Александрович призывался к монашескому пострижению и подвигам именно в Юрьеве».<sup>43</sup> Конечно, автором письма был сам архимандрит Фотий. Зная душевный настрой кн. Сергия, он чувствовал, что младшему Шихматову будет благотворно подвизаться во вверенной ему обители. Сама таинственность письма должна была подчеркивать не человеческую, но Божию волю. Однако в этом поступке Фотия проявилась и одна из важных черт его духовного видения: с каждым говорил он на том языке, который «собеседнику» его близок и понятен. Так, с простодушной наивностью Фотий прямо угадал, чем можно подействовать на душу влиятельного и учнейшего князя.

Однако братья Сергея Александровича, вначале не придавшие этому «откровению» никакой важности и даже совершенно о нем забывшие, теперь пустились в сложное и запутанное расследование, желая беспощадно разоблачить «неизвестного» почитателя эпистолярного жанра. Им показалось, что посланием своим Фотий дерзко подражал видению самого Иоанна Богослова, а именно книге «Апокалипсис», семью печатями запечатанной. Об этом они писали кн. Сергию 25 августа 1828 г.: «Так, приступим, благословясь и призвав в помощь немощныя укрепляющего Всесвятаго Духа Божия, приступим к рассмотрению с семью печатями, с семью английскими стражами доставленного тебе письма {...}. Спрашиваем, по откровению, по повелению ли свыше писатель письма употребил сие подражание видению возлюбленного ученика Христова, Духом Святым нам сообщенному, или сам о себе? Ежели сам о себе, то не дерзновенно ли паче меры такое самовольное таинственной внешности занятие, такое копирование оной для облечения сего дела, хотя бы оно действительно было от Бога {...}. Полагать же внушением Божиим сие таинственное облечение письма воспрещает то, что печати сии с иноземной надписью; то есть, не греческой, единовременного нам народа, а английской, народа, почитаемого нами еретическим {...}. Таким образом, сия заятая таинственность, не придавая ничего к важности дела, ежели оно и от Бога, но давая оному еще вид дела от человеков, весьма уже умножает вину изобретателя, когда оно действительно есть не иное что, как человеческий вымысел {...}. Но далее, откуда взялась у о. Фотия {...} печать с английской надписью? {...} Явствует, что печать сия занята от кого-либо из светских, и притом таких, у которых, по многим стекшимся обстоятельствам, можно предположить имение сей печати {...}. Скажем больше, надобно даже предполагать, что лице сие само предложило отцу печать свою к услугам. Ибо невероятно, чтобы он сам собою вздумал приложить к письму своему протестантскую иностранную печать — и к какому еще письму! {...} Необходимо предполагать в деле сем и предложившее и объяснившее сию печать с надписью, хорошо знакомое отцу лицу, а притом знакомое

<sup>43</sup> Там же. С. 181.

и тебе, и ведущее, что ты знаешь английский язык»,<sup>44</sup> — рассуждали братья.

Гневное письмо старших Шихматовых заканчивалось нелестной характеристикой архимандрита Фотия как фанатика, иезуита и сочинителя. Эта оценка перейдет потом в труды тех исследователей жизни о. Фотия, которые захотят найти и оттенить в ней непривлекательные черты.

Забегая вперед, скажем, что по простосердечию своему кн. Сергей послал братьям еще одно доказательство, говорящее о неординарной личности Фотия, которое они, в свою очередь, посчитали «новой водой на их мельнице». Речь шла о рукописном сочинении князя Сергея, содержащем в себе рассказ о «явлении силы Божией в немощи человеческой над силами преисподней, явлении дивном и награждающем истинную богоугодную веру избранного орудия благодати Божией».<sup>45</sup>

Это явление состояло в изгнании беса из одной одержимой. После совершения над ней архимандритом Фотием отчитки страдающая сообщила, что «бес оставил ее». Доверчивый Фотий поместил исцеленную близ монастыря и стал относиться к ней как к святой и богоугодной женщине. Этим повествованием, видимо, и ограничивалась рукопись Сергея Александровича. Однако спешка, с какою он просил братьев выслать тетрадь его обратно, вызвала у них значительные подозрения по поводу происшедшего в Юрьевском монастыре исцеления. К тому же кн. Сергей обзывал Павла и Алексея возвратить и все, сделанные с его рукописи копии. «Недодумеваем о такой внезапной причине, о таком странном прошении, чтобы то дело, то чудо, описание которого ты нарочно прислал к нам, чтобы сделать явленным особенное благословение Божие над местом, где оно совершилось, то чудо повелеваешь теперь скрыть прямо вопреки заповеди Христовой — светильник со свещником ставить под одр?» — писали старшие Шихматовы в Юрьевскую обитель в апреле 1830 г. — Описываемая в тетради твоей тобою беснующая во всем так соответствует кликушам, о которых прежде частая была молва, а теперь изредка случается слышать кое-где по монастырям»,<sup>46</sup> — заключали они.

Однако перемена, случившаяся в намерениях кн. Сергея оставить свою рукопись братьям на длительный срок, объяснялась причиной весьма реальной и объективной. Дело в том, что страдающая оказалась мнимо больной, и Фотий стал жертвою обмана. По совету искательницы приключений, подкрепленному рассказом об «особом откровении», Фотий стал приглашать девиц соседних деревень на слушание «вечернего правила».<sup>47</sup> Это дошло до высшего начальства, и о. Фотию был сделан выговор. Желая уберечь обитель от людской

<sup>44</sup> Там же. С. 193—195.

<sup>45</sup> Там же. С. 220.

<sup>46</sup> Там же. С. 223—224.

<sup>47</sup> Там же. С. 240.

молвы и пересудов, кн. Сергей и решил просить братьев прислать обратно своей рукописи, а также возможных с нее списков.

Кроме тех случаев, которые нечаянно предлагал братьям сам Сергей Александрович, у архангельских Шихматовых не было более доказательств «неблагонадежности» Фотия. Однако, стремясь во что бы то ни стало достигнуть своей цели, они поневоле были обращены к поиску мнений так называемых «знающих» людей. Их отзывы о Фотии они и сообщали кн. Сергию: «Секретарь Смоленской губернии г. Далманов, пользующийся в Смоленске добрым именем и уважением людей благомыслящих (...) узнав, что ты полагаешь вступить в Юрьев монастырь, сказал брату Василию Александровичу, что он, имея основательные причины, советует ему стараться, как можно, удерживать тебя от сего твоего предприятя, и ежели есть твое неперменное желание постричься, то склонять тебя к избранию другого монастыря, а не Юрьева, под управлением о. Фотия состоящего (...). На другой же день по приезде брата приезжал к нам знакомый наш архимандрит соседнего монастыря, бывший не очень давно в Петербурге и знакомый со всеми пребывающими там важными духовными лицами и синодалами. Он брату говорил много такого на счет Юрьева монастыря и настоятеля онаго, которое вышеписанным причинам придает много весу».<sup>48</sup>

Как видим, здесь не высказывались прямые факты, порочащие имя Фотия, а пускались в ход лишь значительные намеки, верить которым кн. Сергию было бы странно.

В других письмах к Сергею Александровичу братья держались известных и расхожих тогда о Фотии слухах как о «раскольнике», «старообрядце» и «консерваторе».

«Ревность к православию, — писали они младшему брату, — есть самый тот покров, которым прикрывают свои бредни старообрядцы и даже те раскольники, которые, стараясь соорудить церковь свою на образец старинной, до того изуродовали ее, что не имеют и тени христианства. Вот как опасно полагаться к старинным толкам и партиям».<sup>49</sup> «Чрезмерное твое прилепление к обрядам и обычаям дает знать, что ты завлечен за черту»,<sup>50</sup> — утверждали старшие Шихматовы в другом письме ко кн. Сергию.

Действительно, высокая требовательность о. Фотия к жизни монастырских, пример его собственного сурового аскетизма, способствовали созданию о нем славы «изувера» и «старообрядца». Он «по-старому» исполнял церковный устав, относясь к нему лично, сердечно. «Он толковал о монастырских правилах и чине богослужения с тем возвышенным лирическим воодушевлением, какое лично признанному пророку»,<sup>51</sup> — отмечал исследователь.

Воспоминания келейника архимандрита Фотия также помогают разобраться в тех обвинениях, которые возводили неприятели на

<sup>48</sup> Там же. С. 199.

<sup>49</sup> Там же. С. 197.

<sup>50</sup> Там же. С. 215.

<sup>51</sup> Барсов Н. Письма... // Христианское чтение. 1887. № 11—12. Т. 2. С. 724.

имя Юрьевского настоятеля: «Он ел одну овсянку, чаю не употреблял; а пил укропник (...). Насчет молитвы был тоже строгий. Он ходил ночью по церквам и молился. Читал часы в клети, которая и теперь цела в Преображенском соборе. После часов ложился в гроб и не спал до утра. Для особенного изнурения себя налагал эпитимью онемения. За полторы-две недели до Великого поста, после прочтения покаяния, Фотий переставал говорить и оставался немым до Великой недели. В последние годы жизни он даже, без разрешения высшей власти духовной, установил ежедневную соборную службу и акафисты. Кто-то донес в Питер о произволе, и был из Синода запрос. Умно ответил тогда Фотий: „Я, — писал он о соборе, — посвятил себя каждый день служению, а братию не стесняю”. Если братия не согласна, пусть не служит, я один справляюсь”. Относительно акафистов говорил: „Я читаю акафисты сам, но как всю ночь и день нет возможности читать, то прошу братию, и она мне помогает”». <sup>52</sup>

Нужно заметить, однако, что «самочиние» Фотия приводило к значительному оживлению и возрождению монастырской жизни. А это было необходимо после «векового периода гонений»<sup>53</sup> в Петровскую эпоху и Екатерининское царствование, «когда в монастырях доживали лишь престарелые и больные», а иногда все «разбродились розно», и монастырь закрывался сам собою.<sup>54</sup> На фоне этого запустения и разрухи значительно было введение в Юрьевской обители общежительного устава в 1830 г. «Кроме единообразия в пище, одежде и принадлежности келейных для братии соблюдались и некоторые особенные священные учреждения: употребление древнего столпового пения при всяком богослужении, чин панагии, каждодневно соблюдаемый в братской трапезе, общее для всей братии правило с поклонами, совершаемое в церковной паперти, раздавание в монастыре серебряных и медных крестиков в праздник Воздвижения».<sup>55</sup>

А. Н. Муравьев так писал о настоятельской деятельности Фотия: «Величайшею из заслуг его было восстановление древнего чина иноческой жизни в своей обители и возбуждение через то духа молитвы, ибо сердце его стремилось к пустынному житию скитских отцов».<sup>56</sup>

Возобновление полемики по поводу Юрьевской обители кн. Сергей принял с величайшим смирением, этот «натиск» стал для него настоящим испытанием на пути к монашеству.

Напряженный ритм его новой жизни не располагал к ведению оживленной переписки, эпистолярный «бунт» братьев неблагоприятно отражался на его духовном самочувствии. «Занимаясь послу-

---

<sup>52</sup> Слезкинский А. Архимандрит Фотий и графиня А. Орлова-Чесменская // Русская старина. 1899. Т. 100. С. 320.

<sup>53</sup> Концевич И. Стяжание Духа Святого на путях Древней Руси. М., 1993. С. 200.

<sup>54</sup> Там же. С. 201.

<sup>55</sup> Жмакин В., свящ. Материалы для истории... С. 237.

<sup>56</sup> Муравьев А. Путешествие по святым местам русским. М., 1990. С. 215.

шанием, письменным и книжным, не имею я времени и возможности также распространяться в моих писаниях в ответ на ваши, которые, признаюсь, и прочитывать должен иногда выискивать свободного времени, лишая себя не только душеполезного богомыслия, но и самого полезного церковного чтения. Скорблю сердечно, что любовь ваша ко мне толико для меня утруджается. И за труд ея, в пользу мою подъемлемый, хотя и тяжкий для меня, приношу искреннейшее благодарение»,<sup>57</sup> — писал Сергей Александрович старшим братьям.

Как видим, даже «не особенно приятные истины» кн. Сергей облекал в такую форму, «которая была бы менее всего обидною для них».<sup>58</sup>

Стремясь скорее и благотворнее помирить Павла и Алексея с Юрьевским монастырем и самим Фотием, он прибегал к различным способам и уговорам, отвечающим той или иной стороне характера братьев, тому или иному их интересу. Так, 11 марта 1829 г. обращался он к старшим Шихматовым, подчеркивая их знание и почитание церковных канонов: «Как монах, хотя еще и новоначальный, вам, ведущим и почитающим уставы монашеского жития, должно напомнить, не обинуясь, что первая главнейшая заповедь в настоящем звании состоит в том, чтобы любить настоятеля от всего сердца, благоговеть к его повелениям, исполнять их охотно и всякое могущее каким-либо образом возбудиться к нему недоверие или неуважение почитать для спасения своего крайне опасным, а, напротив, отнюдь не смеять судить судию своего, но повиноваться ему аки Господу, но не аки человеку».<sup>59</sup>

Другой попыткой Сергея Александровича расположить сердце братьев к Юрьевскому монастырю были помещаемые им в каждом письме рассказы о неспешной жизни обители, о собственных небурных буднях. Неторопливый слог его посланий можно отнести к лучшим образцам духовно-поэтического письма, какое мы встретим, например, у Святогорца.

«Вечером семнадцатого марта, хотя и поздно, прибыл я в Юрьев монастырь под защиту св. великомученика Георгия и под гостеприимный кров старого моего, ежели смею сказать, друга или паче наставника отца Фотия (...). Почтеннейший мой странноприимец, спаси его Господи, не только меня упокоевает, но как отец малое чадо свое лелеет. Келья мои не монашеская, а княжеская, ибо состоят из трех чистых и теплых покоев на углу ограды, под башнею, одною стороною обращенные на Волохов, а другую на озеро; в них жил некогда на покое многия лета один святитель Божий, уже скончавшийся. Во всем имея совершенное довольство, имею паче всего ни с чем несравненное удовольствие душевное вечер, утро и полудне ежедневно приметаться в дому Бога моего (Псал. LXXXIII, ст. 11), присутствуя во храмах благолепных, или паче великолепных, при богослужении, совершаемом воистину бла-

<sup>57</sup> *Имакин В.* Материалы для истории... С. 214.

<sup>58</sup> Там же. С. 12.

<sup>59</sup> Там же. С. 207.

голепно. Беседы отца архимандрита и любовное согласие братии, пример, достойный подражания, назидал душу грешника, по благодати Божией, не вовсе еще ожесточенного. Уединение (ибо монастырь в трех слишком верстах отстоит от города) и почти беспрепятственная молитва, особенно на страстной неделе (в которую Господь Всемиловитый и пса нечистаго подтрапезнаго не лишил крупицы хлеба животнаго), признаться, крайне для меня сладостны, и чувствую, что для души небесполезны (...). Обитель сия есть одна из самых древних в России, ибо более осьми сот лет как построена, состоящая в числе первоклассных монастырей (в которых настоятели архимандриты, архиерейски священнодействующие), совсем уж приходила в упадок, как Господу угодно было и великомученику избрать отца Фотия настоятелем. При помощи Божией, при щедром вспоможении духовной своей дочери Анны Алексеевны, графини Орловой-Чесменской, и при собственном своем неусыпном труде и многолетнем он не только обитель возобновил, но и возвеличил ее славою чудной. Ибо великолепие храма соборнаго так поразительно и велико, что, я думаю, едва ли где в России есть что подобное»,<sup>60</sup> — писал кн. Сергей братьям 28 марта 1828 г.

А вот его послание от 27 мая 1829 г.: «Исполняя разного рода послушания, видя в настоятеле своем отца по духу попечительнейшаго, ревнующаго по Бозе Вседержителе ревностию святою спасти себя и детей, яже даде ему Бог, видя незлобие и добродушие братии, благодарю промысл Всещедрого и меня грешнаго, к ним присоединившаго, именем Всеблагаго да утвердится до конца на мне, грешном, милость Его, изведшая меня от сует для удобнейшаго многих моих грехов очищения (...). В монастыре у меня пред кельями сад новосаженный, котораго часть принадлежит моему жительствоу, а в скиту я живу на берегу моря и слышу шум волн, разбивающихся о берег; ибо нельзя не назвать морем разлитие озера и реки на несколько верст. О, если бы даровал Господь мирное убежище, в благодати своей, сердцу моему, волнами страстей избитому и еще обуреваемому. Жду спасения Господня».<sup>61</sup>

Однако Павел и Алексей странным образом восприняли эти письма. В духовной радости кн. Сергия они увидели лишь пристрастие к «многомятежной былинке», «местному пребыванию»: «Для сей ли ничтожной причины (т. е. Юрьева монастыря. — М. Д.), которая по большей мере доставляет лишь спокойное жилище тебе, достойно и праведно пренебречь всеми заслугами нашей к тебе любви?»<sup>62</sup> — писали они брату Сергию 22 февраля 1830 г.

«Ты уверяешь, — обращались они к кн. Сергию, — что ты в теперешнем месте нашел покой (...). Здесь, в Архангельском, ожидал тебя истинный покой, покой совести, мир с собою и с нами. Вот твоя лечебница. На помощь Божию надеясь, дерзаем тебя уверить, что ты действительно найдешь ее здесь, когда войдешь в сие обще-

<sup>60</sup> Там же. С. 187—188.

<sup>61</sup> Там же. С. 212.

<sup>62</sup> Там же. С. 204.

житие с нами. Архангельское во всех отношениях соответствует сему месту твоего на земле покоя, который, зная твое духовное расположение, предписал бы тебе мудрейший врач». <sup>63</sup>

Чувствуя с горечью, что его деликатные уговоры в Архангельском не слышат, что даже самый постриг, принятый им в феврале 1829 г., не образумил братьев, кн. Сергей (монах Аникита) решился «прямо предостеречь Павла и Алексея от великого несчастья и опасности глаголать на архимандрита Фотия» несправедливое беззаконие: «Ежели позволено мне угадывать ваше к обители сей святой неблаговоление, то не остается сделать иного заключения, как того, что настоятель не имеет вашей полной доверенности и что вы опасаетесь, дабы, последуя ему, не впал я в неправославие... Опытами доказанная его ревность к Церкви Божией чрез него благодатию Божией защищенная от сильных врагов ея, по каковой ревности имя его останется в летописи церковной приснопамятным, освобождает меня от надобности защищать его пред вами, ревностными же чадами Церкви, которая его своим наилюбезнейшим сыном почитает», <sup>64</sup> — утверждал он.

«Еще раз прошу поверить мне, что Юрьев монастырь не есть гнездо еретичества, а напротив, хранилище православия церковного», <sup>65</sup> — обращался кн. Сергей к старшим Шихматовым в другом письме.

«Не должно ли оставить место благодати Господней действовать силою свыше в немощи моей, — взывал он, наконец, к братьям, потеряв всякую надежду убедить их доказательствами разума человеческого, — той благодати, которая извела меня из мирского жития и чрез Церковь возложила на меня малый ангельский образ, и Церкви, в лице служителей, а своих избранных, вручила меня для наставления на подвиг совершеннейшего жителства, на тесный и прискорбный путь ко спасению. Сим вождям должен я следовать неуклонно и им, покоряя волю свою, от них получать спасительное вразумление». <sup>66</sup>

Однако письма из Архангельского шли одно за другим. С каким-то странным упорством писали старшие Шихматовы об одном и том же... Переписка, движущую силою которой изначально подразумевалась христианская любовь, впоследствии превратилась в какую-то «эпистолярную» инквизицию, желающую выяснить «православность» Аникиты и самого Фотия.

Братья выслали кн. Сергию «образец изложения веры» — документ, куда ими были собраны фразы из современных им катехизисов. Сергей Александрович должен был его подписать... Напрасно объяснял он рассерженным Павлу и Алексею, что «нет никакой надобности обращать к православию того, которому православие есть сокровище сердца». <sup>67</sup>

<sup>63</sup> Там же. С. 215.

<sup>64</sup> Там же. С. 207.

<sup>65</sup> Там же. С. 213.

<sup>66</sup> Там же. С. 210.

<sup>67</sup> Там же. С. 24.

«Предписываемый вами образец изложения моего верования для меня весьма посрамительный и для вас утешителен быть не может», — утверждал о. Аникита. — Что я написал вам, то написал от сердца откровенного, а не увертливого, и не сомневался, что оно будет читано с христианскою сердечностию и простотою, не допускающей чужих слов толковать с предположением коварства в пишущем. Что помянутый образец не может вас успокоить и утешить, довольно привести одну из ваших выписок: „Тайна, без веры того, кто тайну приемлет, ничего не пользует ему (...). Если, по собственному смыслу разуметь сие слово, то должно оправдать папистов, отлагающих миропознание до совершенного возраста, а младенцев от причастия отгоняющих...”». <sup>68</sup>

Но Павел и Алексей словно не читали писем брата. Тон их посланий становился раз от разу все резче и категоричнее. «Ты отрицаешься по приглашению нашему исповедать без изъятия догматических, церковно-классических книг учение слово в слово. Что слышим, любезный друг? И нам ли, теперь ли, после такого ли отзыва, время прекратить с тобою о сих важнейших вопросах переписку? Нет, любезный друг, разве усугубить теперь время прежнюю нашу ревность», <sup>69</sup> — с горячностью писали они.

Отзывчивый и чуткий читатель услышит в последующих ответных посланиях о. Аникиты скорбный плач и вздыхания: «Усерднейше и убедительнейше прошу вас пощадить мою немощь, которая от сильных потрясений вашего обличения может довести меня до совершеннейшаго изнеможения. Одно только укрепление мое состоит в том, что дерзаю и учащаю прибегать к Всесильной помощи Вышнего, и, благодарение Его благодати, не вотще. Пощадите, любезнейшие, и сами себя; и что сокрушаете себя по мне, аки уже умершему сетуя», <sup>70</sup> — писал он братьям.

А вот другое послание о. Аникиты к старшим Шихматовым, призывающее их к миру и покою сердечному: «Получил я многосложный ваш свиток и как прежние, так и сей, прочел с сокрушением духа. Благодарю Господа, смиряющего меня, и молю Его от всего сердца, да призрит на смирение мое (...). Уповаю паче упования, что Господь милосердный, искусив меня на водах пререканий, услышит меня, наконец, в тайне бурного вашего со мною препирательства и паки преклонит ко мне сердце ваше уверением и убеждением вас, что я хотя и недостойный раб Его, но раб Его, и разве Его, иного Господа не знаю (...). Повергаюсь к вашим ногам и со слезами умоляю вас простить мою дерзость и всякую вину мою в продолжительной моей с вами соязательной переписке, которую отныне я продолжать уже не в силах». <sup>71</sup>

Поразительно, сколько любви и терпения кроется в этих строках. Ни капли назидания, ни капли обиды. За чрезвычайно короткое

<sup>68</sup> Там же. С. 24—25.

<sup>69</sup> Там же. С. 206.

<sup>70</sup> Там же. С. 206.

<sup>71</sup> Там же. С. 39.



время кн. Сергей, отложив все мирское, превратился в инок не только одеждою своею, но и внутренним настроением души. Ученейший человек стал монахом-плакальщиком и покаянником...

Однако переписке братьев Шихматовых не суждено было кончиться перемирием. Не получив в светлую седмицу от о. Аникиты очередного «оправдательного» письма, Павел и Алексей решили, что он пошел с ними на разрыв, подписал «распутную» книгу.<sup>72</sup> Тогда в первый раз они упомянули о возможности обратиться за поддержкой к высшим духовным властям, чтобы уличить о. Аникиту в неправославии: «Подумай, какая уж подлинно посрамительность тебе готовится, если вышеписанный наш тебе вопрос имеет быть от властей духовных!»<sup>73</sup> — восклицал Алексей Шихматов в письме от 18 апреля 1830 г.

«Извещаю вас, — отвечал обескровленный уже перепиской кн. Сергей, — что ни в какие состязания с вами о православии входить не намерен, но благодарю любовь вашу за ваши обличения. О намерениях ваших искать на меня управу у высших духовных властей как на противника Церкви, скажу, что почитаю оное плодом великой вашей ревности к Церкви, и уповаю, что власть духовная доставит ей совершенство своим вразумлением».<sup>74</sup>

Павел и Алексей не исполнили своих угроз, но потребовали от младшего брата, чтобы он поставил точку в их религиозной расправе, отослав в Архангельское, в случае стояния на прежних позициях, «образчик изложения веры», который уже в семи копиях хранился у о. Аникиты. Это желание Павла и Алексея он и исполнил без промедления. На последних страницах документа о. Аникита поместил строки псалмов царя Давида и покаянной молитвы Ефрема Сирина, тем самым смиренно предавая себя и братьев на волю и суд Божий: «Суди ми, Господи, яко аз незлобою своею ходих, и на Господа уповаю не изнемогу. Исцели мя Боже, и увеждь стези моя, истязи мя, и разумей стези моя. И веждь, аще путь беззакония во мне, и настави мя на путь вечен. Ей, Господи, Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков. Аминь».<sup>75</sup>

Так кончилась эта переписка, вызванная полемикой по спорным догматическим вопросам... Однако нам кажется, что внутренняя причина столь беспощадного со стороны старших Шихматовых состязания заново была неизмеримо глубже. Здесь словно исполнилось евангельское речение о том, что Слово Божие есть «живо и действенно», проходит «до разделения души и тела» (Евр. 4, 12). И как мучителен этот процесс, как долго и трудно борется «тело» за удержание в себе «души», т. е. как земное противится небесному восхождению, показало то страстное сопротивление, которое проявили Павел и Алексей Шихматовы по поводу вступления их младшего брата в Юрьевскую обитель.

<sup>72</sup> Там же. С. 193.

<sup>73</sup> Там же. С. 53.

<sup>74</sup> Там же. С. 56.

<sup>75</sup> Там же.

М. Ю. КАРУШЕВА

## «ЕРМАК» А. С. ХОМЯКОВА КАК МИСТЕРИАЛЬНАЯ ДРАМА

### Опыт лексико-семантического комментария

Трагедия А. С. Хомякова «Ермак» начиная с первого публично-го чтения, состоявшегося 13 октября 1826 г., получила прочную репутацию пьесы шиллеровского типа. Современники единодушны в критических отзывах о ней. А. С. Пушкин, М. П. Погодин, Кс. А. Полевой, С. П. Шевырев, В. Г. Белинский усматривают явное сходство «Ермака» с драмой Ф. Шиллера «Разбойники», сравнивают Ермака с Карлом Моором, а прочих героев-казаков с буршами и филистерами какого-нибудь немецкого университета.<sup>1</sup> Кс. Полевой в своей рецензии отмечает в трагедии Хомякова, кроме того, и классицистические черты: «Видим, что в уме автора остались глубокие следы классической трагедии. Он только наружно сложил с себя эластические оковы, в коих расхаживали французские трагики».<sup>2</sup> Эту же мысль развивает В. Г. Белинский в статье «Русский театр в Петербурге» (1841): «Но что такое „Ермак“ и „Дмитрий Самозванец“ г. Хомякова, как не псевдоклассические трагедии в духе и роде трагедий Корнеля, Расина, Вольтера, Кребильона и Дюсиса?».<sup>3</sup>

Эклектизм подражательной и довольно слабой в художественном отношении пьесы Хомякова не вызывает сомнений и у современных исследователей. «Шиллеризм» «Ермака» отмечают М. Загорский, Б. Ф. Егоров и другие. Е. А. Маймин пишет о разнородных началах

<sup>1</sup> Пушкин А. С. Письмо к Н. М. Языкову от 18 ноября 1831 г. // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 10; Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1889. Кн. 2. С. 30—31; Полевой Кс. А. Ермак, трагедия в пяти действиях в стихах, сочинение Алексея Хомякова // Московский телеграф. 1832. Ч. 44. № 6; Шевырев С. П. Московский театр // Московский наблюдатель. 1835. Кн. 1, апрель; Белинский В. Г. Статьи о народной поэзии // Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5; М., 1955. Т. 8.

<sup>2</sup> Полевой Кс. А. Ермак, трагедия в пяти действиях в стихах, сочинение Алексея Хомякова. С. 240.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. Русский театр в Петербурге // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 497.

трагедии: «Это была несколько сентиментальная, полуромантическая-полуклассицистическая драма в стихах».<sup>4</sup>

Однако при этом надо заметить, что сочетание таких элементов художественной структуры, как шиллеровская патетика, романтический лиризм, элегические мотивы, классицистическая декламация, не оставляет впечатления разрозненности, лоскутности. В пьесе есть свое единство. Прежде всего это единство тона, общей тональности пьесы. Эту особенность подметил еще брат автора трагедии Ф. А. Хомяков, который с огорчением пенял А. С. Хомякову: «Какое-то музыкальное чувство увлекло тебя подвести под один тон все речи...».<sup>5</sup> Наблюдения о музыкальной однотонности пьесы находим и у современных исследователей. Так, Е. А. Маймин указывает, что «лирическое и музыкальное начало связывает пьесу композиционно».<sup>6</sup>

Вместе с тем лирико-музыкальная стихия, на наш взгляд, — не единственная черта, определяющая целостность художественного мира трагедии. В пьесе «Ермак» есть иное глубинное идейно-нравственное единство, которое проступает сквозь контуры этой не то штурмерской драмы, не то классицистической трагедии. Элегические и патетические монологи Ермака и других героев, мелодраматические эффекты, романтические страсти — лишь одна сторона сложной жанровой природы пьесы. Ключом к пониманию ее должен послужить семантико-фразеологический состав произведения.

Одним из главных критериев ценностной ориентации автора является частота словоупотребления. В трагедии Хомякова есть целые тематические комплексы, настойчиво повторяющиеся лексические ряды, в совокупности своей раскрывающие единство духовно-нравственных установок автора, которые облечены в пьесе в форму романтических переживаний и элегических излияний героев. Наиболее часто встречаются в трагедии «Ермак» слова универсального общечеловеческого характера, полярно объемлющие круг земного бытия: «смерть» упоминается в речах персонажей восемьдесят раз, «жизнь» — более сорока раз. Полюсы жизни и смерти обозначаются в пьесе не абстрактно, они имеют вполне определенное религиозно-нравственное наполнение, которое связано с частым употреблением таких кардинальных понятий православной этики и христианской антропологии и сотериологии, как *небо*, *небеса* (в значении божественного промысла). Эти слова упоминаются пятьдесят два раза, «Бог», «творец», «небесный царь», «вышний царь», «Господь» и прямые обращения к нему — двадцать два раза, «душа» — двадцать шесть и «сердце» — тридцать шесть раз. Часто упоминаются в пьесе слова «земля» (в значении места временного пребывания человека), «ад» и «рай», «стыд», «совесть», «раская-

<sup>4</sup> Маймин Е. А. «Борис Годунов» А. С. Пушкина и исторические драмы Хомякова // Пушкинский сборник. Псков, 1972. С. 4.

<sup>5</sup> Хомяков Ф. А. Письмо к А. С. Хомякову от 3 декабря 1826 г. // Русский архив. 1884. № 5. С. 225.

<sup>6</sup> Маймин Е. А. «Борис Годунов» А. С. Пушкина... С. 7.

ние», «мир душевный». При этом особую роль в трагедии играет понятие *покой*. В. А. Котельников в статье «„Покой” в религиозно-философских и художественных контекстах» указывает на «тридцать употреблений» слова «покой» в «Ермаке» Хомякова и справедливо замечает, что место и роль их в драме «позволяет говорить о покое как о главном религиозно-этическом ориентире героев». <sup>7</sup> И действительно, покой предстает в трагедии как главный лейтмотив душевных терзаний Ермака — мученика нечистой совести. На протяжении всего действия пьесы он томится, жаждет и молит покоя:

Когда-нибудь в груди моей усталой  
Восстанет ли счастливая заря  
И тишины, и мира и покоя?<sup>8</sup>

Ермак мечтает вернуть «давно утраченный покой». <sup>9</sup> Путь Ермака к покою определяет весь ход действия пьесы. При этом покой предстает в трагедии как понятие полисемантическое. Многозначность, раскрывающаяся в синонимических рядах слов-эквивалентов, слов, оттеняющих глубинные смыслы этого понятия, всецело обуславливается системой религиозно-нравственных представлений. В пьесе можно отметить два разнонаправленных понятийных ряда, в центре которых понятие покоя: покой—сон—смерть, грозящая адом, и покой—прощение—забвение грехов—мир—радость—смерть—упокоение в Боге. Как видим, ряды смыкаются в смерти. И путь Ермака — путь к смерти, подготовка к ней. Смерть увенчивает, освобождает и примиряет. Ермак на пути к смерти-спасению, к смерти — вечному покою напоминает, скорее, героя не сентиментально-романтической драмы, а персонаж литургического действия, мистерии, в которой изображается спасение великого грешника. Мистерия, универсальный жанр средневекового театра, изображала как «страсти» Христа и Богородицы, жизнь святых и мучеников, так и жизнь злодеев и тяжко согрешивших грешников, пришедших к раскаянию неисповедимыми путями господними. Так и в пьесе Хомякова Бог чудесно, таинственно спасает Ермака, через вещей сон возвещая ему прощение и смерть. Тема сна в трагедии играет весьма важную роль. Сон является одним из ближайших смысловых эквивалентов покоя, темы сна и покоя многозначно переплетаются и в самых существенных чертах определяют психологический рисунок образа Ермака. В первом монологе речь идет о сне особого рода — сне совести. Ермак, истерзанный нестерпимыми муками совести, призывает забвение: «Забвение! вотще зову тебя!», желая «совестью уснуть хотя на миг». <sup>10</sup> Герой думает хотя бы усыпить недремлющую совесть, если нельзя успокоить ее. Сон совести противоположен покою ее. Так раскрывается первое значение покоя, основополагающее для христианской антропологии: покой — ощущение душевного мира,

<sup>7</sup> Котельников В. А. «Покой» в религиозно-философских и художественных контекстах // Русская литература. 1994. № 1. С. 13.

<sup>8</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 156.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

подаваемое чистой совестью. Святитель Тихон Задонский в сочинении «Сокровище духовное, от мира собираемое» излагает христианское понимание природы душевного мира: «...душа упокоевается, когда в чистой и непорочной совести почивает и от ней ни в чем не смущается. Се есть пресладкий душевный покой».<sup>11</sup> Как мы видим, романтический психологизм Хомякова имеет явно выраженную христианскую основу. Изображая душевные метания своего героя, Хомяков точно следует православному учению о совести как гласе Божиим внутри человеческой души. Совесть — семя праведности — знает все и непрестанно осуществляет суд над душой. В «Катехизических поучениях о христианской вере, надежде и любви» читаем: «Совесть дает направление уму и сердцу его (человека), указывая им путь истины и добра. (...) Она карает его за всякий грех внутренним мучением и смятением духа. (...) Совесть восстает против беззакония, и человек внутренне мучится, мучится до тоски, до отчаяния, до изнеможения».<sup>12</sup> Итак, плод внутреннего раздора с гласом Божиим — страдание. И Ермак находится именно в состоянии изнеможения от внутренних мук. Даже когда он спит, мучения не оставляют его. Мецдеряк описывает спящего Ермака:

Ты этот сон покоем называешь?  
Смотри сюда, послушай, как он стонет!  
Не кажется ль, как будто бы душа  
При каждом вздохе вырваться готова?  
Уста дрожат, рука в мученьях сжата,  
И на челе холодный вышел пот.

Кольцо вторит ему, говоря, что это «вид тяжелого, несносного мученья».<sup>13</sup> Однако совесть подвержена болезням и может помрачаться. Человек-грешник стремится заглушить в себе голос совести. Есть целое учение о болезнях совести и их последствиях. Так, арх. Харьковский Амвросий (Ключарев) на основе святоотеческого учения различает грубую, нечувствительную к внутренним страданиям духа совесть, совесть беспечную и нерадивую, сожженную совесть лицемеров-лжесловесников, совесть буквалистов, робкую, «страшливую» совесть и, наконец, совесть рабскую, «когда человек, подавляемый силою греховных навыков или страстей, страдает внутренне, страшится вечного осуждения, ищет выход из своего тяжелого положения и не находит его».<sup>14</sup> Этой-то болезнью порабощенности и страдает совесть Ермака в пьесе Хомякова. Именно на болезни совести автор трагедии строит основную трагическую коллизию: нравственное положение Ермака трагически безысходно, он жаждет примирения, но покаянию препятствуют не внутренние причины, а причина внешняя — проклятие отца. Внешне эта коллизия напоми-

<sup>11</sup> Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Сокровище духовное, от мира собираемое. М., 1889. С. 186.

<sup>12</sup> Дьяченко Г., прот. Катехизические поучения о христианской вере, надежде и любви: В 3 т. М.: Донской монастырь, АРП Инт. Ко, 1993. С. 719.

<sup>13</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 164.

<sup>14</sup> Амвросий, архиеп. (Ключарев). Полн. собр. проповедей. Харьков, 1902. Т. 2. С. 39.

нает ситуацию драмы Шиллера «Разбойники»: над Карлом Моором довлеет мнимое проклятие отца. Однако у Хомякова трагедия внутренней раздвоенности, драма поработанной проклятием совести включена в пьесе в стройную систему христианских этических координат и в конце концов подчиняется мистериальной логике, корнями своими уходящей к евангельскому прасовету о разбойнике благоразумном. Ермак приносит истинное покаяние, и поэтому Бог приводит его к спасению. Истинность его раскаяния проявляется в том, что для него невозможна сделка с совестью — удел мелких душ. Нигде и ни в чем он не находит отрады. Совесть бодрствует и во время сна тела:

Но я устал, глаза смыкает сон...  
Ах! не уснуть в душе моей печали!<sup>15</sup>

Но сон-мученье превращается в сон-откровение. За сном телесным открывается тайна вечного сна — смерти. Ермак познает смерть, за смертью — мучения: вечное блуждание без отдыха, цели и покоя. В смерти открывается недостижимость покоя. Но в этом же сне Ермак внезапно слышит «глас небес благих», который «усыплял» мучения совести и обещал прощение, «покой и примиренье», знаменующие скорую смерть Ермака. Примирение — покой совести и смерть — вечный покой сливаются воедино, свидетельствуя о единстве земной и вечной жизни. Понимание смерти как сна (успания) и одновременно покоя характерно для учения св. отцов православной церкви. Так, святитель Игнатий Брянчанинов размышляет в традициях святоотеческого богословия: «Что это за таинственное состояние — сон, при котором душа и тело живы и вместе не живут, чужды сознания своей жизни, как бы мертвые? Сон так же непонятен, как и смерть. Во время его покоится душа, забывая самые лютые горести и бедствия земные, в образ вечного покоя...».<sup>16</sup>

И далее в пьесе происходит сложная игра смыслов при сочетании понятий сна, покоя, жизни и смерти. После пророческого сна Ермака жизнь для него равна смерти, он уже мертв для жизни: «...среди живых как мертвый я брожу».<sup>17</sup> Смерть для Ермака теперь истинное счастье, «блаженство», он ждет ее «как рая самого».<sup>18</sup> Смерть — точка отсчета, в которой смыкаются цепочки слов одного смыслового гнезда. После извещения о прощении и смерти Ермака покой становится началом второй линии духовно-нравственных понятий, ведущих героя через забвение грехов, блаженное умирение помыслов и духовную радость в смерть — вечный покой. Ермак ждет «смерти радостную весть»:

<sup>15</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 157.

<sup>16</sup> Еп. Игнатий Брянчанинов. Соч. СПб., 1886. Т. 1. Аскетические опыты. С. 298.

<sup>17</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 170.

<sup>18</sup> Там же.

Раскройся ж ты, о гроб, предел отрадный,  
Отдай уставшей груди тишину!  
В твоей тени, сырой, безмолвной, холодной,  
Как сладко я от жизни отдохну.<sup>19</sup>

Однако грешника на пути спасения в соответствии с мистериальными законами встречаются неизбежные искушения. Искушает Ермака его заклятый враг Меццерак. Причем трижды подступает с искусительными речами (вспомним троекратное искушение Христа сатаной в пустыне). Меццерак пытается увлечь Ермака мыслью о радостях и будущем счастье жизни, прельщает красотою и приманками мира, и, наконец, славой (дьявол обещает Христу власть над всеми царствами и славу их — Лк., 4, 5—7). Сожалея о славе, Ермак тем не менее отвечает Меццераку:

...Но все мечтанье,  
И жизнь сама не есть ли тяжкий сон,  
От коего мы смертью пробудимся?<sup>20</sup>

Ответ Ермака — ответ христианина. Представление о смерти как о пробуждении в истинную жизнь встречаем, например, в известном «Слове о смерти» еп. Игнатия Брянчанинова — классическом образце православного богословия: «Смерть — великое таинство. Она — рождение человека из земной временной жизни в вечность».<sup>21</sup>

Троекратное искушение заканчивается. После некоторых колебаний Ермак остается тверд. На него обрушивается новое искушение — ложная весть об осуждении его на казнь Иваном Грозным. И тут же следует еще один великий соблазн: Шаман предлагает ему стать царем Сибири. Ермак ставится перед дилеммой: позорная казнь или Сибирское царство. Ермак колеблется, но в конце концов избирает смерть. Решение Ермака психологически ничем не мотивируется в пьесе. Герой просто действует по агиографической схеме: обращение грешника—испытания—преодоление искушений с помощью божией—спасение.

Логике религиозного действия подчинены и другие персонажи. Их жизнь также ставится в прямую соотнесенность с покоем и сном. Злобный враг Ермака Меццерак не имеет ни покоя, ни сна. Снедаемый жадной мести, он не спит, его одного в спящем стане «бежит покой».<sup>22</sup> Перед преступлением он вновь бодрствует. Бессонница Меццерака — знак полного помрачения совести, что и приводит его в конце концов к продаже души дьяволу. Меццерак призывает силы тьмы:

Придите, я на помощь вас зову,  
Властители обители подземной!  
Я ваш, я ваш! лишь мщенье дайте мне!  
Я не боюсь ваших мук, идите:  
Страшнее вашего есть ад в груди моей!<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Там же. С. 198

<sup>20</sup> Там же. С. 203.

<sup>21</sup> Еп. Игнатий Брянчанинов. Сочинения. СПб., 1905. Т. 3. С. 69.

<sup>22</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 199.

<sup>23</sup> Там же. С. 231.

Для Мещереяка покой невозможен. Он и не желает покоя, стремительно движется с душевным адом к смерти-аду. Умирая, добываемый предавшими его остяками, он возглашает: «О! ад и смерть!».<sup>24</sup>

Однако покоя лишен и отец Ермака Тимофей. Он исповедуется Ольге:

Ужель ты думаешь, ко мне нисходят  
Забвение и сладостный покой?  
О нет! Они давно мне неизвестны.  
Я проклял сына!<sup>25</sup>

Он тоже жаждет сна, простого телесного сна, чтобы хоть на время забыться от страданий. Но сон-покой невозможен, потому что его лишен сын.

*Тимофей*

...Спи, старик, твой сын в вертепах,  
Среди лесов скитается один;  
Он просит сна, он молит о покое;  
Но сон, покой бегут от глаз его.  
Тобою проклят он, как сладко спится  
Под эту песню!<sup>26</sup>

Отсутствие покоя, «бессонность» — это «ад» Тимофея, обреченного, по его словам, «весь ад носить в себе».<sup>27</sup> Кстати сказать, лишена покоя и невеста Ермака Ольга, и для нее жизнь — ад: «Скитаясь по земле, об рае помнить... ад!».<sup>28</sup> Отсутствие внутреннего мира уже есть адское мучение. И путь Тимофея к покою также лежит через примирение с сыном и самим собой. Он разом обретает душевный покой и вечное упокоение. Финал его жизни мистериален. После встречи и примирения с сыном перед Тимофеем открывается возможность истинного покоя в смерти. Он говорит о ней уже как о сладком утешении: кров могилы ласков, хозяин ее гостеприимен. Ему уже не нужен телесный сон, пред ним открывается вечность:

Нет, сон земной сих взоров не закроет,  
Доколе вечный не придет ко мне.<sup>29</sup>

Для Тимофея счастье примиренья соединилось со смертью-блаженством. Он смотрит на прошедшее как любомудрый благочестивый христианин, не помнит прошедших страданий, они для него уже «сновиденье», «сон»,<sup>30</sup> как и вся земная жизнь. Умирает Тимофей перед лицом высших сил, Бога. Его смерть — возвращение в небесную отчизну. Умирая, Тимофей возглашает:

<sup>24</sup> Там же. С. 276.

<sup>25</sup> Там же. С. 186.

<sup>26</sup> Там же. С. 187.

<sup>27</sup> Там же. С. 195.

<sup>28</sup> Там же. С. 182.

<sup>29</sup> Там же. С. 242.

<sup>30</sup> Там же. С. 251.



Я чувствую, прощанье с миром — сладость.  
Вы говорите, это смерть? Нет, Нет,  
Друзья... Не смерть... а жизнь...  
и радость!<sup>31</sup>

После кончины отца погибает и Ермак, также обретая вечный покой в Боге:

Все кончено. Я в пристани покоя  
И неподвластен ветреной судьбе.<sup>32</sup>

Ольга упокаивается в монастыре, умерев для мира.

Таким образом, покой — вожденная цель положительных героев пьесы — завершает и увенчивает их жизненные пути. Во всех трех случаях значение слова «покой» последовательно эволюционизирует из обозначения мира души, внутреннего равновесия и спокойствия совести к понятию вечного покоя, вечной жизни в Боге. Тем самым раскрывается мистериальная основа трагедии, когда путь главного героя и других положительных персонажей предстает как путь к Богу; цель, к которой они стремятся, — спасение души. Герой проходит через искушения и испытания, ведомый божественным промыслом. Горнило страданий очищает его грехи, и по смерти герой получает небесную награду. Все основные события разворачиваются по небесным предначертаниям. Ангелы, шайтаны, духи — участники и свидетели событий. Воля Бога являет себя через небесные знамения. Перед решительной битвой с войсками Кучума над казаками «воздух чист и светел, — над врагами / Зажглась средь туч огнистая заря!».<sup>33</sup> Кольцо видит зловещее небесное видение, предзнаменующее скорую гибель Ермака: заря горит кровью, звезды срываются с небесной тверди и теряются в пространстве без блеска и лучей, в небе бушует буря, блистают молнии. Тимофей благословляет Ермака «перед лицом внимающей природы и ангелов, и самого Творца». <sup>34</sup> Небесный и земной мир литургически неразделимы. Небо открыто земле: перед смертью Тимофей слышит ангельское пение; Ермак говорит о любви Ольги:

Так ангелы на смертного взирают,  
Так любят землю небеса.<sup>35</sup>

Финал пьесы знаменателен. Ермак сподобляется мученической кончины, он кровью смывает свои преступления. Это предсказывал ему отец:

Но меч твой кровию невинною дымился,  
И кровь за кровь!<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Там же. С. 255.

<sup>32</sup> Там же. С. 277.

<sup>33</sup> Там же. С. 180.

<sup>34</sup> Там же. С. 248.

<sup>35</sup> Там же. С. 263.

<sup>36</sup> Там же. С. 255.

Приняв мученичество, Ермак покидает землю как смертный, временно пребывавший на земле и восходящий в небесную «пристань покоя»:

Прости, земля и жизнь земная!<sup>37</sup>

Герой переходит из временного мира в вечность — такова развязка религиозного действия.

Черты мистериальности, которые проступают в пьесе Хомякова сквозь романтические, классицистические, мелодраматические и прочие наслоения, связаны с целым направлением русской драматургии 1830-х гг. В. Э. Вацууро отмечает, что «в эти годы получают распространение лирико-философское „действие“, „драма-мистерия“ и „драматические сцены“».<sup>38</sup> Театральное искусство первой трети XIX в. отличалось тяготением к зрелищности, внешней эффектности и соответственно к таким жанрам, как «волшебный водевиль», «волшебно-комическая опера», «волшебно-романтическое зрелище с хорами, балетами, превращениями и великолепным спектаклем». Популярны были также «исторические» и «русские были». На сценах столичных театров разворачивались пышные грандиозные действия «волшебного» или исторического характера. Мистериальная основа предоставляла богатые возможности для создания всякого рода романтических и мелодраматических эффектов, заключала в себе обширный потенциал сценической выразительности. С этим направлением русского театрального искусства, русской драматургии связано творчество представителей школы так называемого «величавого романтизма» — Н. В. Кукольника, Н. А. Полевого и других. Трагедия А. С. Хомякова «Ермак» в определенном смысле предваряет появление драматических произведений такого рода, как, например, трагедия Кукольника «Рука всевышнего отечество спасла» (1834) — типичная мистериальная драма. Само название ясно свидетельствует о том, какие силы, по мнению автора, управляют историей. Чудесные вмешательства свыше уже прямо вторгаются в действие и меняют ход событий, совершенно лишая действия героев какого бы то ни было значения. Минин непрестанно молится Богу о спасении России, и «глас небесный» призывает его на подвиг (Ермаку в пьесе Хомякова этот же «глас» возвещает спасение). Далее «перст божий» во время всеобщей молитвы о даровании вождя указывает на князя Пожарского. Следующее чудо происходит, когда Минин иступленной молитвой исцеляет Пожарского. Начиная со второго издания пьесы Кукольник убирает сцену убийства Заруцкого казаками и заменяет ее изображением божьего суда над злодеем: ядро с кремлевских стен падает на голову Заруцкого. И наконец, избрание на царство Михаила Романова увенчивает провиденциальную цепь событий. Из-

<sup>37</sup> Там же. С. 277.

<sup>38</sup> Вацууро В. Э. Историческая трагедия и романтическая драма 1830-х гг. // История русской драматургии. XVII—первая половина XIX в. Л.: Наука, 1982. С. 327.

брание его — не дело Земского собора, послушного орудия промысла: «Нет, не собор, Господь избрал...».<sup>39</sup> «Deus ex machina» — обязательный участник мистерий. Промысл — настоящий вершитель судеб, люди — орудия божественной воли или темных духов. Тайное и явное владычество сверхъестественных сил, ведущих человека-грешника или целый народ к покаянию и спасению, — существенный признак религиозного действия, мистерии.

Интересно, что трагедия Хомякова «Ермак» имеет немало сходных черт с мистерией В. К. Кюхельбекера «Ижорский» (1835 г., начало работы над пьесой — 1826 г., т. е. драмы писались почти одновременно). В предисловии к первому изданию Кюхельбекер специально оговаривает специфику жанра мистерии, который считал соответствующим духу современной литературы: «Ныне при общем движении в литературах всех языков европейских, при движении, которое обнадеживает всякого, следующего мыслию за ходом века своего, что большая народность, большая живость, большая ответственность современным понятиям будут плодами оно, ныне, кажется, можно было бы воскресить и мистерии, род драматической поэзии, по нашему мнению, не заслуживающий совершенного забвения».<sup>40</sup> Мистерия, по мнению Кюхельбекера, дает возможность иного, не классицистического единства художественного мира драмы, и все три части «Ижорского» есть развитие одной главной мысли. В другом варианте предисловия Кюхельбекер поясняет, какова эта мысль, центральная идея христианской антропологии: «естественный», т. е. страстный, «ветхий» человек Ижорский должен, разувверившись в соблазнах мира, путем страданий очиститься, обновить в себе образ Божий и спасти душу от вечной смерти. И сюжет пьесы Кюхельбекера именно таков; Ижорский, погрязший в бездне злодейств, по воле божией прозревает и искупает грехи покаянием и мученической кончиной, хотя схема: падение—озарение—искупление—спасение значительно осложнена в пьесе романтическими, просветительскими и другими наслоениями. Героя, как полагается, соблазняют адские духи, он проходит сеть искушений, подобно Ермаку. В «Ижорском» великое множество всякого рода мифологических существ: Бука, Шишимора, Кикимора, Знич, русалки, силфы, гномы и т. д. Пандемониум в пьесе «Ермак» представлен значительно скромнее: «сердитый дух», являющийся среди молний перед осуществлением заговора Мещеряка и Шамана; дух, прошедший по небу и закрывший звезду, — предзнаменование гибели Ермака; «могущий дух», хранитель Сибирского царства, требующий кровавой жертвы — смерти Ермака; адский дух и шайтаны. Духи в «Ермаке», в отличие от мистерии «Ижорский», не вмешиваются непосредственно в драматическое действие, но герои к ним относят те или иные события, они не только предзнаменуют, но и таинственно определяют ход событий. Шаман объясняет покорение Сибири Ермаком велением высших сил:

<sup>39</sup> Кукольник Н. В. Сочинения. СПб., 1851. С. 237.

<sup>40</sup> Кюхельбекер В. К. Мистерия «Ижорский». СПб., 1835. С. 8.

Могущее разрушилося царство,  
Престол богатый, древний пал во прах.  
Так повелели мощные шайтаны,  
Властители и мира и судьбы.<sup>41</sup>

Подобным образом комментирует он и падение Кучума:

Кучум отвергнут Рачей всемогущим  
За то, что он покрыл свою главу  
Презренною чалмою иноземцев  
И, позабыв закон отцов своих,  
Стал умерщвлять служителей шайтанов.<sup>42</sup>

Ермак также видит причины происходящего в высшей воле. Так, свою скорую смерть он относит к воле божией и к воле «могущего духа». И в мистерии «Ижорский», и в «Ермаке» Бог не является видимо, зримо, но воля его проявляется чрез «неба глас». Небесный глас возвещает и Ермаку, и Ижорскому прощение и спасение, к которому они приходят через мученичество, как бы приняв второе крещение кровью, подобно Христу во время голгофских страданий. Ермак погибает за то, что остался верен царю и отечеству. Ижорский погибает как христианин под ударом мусульманина Сеида. Перед смертью Ижорский исповедует свою горячую веру в таинство «Христова заступленья», кается, уповает на милость Божию и отходит в вечные обители, встреченный простившими его жертвами Лидией и Весновым:

Зовет отец!  
Иду — конец!  
Я бросил грех и землю!<sup>43</sup>

Сравним с предсмертными словами Ермака:

Все кончено. Я в пристани покоя  
(...)  
Прости, земля и жизнь земная!<sup>44</sup>

К покаянию Ижорского приводят также муки непримиренной совести, «жало угрызений»,<sup>45</sup> не дающее ему покоя. В отчаянии он восклицает:

...Пусть дни мои текут  
Без отдыха, пристанища, покоя...<sup>46</sup>

Прежнюю греховную гордыню Ижорский называет слепотой, сном души и, подобно Ермаку, жаждет обрести покой — сон:

<sup>41</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 215.

<sup>42</sup> Там же. С. 216.

<sup>43</sup> Кюхельбекер В. К. Избранные произведения: В 2 т. М.; Л.: Сов. писатель, 1967. Т. 2. С. 443.

<sup>44</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 277.

<sup>45</sup> Кюхельбекер В. К. Избранные произведения. Т. 2. С. 412.

<sup>46</sup> Там же. С. 412.

Покой мне нужен,  
Мне нужен сон...  
О если бы быть мог без перерыву он,  
Сон без мечтаний, без пробуду!<sup>47</sup>

Царствие небесное он называет обителью, где «вечный мир». Таким образом, мы видим, что и в мистерии Кюхельбекера также выстраивается линия понятий, имеющих религиозно-нравственное наполнение: покой—сон—смерть—вечный покой, вечный мир. Понятие покоя чрезвычайно важно для понимания идейно-нравственных установок автора, во многом определяющих природу жанра драматического произведения. Оно входит в разряд онтологических, бытийных, выражая существо вечной жизни в Боге по разлучении души от тела. Оно же играет основополагающую роль в христианской антропологии — покой в значении мира совести. Очищение совести означает путь к воссозданию образа Божия в человеке, в учении о котором, по выражению В. В. Зеньковского, прежде всего открыта «истина о „естестве” человека».<sup>48</sup> «Учение об образе Божиим, — продолжает Зеньковский, — призвано раскрыть единство человека и мира, единство человека и человечества в самой сердцевине души»,<sup>49</sup> иными словами, в сокровенной глубине сердца. Сердце и его жизнь — центральная тема христианской этики. «Библия приписывает сердцу, — отмечает Б. П. Вышеславцев, — все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще — физической, духовной и душевной».<sup>50</sup> И именно в сердечной глубине происходит таинство примирения с совестью и таинство спасения: «Евангелие непрерывно утверждает, — пишет далее Вышеславцев, — что сердце есть орган для восприятия Божественного Слова и Дара Духа Святого, в него изливается Божественная любовь. И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения „образ и подобие Божие”, здесь человек чувствует свою Божественность...».<sup>51</sup> И что характерно, в трагедии Хомякова сердце постоянно фигурирует в речах персонажей и в монологах главного героя. Ермак говорит о своей душевной жизни:

Воспомянья! Вы вокруг меня теснитесь,  
Пылаете в сердечной глубине...<sup>52</sup>

Он же упрекает Меццержака:

<sup>47</sup> Там же. С. 405—406.

<sup>48</sup> Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1993. С. 40.

<sup>49</sup> Там же. С. 42.

<sup>50</sup> Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. 1925. Сентябрь. № 1. С. 59.

<sup>51</sup> Там же. С. 61.

<sup>52</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 156.

О Мещеряк! Ты растравляешь раны,  
Сокрытые в сердечной глубине.<sup>53</sup>

О бездне сердца вещает и Заруцкий:

Кто в сердца бездне сокровенной  
Так, как залог святой, как клад неоцененный,  
Обиду хоронит, ей дышит, ей живет,  
Тот, поздно ль, рано ли, для мщенья час найдет.<sup>54</sup>

Сердце недоступно уму, рассудку, жизнь его таинственна:

*Кольцо*

О, кто в сердечной мгле прочтет,  
За что любовь иль ненависть пылает?<sup>55</sup>

Человеку недоступны тайны чужого сердца, они открыты лишь Богу. «Не Бог ли взыщет сих? Той бо весть тайная сердца» (Пс. 43, 22). Апостол Павел учит: «Слово Божие (...) знает помышления и тайные советы сердечные» (Евр. 4, 12). В пьесе Хомякова Шаман признается в том, что бессилён постигнуть страстные бури сердец, которые, по мнению Шамана-язычника, понятны лишь духам:

Но взор одних шайтанов проникает  
Сердец в обманчивый туман.<sup>56</sup>

В сердце заключается жизнь души. Тимофей говорит о сыне: «Он в самом сердце, так, как чувство жизни...».<sup>57</sup> Ермак размышляет о себе: «Так сладостно играет в сердце жизнь».<sup>58</sup> Сердце вещее, оно ясно открывает божественную волю:

*Ермак*

Сердце не обманет;  
Не тщетно небо говорило мне.<sup>59</sup>

Итак, понимание сердечной жизни в трагедии Хомякова глубоко православно, все герои страдают «в сердце своем» и именно в сердце Ермак ищет покоя, так как «сердце есть истинная, сокровенная самость человека», «точка соприкосновения с Божеством».<sup>60</sup> Сердце и заключает в себе глас совести, которая «есть звучание сердечного центра, звучание подлинной самости».<sup>61</sup> Ермак — высокий герой, так как живет «из сердца», из «сердечного центра», бескомпромиссно неся муки совести, которых не знает, например, Мещеряк, живущий страстями помраченного сердца, а не сердечным центром.

<sup>53</sup> Там же. С. 204.

<sup>54</sup> Там же. С. 159.

<sup>55</sup> Там же. С. 165.

<sup>56</sup> Там же. С. 233.

<sup>57</sup> Там же. С. 186.

<sup>58</sup> Там же. С. 267.

<sup>59</sup> Там же. С. 201.

<sup>60</sup> Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии. С. 69.

<sup>61</sup> Там же. С. 69.

Он и заключает договор с демоническими силами, а в финале пьесы, как и подобает нераскаявшемуся злодею, наследует ад.

Итак, все герои совершают выбор и покидают землю или мирскую жизнь для рая (Тимофей и Ермак, спасающаяся в монастыре Ольга) или для ада (Мещеряк и Заруцкий, который, как это явствует из логики драматического действия, последует за ним). Мистериальная триада рая, земли и ада налицо. Положительный герой религиозного действия движется вверх по духовной вертикали: оставляет адскую бездну порока и покидает землю для рая. Эта агиографическая — от греха к святости — логика драматического действия позволяет усмотреть в пьесе известную последовательность и внутреннее единство, несмотря на искусственность и мелодраматизм многих сцен и художественную несостоятельность всей пьесы в целом, и дополнить некоторые представления о финале трагедии. Ю. В. Манн, комментируя финал «Ермака», усматривает двойственность его, связанную с романтической двуплановостью произведения. Исследователь подчеркивает, что бунт Ермака против тирании Грозного предопределен так же, как и последующее искупление. «Это усложняет интерпретацию, давая возможность извлечения из трагедии и „примирительных“ и „непримирительных“ моментов...».<sup>62</sup> И действительно, некое противоречие между противостоянием Ермака деспотизму царя, резким неприятием опричнины и конечным примирением с мнимым решением Грозного, согласием на собственную казнь нельзя не признать. Ермак царя считает злодеем, но в то же время противостояние ему расценивается самим Ермаком как предательство России:

И я за то России должен мстить,  
Что небо ей послало Иоанна?  
Она злодеями растерзана, попрана,  
И мне ли кровь ее за то пролить?<sup>63</sup>

Когда Мещеряк вспоминает Курбского, то Ермак называет его изменником «подлей Скуратовых самих».<sup>64</sup> Чем же объяснить противоречивость позиции Ермака — политического бунтаря и Ермака — мученика нечистой совести? По всей видимости, это объясняется тем, что в образе Ермака объединены черты двух трудно совместимых литературных типов: благородного разбойника а la Шиллер и мистериального покаявшегося злодея. Как благородный разбойник он кипит негодованием на тиранию Грозного, как мистериальный герой — принимает волю провидения («небо... послало Иоанна»). Таким образом, сложное сочетание «примирительных» и «непримирительных» смыслов вызвано, на наш взгляд,

<sup>62</sup> Манн Ю. В. Поэтика русского романтизма. М.: Наука, 1976. С. 292.

<sup>63</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 223.

<sup>64</sup> Там же. С. 224.

наличием в художественной структуре пьесы элементов разных литературных ориентаций, столкновением различных жанровых основ. Лексико-семантические особенности трагедии, устойчивые гнезда слов религиозно-нравственного наполнения с многозначным понятием покоя в центре позволяют все-таки говорить о преобладании мистериальной логики, последовательно ведущей героя к примирению с собой и с небом, от покоя совести — в вечный покой.



Е. И. АННЕНКОВА

**«СЛАВЯНО-ХРИСТИАНСКИЕ» ИДЕАЛЫ  
НА ФОНЕ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.  
РУССКИЕ СПОРЫ 1840—1850-х гг.**

Н. В. Гоголь, характеризуя в «Авторской исповеди» замысел «Мертвых душ» и откликаясь на «споры» (не случайно одну из глав «Выбранных мест из переписки с друзьями» он назвал «Споры»), замечал: «Мне хотелось в сочинении моем выставить преимущественно те высшие свойства русской природы, которые еще не всеми ценятся справедливо, и преимущественно те низкие, которые еще недостаточно всеми осмеяны и поражены».<sup>1</sup> Быть может, самым затруднительным (и даже неосуществимым) для деятелей 40-х гг. стало совмещение в одном взгляде, в одном труде «высших» и «низших» свойств русской природы. Гоголевское тяготение к эпической всеобъемлемости одновременно и превышало возможности эпохи, столь явственно раскалывающейся на два мировоззренческих полюса, и обнаруживало в ней скрытое тяготение к примирению противоречий. Глава «Споры» в книге Гоголя была обрамлена двумя другими, в которых затрагивались вопросы, более всего занимавшие автора в то время: «О лиризме наших поэтов» и «Христианин идет вперед». Споры общественные были, таким образом, «приглушены», потеснены другими, более универсальными, — об этической миссии искусства и о христианском призвании человека; и частный человек, и художник измерялись способностью совершенствовать себя, идти вперед, преодолевать в себе «слово гнило». «Споры о наших европейских и славянских началах» в этом контексте оказывались замкнуты в рамки конкретного исторического момента; слово «шумное и спорное» — знак времени; слово благостное добывается путем обретения в себе «духа чистейшего незлобия и кротости», вряд ли совместное с напряжением общественной борьбы. Но если и кажутся Гоголю «славянисты и европисты» лишь карикатурой на то, чем хотят быть, то не оспорено в книге, к чему они устремлены: «Покамест они мне кажутся только карикатуры на

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.; Л., 1952. Т. 8. С. 442.

то, чем хотят быть».<sup>2</sup> Соседство глав, таким образом, несло в себе и иной (кроме отмеченного) смысл: в спорах о славянских и европейских началах тоже было заложено стремление к обретению «высших свойств», к совершенствованию собственной природы. «Незрелое» и «шумное» слово могло стать (хотя, по Гоголю, далеко не всегда становилось) одной из ступенек на христианской «лестнице» совершенствования, тем более что в истории русской общественной мысли слово публицистическое всегда довольно тесно срасталось с «идеологом», становилось частью его природы. К. Д. Кавелин в статье 1874 г. («Философия и наука в Европе и у нас») отмечал: «В кабинете мысль только обрабатывается, получает новую форму и обделку, но зарождается она всегда посреди борьбы и страданий; она, можно сказать, вымучивается у эпох и народов».<sup>3</sup> Если в конце XVIII—начале XIX в. вопрос о русском и европейском пути был предметом преимущественно «кабинетного» обсуждения, то к 40-м гг. он вошел в состав самой жизни, в «наш внутренний быт» (выражение К. Д. Кавелина), в глубины сознания, во внутреннее естество национального бытия. Мысль о русском пути в самом деле «вымучивалась»: она вынашивалась русскими мыслителями не только в процессе борьбы идей, убеждений, она создавалась и уточнялась в собственном их внутреннем строе, в пристрастно личном соотношении своей судьбы с судьбой нации. Практически любой теоретический, научный спор приобретал общественную значимость. В этом смысле показательна полемика К. Д. Кавелина и Ю. Ф. Самарина об общинном и родовом быте, развернувшаяся в 1847 г.

К. Д. Кавелин опубликовал в «Современнике» статью «Взгляд на юридический быт Древней Руси», Ю. Ф. Самарин оспорил ее в «Москвитянине» («О мнениях Современника, исторических и литературных»); Кавелин в свою очередь подверг критике концепцию оппонента в статье «Ответ Москвитянину». Poleмика, захватившая и других участников (из славянофилов прежде всего А. С. Хомякова и К. С. Аксакова), тотчас вышла за пределы научного спора. К уточнению позиций побуждало не столько желание определить природу общинного или родового быта, сколько потребность высказаться по центральному для полемики той поры вопросу о развитии и соотношении личного и общинного начал в русской истории (а следовательно, и о способности русской личности влиться в общеевропейский прогресс). При этом существенными для славянофилов оказывались вопросы: была ли «нить родства», связующая Россию и Европу,<sup>4</sup> и необходима ли она; возможна ли вновь; какими началами русской истории может быть поддержана?

<sup>2</sup> Там же. С. 262.

<sup>3</sup> Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 286.

<sup>4</sup> П. Я. Чаадаев писал: «Если мы хотим подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо, необходимо как-то вновь повторить в себе все воспитание человеческого рода (...). Необходимо, чтобы каждый из нас сам попытался связать порванную нить родства» (Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 325—326).

Говоря о начальных этапах русской истории, К. С. Аксаков заявлял: «Две силы в ее основании, два двигателя и два условия во всей русской истории: Земля и Государство».<sup>5</sup> Личности не отводилась роль «двигателя» не только в основании русской истории, но и в дальнейшем ее течении. Чтобы понять природу западнического и славянофильского понимания личности, стоит посмотреть, в каком контексте она исследовалась, с какими составными частями национального бытия соотносилась.

К. Д. Кавелин предлагал тот угол зрения на русскую историю, который, с его точки зрения, должен был объяснить и самобытность русского пути, и особую природу отношений России с Европой. Новые «взгляд, теория», призванные «оживить нашу историческую литературу», «должны представить русскую историю как развивающийся организм».<sup>6</sup> Русская история «представляет постепенное изменение форм, а не повторение их» — «в этом смысле мы — народ европейский».<sup>7</sup> Следовательно, нам предстоит тот же путь развития, а значит, и путь развития личностного начала, с тем лишь отличием, что германским племенам предстояло развить историческую личность, а нам «предстояло создать личность»; но последнее оказывалось возможно именно в силу способности к развитию. Кавелин исследует родовой быт, видя в нем одну из самых ранних форм социального устройства в России; «семейственный, родственник быт» изменялся сам собою, подчиняясь собственному историческому потенциалу развития; он откликнулся на открытия, привнесенные в историю христианством, а «христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невидимый, духовный мир».<sup>8</sup> Это повело за собою и последующее изменение: «человеческая личность должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела».<sup>9</sup> При том что «начало личности», по Кавелину, у «русско-славянских племен» не существовало (в условиях семейного быта человек «убаюкивается, предается покоем и нравственно дремлет; он доверчив, слаб и беспечен, как дитя»<sup>10</sup>), осуществлялся неизбежно общий закон «всякого духовного развития народа» — и происходило «постепенное образование начала личности», а следовательно, «постепенное отрицание исключительно кровного быта, в котором личность не могла существовать».<sup>11</sup> Так же, как неизбежно двигался к распадению общинный быт, к исторически неизбежному самоотрицанию двигался быт родовой.

Формы родového и общинного быта проходят свои стадии развития, но личности (при всей вписанности ее в общее историческое движение) предначертан несколько особый путь; он, по Кавелину,

<sup>5</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 4.

<sup>6</sup> Кавелин К. Д. Наш умственный строй. С. 15.

<sup>7</sup> Там же. С. 13.

<sup>8</sup> Там же. С. 19.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 22.

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

подчинен скорее общечеловеческим, чем национальным закономерностям развития. Поэтому-то личность европейца и личность русского у Кавелина не будут отличаться друг от друга (также историк не будет акцентировать различия западного и восточного христианства, его гораздо больше занимает христианство как общечеловеческое учение). В итоге получалось, что «наш внутренний быт» (принципиальное для Кавелина понятие) почти не наложил своего отпечатка на «нашу» личность, если не считать того исторически пройденного периода, когда в условиях семейного быта «человек как-то расплывается». Поэтому-то столь определенен и, вероятно, легок для Кавелина был вывод: «Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне. Она развила все начала, которые в ней скрывались, все типы, в которых непосредственно воплощались эти начала (...)». Она сделала все, что могла, и, окончивши свое призвание, прекратилась».<sup>12</sup> Но таким образом личность русского человека нового времени оказывалась совершенно свободна от каких бы то ни было начал, свойственных древней русской истории.

В этом контексте становится понятно, почему Ю. Ф. Самарин (и не он один) так упорно оспаривал тезис западников о преобладании в древнейшие времена родового быта в России. Защита быта общинного, не колеблемого наступлением родовых форм, позволяла развивать тезис о национально устойчивой природе русского человека — о личности, которая сознательно, на основе духовных побуждений входила в общину и потому была свободна от отрицания, конфронтации и обособления (по Кавелину, отпадение происходило естественно, так как рамки кровного быта оказывались тесны). Самарин «берег» общинный быт, оберегая и личность. Но, с его точки зрения, именно эта национальная черта исторического и личностного развития содержала спасительный потенциал и для человечества в целом, ибо Россия оказывалась страной, сохраняющей глубинную сущность христианского вероучения. Полемизирующие друг с другом Кавелин и Самарин оба апеллировали к христианству, но если первый видел в нем внимание к личности, признание ценности ее индивидуальности, то второй находил идею самоотречения, которую подхватили и сберегла русская духовная традиция. Возражая Кавелину, Самарин писал: «Христианство внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека, — говорите вы, — человека, отрекающегося от своей личности, прибавляем мы, и подчиняющего себя безусловному целому. Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с тем безусловно обязательного союза людей между собою».<sup>13</sup>

Самарин «подловил» Кавелина на смешении понятий «личность с характером исключительности, ставящая себя мерилom всего», и «личность как орган сознания». О наличии последней свидетельствует вся русская история, но Кавелин — убежден Самарин — везде

<sup>12</sup> Там же. С. 58.

<sup>13</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1900. Т. 1. С. 34—35.

ищет первую. Он был не совсем неправ. Кавелин в самом деле непосредственное выражение личностного начала видел в способности человека сделать себя «мерилом всего». По Самарину, духовность личности измеряется способностью подняться над этим критерием, преодолеть его.

Понять друг друга, проникнуть в логику оппонента, истолковывая именно природу человеческой личности, не смогли ни западники, ни славянофилы. Именно в этом вопросе сталкивались не столько теоретические концепции, сколько принципиально различные мироощущения. И несходство позиций носило неразрешимый характер, ибо было не только историческим, социальным, но и философским, универсальным, которое и в последующие эпохи неоднократно заявляло о себе.

Славянофилы и западники в их взаимном споре, обсуждая «свойства русской природы», затронули один из самых сложных, даже болезненных вопросов цивилизации, противоречивая природа которого волновала, пожалуй, больше художников, чем мыслителей, — о воле и своеволии личности в историческом процессе и о роли национального фактора в данном явлении. Кредо Барона, «скупого рыцаря» А. С. Пушкина, — «Мне все подвластно, я же — ничему» — выражало позицию, исторически неизбежную на пути абсолютизации личностного развития. Кавелина-историка, этически достаточно чуткого, господство подобного самосознания не беспокоило, художника Пушкина оно и влекло, и тревожило. В этом прежде всего заключалось средоточие спора: высшие свойства русской природы соотносились западниками с последовательностью, необратимостью *развития*, обновления всех начал, с индивидуализацией личности, которая единственно (с их точки зрения) может способствовать прогрессу. Славянофилы в абсолютизации личности видели главнейшую опасность для русского самосознания.<sup>14</sup> Достаточно показателен в этом плане путь становления К. С. Аксакова, самого непримиримого противника индивидуализма.

В 30-е гг. Аксакова интересует прежде всего жизнь духа в его универсальных, общечеловеческих проявлениях, почти независимо от каких бы то ни было национальных оттенков. Как о чем-то естественном он скажет, характеризуя свои повести: «У меня все

---

<sup>14</sup> Названная проблема рассматривалась с большей или меньшей полнотой в монографических работах о славянофилах: Янковский Ю. З. Патриархально-дворянская утопия. М., 1981; Дудзинская Е. А. Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983; Кошелев В. А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840—1850-е гг.). Л., 1984; Цимбаев Н. И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986; Попов В. П. Славянофилы и русские писатели. Топп, 1988. Из работ последних лет см.: Керимов В. И. Историческая философия А. С. Хомякова. М., 1989; Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии. Казань, 1991; Песков А. М. Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8; Ивантышкина Т. Россия и центральная Европа во взглядах славянофилов // Балканские исследования. Вып. 16. Российское общество и зарубежные славяне. XVIII—начало XX в. М., 1992; Сухов А. Д. Хомяков, философ славянофильства. М., 1993; Благова Т. И. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994; Славянофильство и современность: Сб. статей. СПб., 1994.

действуют немцы».<sup>15</sup> Жизнь духа в данную историческую эпоху наиболее полно и концептуально выражала немецкая культура, обращение к ней становилось естественным, в своем роде неизбежным для художника. Шиллер дарит «удовлетворение потребности истинно духовной жизни»,<sup>16</sup> ему посвящено немало строк в письмах Аксакова к Карташевской, а также к родителям из Германии. Вместе с тем встреча с реальной Германией во время его заграничной поездки 1838 г. производит на Аксакова двойственное впечатление. Он испытывает чувство духовной родственности с другой нацией: «Я совсем не разочаровался (...) нисколько не потеряет эта чудная, высшая, поэтическая и ученая сторона Германии, бесконечная сторона ее; я это еще живее чувствую здесь (...). О, мои германцы, как давно я их любил уже и знал, еще не видав их в Германии».<sup>17</sup> Более того, Аксаков в немецкой культуре увидел ту степень универсальности, которая способна освободить от национального чувства: «Мне свободно здесь, в этом германском элементе (...) национальность перестает быть препятствием; здесь истинно жизнь общая».<sup>18</sup> Но свободно пребывая в «германском элементе», Аксаков одновременно ощутил, быть может впервые, отчасти даже поразившую его власть национальности, духовное взаимоотяготение и духовную же несовместимость наций.<sup>19</sup> Аксаков был вынужден констатировать в себе достаточно противоречивые ощущения. «О, мои германцы...» — но в шиллеровских местах: «В это время мне бы хотелось избавиться от присутствия этих добрых людей, которые как святыню благоговейно чтут память Шиллера, но, разумеется, не могут понять всей глубины его души».<sup>20</sup> Национальность перестает быть препятствием — «но со всем тем национальность нисколько не уничтожается: я русский, русский, остаюсь русским, но теперь только в Германии (т. е. в просвещении ее) могу находить полную отраду и потом идти своим путем».<sup>21</sup> Казалось бы, приблизившийся в этом рассуждении к снятию противоречий Аксаков вынужден был ощутить иное чувство, в самом деле позволившее усомниться в абсолютном единстве духовной жизни. Он заметил болезненно поразившую его неприязнь к русским: «Еще вчера я объяснил ему (спутнику. — Е. А.), что я русский, и объявил с таким радушием, предполагая, что пруссаку приятно видеть русского, но как я обманулся!.. На другой день из разговора я увидел, что в них не только равнодушие, но положительная враждебность к русским, неприязненность, которая высказывается почти в каждом

<sup>15</sup> Письмо К. С. Аксакова к М. Г. Карташевской (1836) // РОИРЛИ, ф. 173. Архив А. Н. Маркевича 10 604. XV, л. 15. Из 68 писем Аксакова к Карташевской опубликованы первые пять: Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1973 г. Л., 1976. С. 74—89.

<sup>16</sup> Космополис. 1898. № 7. С. 73.

<sup>17</sup> Там же. № 4. С. 83, 72.

<sup>18</sup> Там же. С. 84.

<sup>19</sup> Отчасти этот вопрос освещается в статье: *Анненкова Е. И.* Мир Аксаковых: Россия и Запад в теоретической концепции и домашнем строе жизни (в печати).

<sup>20</sup> Космополис. № 4. С. 84—85.

<sup>21</sup> Там же.

слове».<sup>22</sup> И позже, присутствуя при разговоре о Петре I, Аксаков поймал себя на совершенно не свойственной ему скрытности: «Слыша, как о нем рассказывают, я смолчал и не сказал ни слова, потому что я теперь не вдруг сказываю, что я русский, после той неприязненности, какую заметил я к нам в пруссаках».<sup>23</sup> Оказывается откорректированным представлением об однородности духовного сознания, и в свободе германского (шире — европейского) «элемента» увидится определенная духовная нетерпимость, явственно окрашенная в национальные тона. Тогда-то и наметился тот принцип противопоставления России и Запада, который в 40-е гг. станет основным для славянофилов: «Все, что дано им (немцам. — Е. А.) от природы, они развили до высшей степени и продолжают развивать, но субстанция народа (...) ниже, гораздо ниже субстанции русского народа».<sup>24</sup> Тем самым уже ставился под сомнение критерий духовности как бесспорно высший, абсолютный и превосходящая потребность другого. Романтизм освятил значимость духовной жизни, породил тип вечного скитальца, влекомого к странничеству духовным томлением. Русская литература уже в первые десятилетия XIX в. искала и заявляла своего странника. У Лермонтова:

Нет, я не Байрон, я другой,  
Еще неведомый изгнанник,  
Как он, гонимый миром странник,  
Но только с русской душой.

Прежде других своеобразную формулу русского скитальца нашел А. С. Грибоедов. «Ум с сердцем не в ладу...» — говорит о себе Чацкий. Сердце уточняло и оспаривало ум, душа не удовлетворялась абсолютном духовных исканий. Аксаковская, раздосадовавшая его самого неудовлетворенность немецкой духовностью — это неудовлетворенность немецким «ладом», самодостаточностью духа, явившихся производными от всего хода исторического развития, в том числе — абсолютизации личности.

Западники настаивали на идее развития. Славянофилы — могло показаться — отстаивали лишь то, что уже было обретено историей. Но на самом деле идея *пути* гораздо более была близка славянофилам, чем западникам, все дело лишь в том, как толковался, мыслился этот путь. Движение по пути западноевропейской цивилизации славянофилами отвергалось; им ближе оказалось теологическое понимание пути, предполагающее именно смирение личности. Среди рукописных работ К. С. Аксакова есть «Ответ» на статью И. Аксакова «Письмо чиновнику», в нем сказано: «Жизнь частная, общественная и народная (...) никогда не может достигнуть в себе истины, но может и должна ее достигать. Народ не может быть совершенным, но может иметь совершенные начала, признаваемые им постоянно за закон. Праведника безгрешного нет на

<sup>22</sup> Там же. № 3. С. 274.

<sup>23</sup> Там же. № 4. С. 75.

<sup>24</sup> Там же. № 3. С. 284.

земле, но есть чистый, безгрешный путь (...). Вся сила в *пути*, вся сила в том, что ставит человек себе законом».<sup>25</sup> Сравним: немцы «все, что дано им от природы», «развили до высшей степени». Это возможно, как, вероятно, предполагал К. С. Аксаков, в ходе развития цивилизации и это исключено в контексте того понимания пути (как человека, так и нации), которое отстаивали славянофилы. Залогом же успешного и бесконечного, и незавершимого продвижения по пути совершенствования становились те нравственные начала, которые, по мнению славянофилов, и являли определенное всего «высшие свойства русской природы» — смирение и «хоровое» начало, обусловившее отсутствие эгоизма личности и одновременно обусловленное им.

Споря с К. Д. Кавелиным, Ю. Ф. Самарин активнее всего не принял измерение русской истории и в целом русской жизни устойчивыми, якобы для всех едиными «западными» критериями. «Приняв германское национальное начало личности за абсолютное начало, германский процесс развития, через отрицание, за общечеловеческий процесс, он очень естественно указал в историческом влиянии христианства только на протестантизм, в западной истории только на развитие идеи личности. (...) С этими готовыми понятиями он приступил к русской истории и, разумеется, определил ее *отрицательно*: его поразило отсутствие личности как безусловного мерила, т. е. *германской личности*, и отсюда он вывел отсутствие личности *вообще*, т. е. сознания, которому мешало господство родственного начала. Значит, все, что у нас было своего, предназначено было в сломку».<sup>26</sup> Суждение оппонента о том, что в условиях семейного быта «человек как-то расплывается», вызвало вопрос Самарина: «Каким же образом воображение народа, лишенного энергии, могло создать целый сонм богатырей».<sup>27</sup> Он предлагает Кавелину обратить внимание на русское личностное начало, совершенно определенно заявившее о себе в истории: «Итак, богатырь, как создание народной фантазии, князь, как явление действительное в мире гражданском, наконец, монах, как явление той же личности в сфере духовной, — вот три возражения, которые мы предлагаем автору и над которыми советуем ему подумать».<sup>28</sup> Можно видеть, что речь не идет об отрицании личности; утверждается принципиально различная природа личности западной и русской и принципиально различная организация жизни. «...Единая, обнимающая всю Россию государственная община — последний вид, выражение земского и церковного единства. Все формы различны между собою, но они суть только формы, моменты постепенного расширения одного общинного начала, одной потребности жить вместе в согласии и любви, потребности, осознанной каждым членом

<sup>25</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 7, № 14. Цит. по работе: Анненкова Е. И. Архив К. С. Аксакова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1975 г. Л., 1977. С. 13.

<sup>26</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 44.

<sup>27</sup> Там же. С. 55.

<sup>28</sup> Там же.



общины как верховный закон, обязательный для всех и носящий свое оправдание в самом себе, а не в личном произволении каждого. Таков общинный быт в существе его; он основан не на личности и не может быть на ней основан, но он предполагает высший акт личной свободы и познания-самоотречения».<sup>29</sup>

Правда, К. С. Аксаков будет говорить именно об отсутствии личности, но главным образом потому, что с самим *понятием* личности связывает эгоизм и обособление. А к 50-м гг. высота духа, истинная духовная жизнь все более ассоциируется в сознании Аксакова с отсутствием ярко выраженного, акцентированного личностного начала. «Илья Муромец — это человек на высшей своей степени, человек, свободный от личности, не имеющий даже никакой особенности; это полная благодать, кротость, высота духа — это уже народ».<sup>30</sup> Посвящая же богатырям отдельную статью, Аксаков вычленил в Илье Муромце то единство духовного и физического, которое трудно назвать безличностным: «Постоянно и везде представляет Илья полное и великое сочетание силы духовной и телесной; духовная умеряет грубость и материальность телесной силы, которая без нее была бы бесправна и оскорбительна». «Спокойствие нигде его не оставляет; внутренняя тишина духа выражается и во внешнем образе, во всех его речах и движениях».<sup>31</sup>

Опираясь на духовные традиции восточного вероисповедания, славянофилы старались возродить изначальное понимание духовности: «внутренняя тишина», равновесие духа вступали в противоречие с той идеей личности («ставящей себя мерилом всего»), которой дорожили западники. Внутренняя тишина духа представляла как высший этап личностного развития, открывающийся вслед за «бунтом» и самоутверждением. Западники прослеживали восходящую линию личностного развития, славянофилам приоткрывался нисходящий ее отрезок, преодоление которого способно было вывести к внутренней тишине духа как высшей точке духовности, которая снимает противоречия между личностью и «общинной» в разных ее формах; однако эта высшая точка и представляла как бесконечная, нравственно просветляющая цель; она становилась видимой только тому, кто утомился самодовольством личности.

Община потому так и притягивала славянофилов, что она, по их глубочайшему убеждению, умеряла, смягчала (по Аксакову, «поглощала») эгоизм духа. Совершалось это также в ходе того исторического пути, который проходила община, пути, освещенном христианским светом. Показательно суждение Ю. Ф. Самарина: «В национальный быт славян христианство внесло сознание и свободу (...) славянская община, так сказать, растворилась, влиняла в себя начало общения

<sup>29</sup> Там же. С. 51.

<sup>30</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 7, № 91, л. 22.

<sup>31</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 384, 369. Интересную трактовку былинной традиции см.: Николаев О. Р., Тихомиров Б. Н. Эпическое православиe и русская культура // Христианство и русская литература. СПб., 1994.

духовного и стала как бы светскою, историческою стороною церкви». <sup>32</sup>

Отсутствие эгоизма личности и смирение — понятия как будто близкие, если не идентичные. Славянофилам, однако, требовались оба, и второе оказалось по-своему и более принципиальным, и более тонким: оно вносило в истолкование русской духовности незаменимые штрихи. Антииндивидуализм, «хор» формировались объективно, исторически; смирение становилось своеобразной идеологемой, категорией, осознанно сбереженной, выношенной русской историей и теоретически обоснованной славянофилами, не случайно они более всего оперировали ею в 50-е гг., когда славянофильская теория вполне сложилась, основные понятия были отобраны.

Рассуждая о русской истории, К. С. Аксаков заметил, что Петр I вознамерился из «смирения и тишины» образовать «могущество и славу». По Аксакову, это означало, что Петр захотел «втолкнуть Русь на путь Запада». <sup>33</sup> Путь Запада — путь могущества и славы, России — смирения и тишины. В статье «Россия и Запад», написанной в критические для России годы Крымской войны, К. С. Аксаков предложил истолкование «нравственного образа России», определяемого тем, что «христианское учение глубоко легло в основание его (русского народа. — Е. А.) жизни». <sup>34</sup> «Молитвенная тишина и смирение», «внутренняя духовная жизнь веры» заявлены как начала и составные части русского бытия. <sup>35</sup> Смирение и тишина противостоят эгоизму духа; по мнению славянофилов, 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.

---

<sup>32</sup> Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. С. 63. Стоит отметить, что в конце 50-х гг. К. Д. Кавелин (в статье «Взгляд на русскую сельскую общину»), анализируя экономическую и административную природу общины, фиксирует изжитость некоторых ее проявлений (передел земли и т. д.), усматривает плодотворный социальный потенциал общины благодаря тому, что общинная форма, как он признает, связана с русскими традициями и даже с русской духовностью, понимаемой в данном случае достаточно широко. Хлопоча о развитии и о личном начале, Кавелин все же видит возможность соединения их с началом общинным, ибо это начало — не сугубо экономическое, но одновременно духовное. «Личная собственность, как и личное начало, есть начало движения, прогресса, развития; но оно становится началом гибели и разрушения, разведает общественный организм, когда в крайних своих последствиях не будет умеряемо и уравновешено другим организующим началом землевладения. Такое начало я вижу в нашем общинном владении, приведенном к его юридическим началам и приспособленном к более развитой и граждански самостоятельной личности (...). История, народные инстинкты и разные благоприятные обстоятельства сохранили, к счастью, это учреждение до той минуты, когда Россия из полупатриархального быта переходит в быт гражданский, промышленный и коммерческий. Дорожите, как зеницею ока, этим неразвитым еще, но драгоценнейшим залогом правильной софальной организации» (Кавелин К. Д. Наш умственный строй. С. 113, 123. Обзор высказываний о русской общине в конце 1850-х гг. см.: Китаев В. А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50—60-х гг. XIX в. М., 1972).

<sup>33</sup> Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 23.

<sup>34</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 7, № 22, л. 3 об.

<sup>35</sup> Непреходящая духовная ценность смирения обуславливалась для славянофилов прежде всего тем, что оно изначально входило в состав православного веро-

Смирение видели в составе личности, чуждой эгоизма, и в русской истории. Оно представляло как начало, единыящее бытовую строй жизни, просвещение, духовный поиск; на основе смирения, таким образом, оказывалось возможным единство «жизни и знания», о котором немало говорили славянофилы. Высветив в идее смирения ее обусловленность историческим развитием,<sup>36</sup> славянофилы определили и общедуховные составляющие ее части или, скорее, производные (так как 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 бытия, но чем более оно сосредоточено на внутреннем бытии, тем более правдоподобно, оправдано, с точки зрения славянофилов, всемирное призвание России.

Гордые завоевания духа были оспорены не только вне, но и внутри России. Характерны строчки из стихотворения А. С. Хомякова 1839 г.:

Гордись! — тебе льстецы сказали. —  
Земля с увенчанным челом,  
Земля несокрушимой стали,  
Помира взявшая мечом!

---

исповедания. О категории смирения в святоотеческих трудах см.: *Котельников В. А.* Православная аскетика и русская литература. СПб., 1994. О неотделимости от христианского миропонимания самоотвержения писал именно начиная с 40-х гг. Ф. И. Тютчев: «Русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы» (*Тютчев Ф. И.* Сочинения. Стихотворения и политические статьи. СПб., 1900. С. 475). О позиции Тютчева (в контексте рассматриваемых споров), нашедшей выражение как в политических статьях, так и поэзии, см.: *Лизарев К. В.* Жизнь и творчество Тютчева. М., 1962; *Касаткина В. Н.* Стихотворение Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья», его читатели и критики // Из истории русской и зарубежной литературы. Саратов, 1968; *Скатов Н. Н.* О «двух тайнах» русской поэзии (Некрасов и Тютчев) // Скатов Н. Н. Литературные очерки. М., 1985; *Тарасов Б. Н.* Ф. И. Тютчев и П. Я. Чаадаев // Тарасов Б. Н. В мире человека. М., 1986; *Ветловская В. Е.* Проблема народности в публицистике Ф. И. Тютчева (в европейском контексте) // Русская литература. 1986. № 4; *Лан Р.* Публицистика Тютчева в оценке западноевропейской печати конца 1840—начала 50-х гг. // Тютчев Ф. И. Кн. 1. Литературное наследство. М., 1988. Т. 97; *Воропаева Е.* Тютчев и Астольф де Кюстин // Вопросы литературы. 1989. № 2; *Исупов К. Г.* Философия и эстетика истории Тютчева // Проблемы романтизма. Тверь, 1990.

<sup>36</sup> А. С. Хомяков 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 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).

Эта внешняя сущность России, по Хомякову, не затронула «духовные сокровища» народа: терпение, простоту, смирение.<sup>37</sup>

Не верь, не слушай, не гордись!  
.....  
Бесплоден всякой дух гордыни,  
Неверно злато, сталь хрупка...<sup>38</sup>

Но здесь и возникал вопрос, достаточно ли непростой, — о соотношении «увенчанного чела» России, чела государственного, и внутреннего смирения, «чувства детской простоты». Что же принесло России последнее, если оно не коснулось, не изменило «увенчанного чела»? Вероятно, в славянофильской системе воззрений можно найти два ответа, дополняющих друг друга. В Записке «О внутреннем состоянии России» К. С. Аксаков, как известно, развел «землю» и «государство». Одно выполняет внешнюю, государственную, функцию, другое хранит «свободу духа» и «свободу нравственную».<sup>39</sup> Вера Аксакова в годы Крымской войны писала в Дневнике одновременно о великом грехе нации, о необходимости величайшего покаяния и о русской армии, от которой ожидала не поражения, а победы в войне. Русская «несокрушимая сталь» и русское смирение представляли как автономные начала. Но в таком случае оказывалось, что смирение и не могло войти в состав всей жизни, что оно должно было, призвано было остаться некоей идеей, чуть ли не приносить себя в жертву невоплощения, ибо воплощение в государственные формы означало утрату себя. Оно оставалось идеей, постоянно корректирующей, оспаривающей гордость истории, гордость государственности. Как только «свобода духа» и «свобода нравственная» посягнут на «свободу политическую» (начнут искать, отстаивать ее), они себя утратят. Предполагалось как бы двойное смирение, в которое входило и смиренное принятие своей исторической формы, своего сугубо внутреннего бытия. Это оказывалось, быть может, наиболее трудным, это и доступно было, по мнению славянофилов, только русскому миру, это и становилось основой вселенской миссии.

И вот за то, что ты смиренна,  
Что в чувстве детской простоты,  
В молчаньи сердца сокровенна,  
Глагол творца прияла ты, —

<sup>37</sup> Эти определения предложены К. С. Аксаковым в статье «Россия и Запад»: «Он (русский народ. — Е. А.), именно он поставил христианскую веру главным основанием всего в жизни, — и вот его духовно-народная связь, и вот эти, неуважаемые миром, духовные сокровища его: терпение, простота и смирение» (РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 7, № 22, л. 5 об.).

<sup>38</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 110.

<sup>39</sup> По мнению А. С. Ахиезера, «славянофильство воспроизводило господствующее в массовом сознании двойственное отношение к власти. Оно противопоставляло государство как внешнюю Правду внутренней нравственной Правде народа, общины, земства, вечевому началу. Народ отказывается от государственной жизни во имя общественной, он передал государству сферу политики, так как ищет свободы нравственной, духовной» (Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. М., 1991. Ч. 1. С. 192).

Тебе он дал свое призвание,  
Тебе он светлый дал удел:  
Хранить для мира достоянье  
Высоких жертв и чистых дел...<sup>40</sup>

Всемирная миссия, таким образом, произрастала из этого внутреннего, национальной историей выношенного и сбереженного духовно-нравственного начала, не воплощаемого в конкретные исторические формы. Смирение в славянофильском контексте предполагало прежде всего духовное самососредоточение нации, способность не измерять себя, внутренний строй 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.

Для самих славянофилов смирение становилось началом, во многом определившим их духовную эволюцию. Это наиболее явно прослеживается в судьбах И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, но не менее интересно и то, как начала смирения определяли сознание людей, близких к славянофильскому кругу, но не являющихся идеологами учения. Чрезвычайно интересен и показателен в этом отношении строй личности Веры Аксаковой, ее внутренняя духовная жизнь, нашедшая глубокое, но, думается, далеко не полное выражение в обширной частной переписке. Особенно значимы ее письма к М. Г. Карташевской, которые писались в течение почти 30 лет (с 1836 по 1864 г.). «И день без письма как-то неполон, чего-то недостает»,<sup>41</sup> — признавалась Аксакова. Самое интересное в письмах — определенный тип мышления, мировосприятия, сказывающийся в суждениях не только об исторических, но и частных фактах как духовной, так и бытовой жизни; в письмах нашел выражение тип православного аскетического самосознания, свободный в то же время от ригоризма. Он нашел, думается, не абсолютно полное выражение в письмах, поскольку сдержанность, целомудрие духа не позволяли обнажать все тревоги души (интересным было бы в этом плане сопоставление писем В. Аксаковой с письмами других одаренных женщин той поры, ее современниц, таких, например, как Н. Н. Захарьина. В письмах невесты, а затем жены А. И. Герцена нет и, вероятно, не могло быть того самоограничения, которое угадывается и прочитывается в письмах В. Аксаковой. Состояние духовного и душевного смирения, все более определенно обретаемое Верой и религиозно ею обоснованное, последовательно запечатлено в совокупности всех писем. Но зарождалось и укреплялось оно в душе открытой, ищущей деятельной, самоотреченной любви, абсолютно чуждой индивидуалистических не только устремлений, но потребностей. В одном из писем высказано признание, запечатлевшее это состояние: «Ты говоришь, моя милая, милая Машенька, что мое участие тебе так приятно, так успокоительно, о,

<sup>40</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 111.

<sup>41</sup> РО ИРЛИ, ф. 173. 10 632, л. 24.

как отрадно мне это слышать. Знаешь ли ты это чувство, его даже определить хорошенько нельзя. Когда желал бы уничтожить себя, превратиться в прах, в воздух и обхватить им того человека, которым душа так полна; когда желал бы все проникнуть тем чувством, которое сам испытываешь». <sup>42</sup> В 1843 г. она переписывает для Карташевской большой отрывок из письма Н. В. Гоголя: «Глядите просто на мир: он весь полон божиих благодатей...». Ей особенно близки гоголевские слова: «Будьте просто светлы душой, не мудрствуя. И если это вам покажется трудно и невозможно подчас, — все равно старайтесь только стремиться к светлости душевной — и она придет к вам». <sup>43</sup> Но подобное состояние внутри себя она обрела ценою скорбных, почти непосильных переживаний, начало которым было положено в 1841 г. смертью 16-летнего брата Михаила, а позже продолжено — в 1859 г. — смертью отца, 1860 — Константина, 1862 — сестры Ольги, серьезно болевшей с 1843 г. В дни духовных испытаний и пробуждался и возрастал в душе тот запас религиозного чувства, который до поры до времени был приглушен.

Однако духовный опыт, обретаемый Верой, — это опыт одновременно и непосредственно личный, неотрывный от сильнейшей кровно-духовной привязанности ко всей семье, и — опыт, впитавший в себя те восточно-христианские традиции, которые определяли — в истоках — национальное сознание. В 1841 г. она записывала: «Боже мой, только одного земного блага желала бы, чтоб все были живы, или вместе умереть всем»; «Как бы ни велики были несчастья, да сохранил тебя Господь от духа уныния, моя милая, милая Машенька»; «Ах, если бы всем, всем вместе прожить эту жизнь»; «Человек так погружен в мир, что только такие удары заставляют его пробудиться и опомниться»; «Как я вспомню свои собственные слова, свои мечты, которыми я старалась не утешать, по крайней мере развлекать, уговаривать, мне кажется, у меня бы теперь язык не пошевелился выговорить их; мои старания вовлечь тебя опять в жизнь, заставить тебя принимать участие по-прежнему в интересе житейском, мне кажутся иногда почти грешными. Нет, надобно всегда иначе смотреть на жизнь, нежели мы до сих пор смотрели на нее. Часто все, что было, что случилось, что теперь, странно представляется мне, как я вспомню прошедшую нашу жизнь. Я говорю больше о состоянии нашего духа, все прошедшее кажется мне каким-то далеким, нелепым сном, иногда же настоящее, что случилось, представляется мне, как во сне...»; «Истинно не надобно забываться человеку, не надобно жить для жизни, не должно было бы ни надеяться, ни искать никакого счастья земного этой жизни, не должно полагать целью своей жизни эту же жизнь, но как же овладела нами эта жизнь, когда мы, несмотря на все, что вокруг нас напоминает нам об этом, можем забываться»; «...Может быть, человек в горе более в нормальном состоянии, нежели человек в

---

<sup>42</sup> Там же, 10 622, л. 8—8 об.

<sup>43</sup> Там же, 10 613, л. 79 об. В. Аксакова цитирует письмо Н. В. Гоголя к О. С. Аксаковой, апр. 1843 г. (*Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 177—178*).

радости, а первый, может быть, вернее судит, нежели второй, кто решит...»; «Боже мой, как мы не похожи теперь на то, что мы тогда были; это время кажется совершенно из другой жизни, из другого мира и, конечно, никогда уже не может возвратиться». <sup>44</sup> Но она же в непреодолимости для себя горя ощутила некое «болезненное состояние духа», в новом состоянии («спокойна я могу быть только тогда, когда все здоровы, кто мне дороги, и более я не в состоянии, не имею сил желать чего-нибудь, я буду довольствоваться всем, что мне Бог пошлет» <sup>45</sup>) — в этом состоянии уловила излишек уныния: «Человек энергичный борется с несчастьем, с горем, он вполне перечувствует свое горе, или другое какое-нибудь сильное ощущение, он не слишком подавлен им; его дух останется все-таки свободен (...) слабость духа, конечно, недостойна человека». <sup>46</sup>

«Много мы перестрадали все это время, — подведет она итог, — и с сожалением, и в укор себе должна сказать, что много душа моя потеряла сил своих в этой борьбе, много жизни душевной утрачено, это дурно, очень дурно; одно меня несколько извиняет, это мое физическое бессилие. А как нужна нам эта сила, жизнь души для всякого добра, для всякого доброго ощущения». <sup>47</sup> В 1854 г., откликаясь на очередное письмо М. Г. Карташевской, в котором речь шла о необходимости «лишаться всего без ропота, чего суждено нам лишиться», Вера замечала: «Не могу не сказать тебе, милая моя Машенька, что меня странно поражают эти слова, какое страдательное, принужденное положение даешь ты человеку. Смысл их справедлив, т. е. судьба человека не в наших руках, но разве он управляется враждебной силой, разве это что-то чуждое ему, разве душа его не участвует в его покорности, иначе покорность была бы только уступка неизбежности и больше ничего». <sup>48</sup> Аксаковская «покорность» и «смирение» — не бессильная «уступка», а духовно осознанная позиция, возможная именно для сложившейся, духовно целостной личности. Не случайно ведь для той же Веры Аксаковой личное смирение окажется неотделимо от общественной активности в годы Крымской войны.

Осмысление судеб русского народа в этот исторический период находит выражение в Дневнике и в письмах. Еще в начале 50-х гг., когда после смерти Гоголя Аксаковы начали собирать материалы, связанные с судьбой и творчеством писателя, В. Аксакова сетовала, что не писала дневник. Она восполнила этот «пробел» в годы Крымской войны, но Дневник В. Аксаковой менее всего является документом личной, тем более интимной жизни. Целомудрие духа и здесь не позволило сосредоточиться на себе, зато хроника жизни семьи и России той поры (как она воспринималась членами аксаковской семьи) нашла чрезвычайно интересное освещение в Днев-

<sup>44</sup> Там же, 10 611, л. 46, 47 об., 52, 63 об.—64, 87 об., 88 об., 122.

<sup>45</sup> Там же, л. 122 об.

<sup>46</sup> Там же, л. 123.

<sup>47</sup> Там же, 10 621, л. 8.

<sup>48</sup> Там же, л. 33.

нике В. Аксаковой.<sup>49</sup> И содержательно, и по форме фиксации событий Дневник и письма очень близки. Чувства, испытываемые В. Аксаковой и запечатленные в этих документах, — это чувства русского человека, ставшего свидетелем осквернения православной веры и неспособного оказать сопротивление. Война осмыслена как борьба двух миров: западного и славянского. Россия, олицетворяя лучшие начала православно-славянского мира, несет на себе бремя ответственности исторической за то, что не готова отстоять независимость и цельность славянства. «Если б ты видела, как все огорчены, моя милая Машенька, как общая скорбь за родину, за угнетение веры и православных братьев тяготеет над всеми. Я не думаю, чтоб в Петербурге так же сильно все чувствовали это общее горе».<sup>50</sup> «Все в недоумении, все убиты, но не материальными нашими поражениями, а нравственными».<sup>51</sup>

В оценке характера событий московская и петербургская кухни не всегда совпадали, и Вере приходилось отстаивать свою позицию: «Ты говоришь, что не понимаешь, как прибегнуть к оружию для защиты кого-нибудь от соблазна. Но если ты видишь, что близкий тебе человек находится в руках соблазнителя и этот последний с оружием в руках отражает тех, кто желает вырвать у него его жертву, разве ты не возьмешь оружие, чтоб спасти своего близкого? (...) Тут дело идет не об одном нравственном соблазне (этот соблазн только есть орудие), а об соблазне духовном, о притеснениях утонченных, которые могут быть действительнее и мучительнее всяких грубых преследований (...). Вот почему каждый из нас может положить души своя за други своя, как скоро видит друзей своих в вооруженной власти их притеснителей и соблазнителей духовных. Мне странно, что ты видишь в этом какой-то религиозный фанатизм».<sup>52</sup>

В защите «братьев» находит выражение та форма «общей народной жизни», которая, по мысли Аксаковой, чужда Западу, так как требует самоотречения, которое западной цивилизации недоступно; русский же мир способен принять на себя духовное бремя общей жизни (бремя, являющееся и нравственным долгом). «Неужели ты не признаешь, мой милый друг, — пишет Вера, — смысла общей народной жизни. Тягостно и страшно она отзывается на частных лицах, но не признать ее нравственных обязанностей невозможно, — наказание за неисполнение их падает одинаково на все частные лица».<sup>53</sup> В годы переломные обнаруживается благотворное начало «общей народной жизни» для всех сословий. «Ты не можешь, конечно, себе представить, мой милый друг, живучи в Петерб(урге), какая разительная перемена совершалась в продолжении этих двух

---

<sup>49</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. СПб., 1913. Попытка проанализировать некоторые аспекты Дневника предпринята в статье: Анненкова Е. И. Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. Историческая и семейная хроника // Аксаковские чтения. Материалы научных конференций 1985 и 1987 гг. М., 1989. Вып. 2/89.

<sup>50</sup> РО ИРЛИ. Ф. 173. 10 621, оп., № , л. 71.

<sup>51</sup> Там же, л. 86 об.

<sup>52</sup> Там же, 10 622, л. 7 об.—8 об.

<sup>53</sup> Там же, л. 23 об.



лет в простом народе. Мы, живучи в деревне, имея беспрестанные сношения с крестьянами, невольно следим за их настроением духа. Ум, участие и знания русского народа были заключены до сих пор в тесных пределах их быта, их собственных нужд, но все эти события, эта война, вопросы о защите веры поднятые, до такой степени потрясли его, возбудили его участие, его любознательность, расширили его знания, что мы истинно бываем часто поражены их вопросами, рассуждениями, их знанием подробным и верным всех настоящих обстоятельств».<sup>54</sup>

Потому-то Вере казалось, что возможно общее покаяние. Чичерин же в славянофильском уповании на спасительность общенационального покаяния видел лишь наивность и недостаточность аналитической мысли.<sup>55</sup> Но знаменательно, что и у Веры Аксаковой возникало подчас сомнение в возможности полного покаяния для России: «На меня находит иногда сомнение, которое пугает меня самую, возможно ли покаяние для России, не слишком ли далеко в сердце проникла эта язва, возможно ли очищение, остались ли еще живые силы для того, „чтобы сознать грех и почувствовать раскаяние, для того, чтобы возродиться“!».<sup>56</sup> Сохранился набросок статьи В. Аксаковой о положении России после смерти Николая I, в котором «славянская терпимость», проявляющаяся в готовности всегда «найти точку примирения», предстает в несколько ином, чем это выглядело в славянофильских статьях, свете: речь идет о том, что помещикам давно следовало осознать неестественность крепостного права, при котором «народ, сохраняя свято свой быт, умеет и тут по своей славянской терпимости найти точку примирения, взглянуть на это как на неизбежное зло».<sup>57</sup> Смирение перед неизбежным злом обнаруживало высоту христианского мирозерцания и препятствовало устранению «неестественности их положения». Именно в этот исторический момент приоткрывается неполнота собственного знания русского народа. В. Аксакова заметит: «Как узнать, что скажет сам народ, что ему нужно теперь...».<sup>58</sup>

Вера не случайно неоднократно высказывала сожаление, что М. Карташевская не имеет возможности познакомиться с письмами Константина о Крымской войне. К. С. Аксаков потенциал дневниковой формы исчерпал в юности, в письмах к М. Г. Карташевской конца 30-х гг. В 40-е и 50-е гг. его воззрениям присуща та безупречная цельность, которая не побуждает к личным замечкам для себя, и она, думается, стала не только выражением определенности теоретической концепции, но и явилась откликом на сложность

<sup>54</sup> Там же, л. 53 об.

<sup>55</sup> По поводу стихотворения А. С. Хомякова «России» (1854) он писал: «...Нужна была совершенно детская вера в спасительность молитвы и исповеди, чтобы вообразить себе, что народ может в одно прекрасное утро покаяться, чтобы сбросить с себя грехи и затем встать обновленным и разить врагов врученным ему божьим мечом» (Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 106).

<sup>56</sup> Дневник Веры Сергеевны Аксаковой. С. 148—149.

<sup>57</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 18, № 7, л. 1.

<sup>58</sup> Там же, л. 1 об.

исторического момента. Оберегаемая незыблемость воззрений мыслится своеобразным гарантом сохранения тех начал русской личности, которые были сформированы древнерусской духовностью и подвергались бесконечным воздействиям исторического времени. В аксаковской семье именно К. Аксаков настойчиво охранял незыблемость принципов, «совершенных начал». Потому-то Вера постоянно ссылалась на суждения и оценки брата. При сходстве, даже идентичности позиций, духовное самоощущение, личное переживание событий каждым из членов семьи имело свои оттенки. Русское смирение в полноте его христианского выражения воплощали они в единстве, во взаимодополнении, обнаруживая в дорогом для них духовном начале и необходимость умаления своего «я», уничтожения эгоизма личности, и признание греховности нации, смятчаемой лишь готовностью к покаянию, и верность простым нравственным началам, несмотря ни на какие политические и духовные соблазны, вызываемые к жизни очередным историческим моментом. К. Аксаков и стал своеобразным идеологом так понимаемого смирения. Его отстраненность от практики жизни, за что он был постоянно упрекаем Иваном, дала свой результат: не впадая в сомнение, Константин всю русскую историю рассмотрел под знаком смирения. «Главное у Константина Аксакова — не поиски общей логики исторического процесса, а прозрение судеб России и эстетическое переживание оснований изначального бытия русского человека. Он как бы восстанавливал историю „Святой Руси“, „житие русского народа“ такими, какими они могли бы быть в своем идеальном выражении».<sup>59</sup> С. Т. Аксакова годы Крымской войны приводили к достаточно драматическим размышлениям именно о «свойствах русской природы». Наблюдая народное ополчение, он писал Ивану: «Я не заметил ни одной молодецкой фигуры! Утомление, уныние или апатия — вот все, что выражалось на лицах ратников. Я вообразил их себе в сражении с французами, и они показались мне жертвами, которых ведут на заклание (...). Вера русского человека тиха и спокойна; он может за нее умирать, а не побеждать. Это страшная разница».<sup>60</sup> Статья К. Аксакова «Россия и Запад» словно впитала в себя сомнения, порожденные надломом истории, и тут же оспорила, отмела их. Называя «терпение, простоту и смирение» «духовными сокровищами» («неуважаемыми миром»), Аксаков и изъяснял их: «Не от недостатка сил и духа, не от недостатка мужества возникает такое кроткое явление! Народ русский, когда бывает вынужден обстоятельствами явить свои силы, — обнаруживал их в такой степени, что гордые и знаменитые храбростью народы, эти лихие бойцы человечества, падали в прах пред ним, смиренным, и тут же, в минуту победы, дающим пощаду врагам своим. Смирение в настоящем смысле — несравненно большая и высшая сила духа, чем всякая гордая, бесстрашная доблесть».<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Кошелев В. А. Время Аксаковых // Литература в школе. 1993. № 4. С. 14.

<sup>60</sup> Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М., 1892. Т. 3. С. 158—159, 161.

<sup>61</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 7, № 22, л. 4.

Но в аксаковской рукописи значительный фрагмент статьи, включающий и процитированное суждение, оказался перечеркнутым. Аксаков убирает именно тот раздел, где истолковывается понятие «смиренная Русь», оставляя лаконичные характеристики двух миров: «славянского и западного». Однако, говоря о «ненависти» западного мира к славянскому, он более подробно развертывает именно характеристику Запада — мира, где «все получило» «человеческий изящно-гордый оттенок».<sup>62</sup> Таким образом, равновесие работы, смысловое и композиционное, держится полностью текста, включая и то, что перечеркнула авторская рука. Не раз употребив слово «ненависть», Аксаков в итоге отметит чуть ли не онтологическую причину ее возникновения: «Понятна ненависть Запада к России, как понятна ненависть гордого разврата к смиренной чистоте, пред которою он бессилен».<sup>63</sup>

Б. Н. Чичерин в эту «онтологическую» постановку вопроса внесет историческую конкретику. Знаменательно название его статьи — «Восточный вопрос с русской точки зрения». Русская точка зрения у Чичерина — иная, чем у Аксакова. «Прежде всего надобно устранить мысль, что это война священная (...) век крестовых походов прошел: в наше время никто не подвигнется на защиту Гроба Господня, никто не смотрит на магометан как на вечных врагов христиан. Ключи Вифлеемского храма служат предлогом для достижения целей политических».<sup>64</sup> Статья Чичерина фиксировала наличие двух точек зрения в русском сознании: авторский взгляд оспаривал то русское воззрение на войну, которое выражали славянофилы и которое, по хладнокровному наблюдению Чичерина, сближало их с властью, преследующей сугубо политические цели. Сложность заключалась в том, что предъявляя серьезные претензии правительству и дипломатии, упрекая официальных лиц в предательстве славян, в политических интригах, К. Аксаков вынужден был нарушить ту автономию «свободы духа» и «свободы политической», которую сам утверждал.

В 1854—1855 гг. Аксаков пишет серию писем к А. Н. Попову, кн. Д. А. Оболенскому, кн. М. А. Оболенскому.<sup>65</sup> Письма Д. А. Оболенскому — скорее, статьи, посвященные восточному вопросу; они и писались с ориентацией на то, что будут прочитаны достаточно широким кругом людей, прежде всего единомышленников. Именно в них появится понятие «священная война», причем именно появившись, окажется порождено всем контекстом рассуждений, а не заявлено изначально. «Священная война» вступит в своеобразные отноше-

<sup>62</sup> Там же, л. 6.

<sup>63</sup> Там же, л. 10 об. В другом контексте (в письме к А. Н. Попову) сказано: «Как ненавидит нас Европа, отчего? От того, от чего зло питает ненависть непримиримую к добру за то, что оно добро. Я не хочу сказать, чтобы все русские были святые — совсем нет. Но начала, но основы Руси, есть истина и добро» (РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 8, № 18, л. 2 об.).

<sup>64</sup> Чичерин Б. Н. Восточный вопрос с русской точки зрения // Записки князя С. П. Трубецкого. СПб., 1907. Приложения. С. 127.

<sup>65</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 8, № 17, 18. (Копии).

ния со «смирением». «Всемирное призвание», залогом которого представлялось смирение, имеющее общечеловеческий смысл, заявлено в данном случае уже не только теоретически. Обнаруживается, что воплощение его потребовало не духовного только, но и политического, и «материального» соприкосновения с Европой (К. Аксаков говорит о «материальной силе» России, имея в виду силу армии, которая для него воплощает силу и устремления народа, хотя реально вынуждена выполнять приказы политиков). В контексте политических писем оказались востребованы и для характеристики России те начала, которые мыслились сугубо западными, — начала «могущества» и «славы». В начале статьи «Россия и Запад» было заявлено: «Вглядимся ближе в нравственный образ России...». <sup>66</sup> Но противопоставляя «Святую Русь» Западу, Аксаков не ограничился воссозданием нравственных начал: «Ей дался простор на земле. В трех частях света ее владения; седьмая часть земного шара принадлежит ей одной. В ее пределах невыносимо знойное лето и невыносимая вечная зима, в ее пределах солнце восходит на одном конце и заходит на другом в одно и то же время. И вот гордая Европа, всегда презиравшая Русь, презиравшая и не понимавшая ее духовные силы, увидела страшное могущество силы материальной и для нее понятной и, снедаемая ненавистью, в каком-то тайном ужасе, смотрит на это страшное, полное жизни тело, душу которого понять не может». <sup>67</sup> В письме к А. Н. Попову — Россия «спокойна, могущественна и готова в неизбежный бой». <sup>68</sup> Исторический контекст обнаруживал невозможность ограничиться нравственными категориями, хотя они по-прежнему сохранялись в каждом аксаковском тексте.

В письмах Д. А. Оболенскому первоначальное определение войны — «война за Веру и за братьев», «святой подвиг». Но в рамках духовных, религиозных понятий автор политических писем удержаться не может. Он оперирует категориями «материальными» — «оборонительная война» — «наступательная война», отстаивая последнюю и ее отождествляя со «святым подвигом». В словах самого Аксакова нет тона «тишины» и «смирения», иначе был бы невозможен призыв на «священную брань»: *«Повторяю: необходимо объявить независимость всех православных в Турции, необходимо сказать, что их дело принимаем мы, как наше собственное дело, и будем сражаться, как за самих себя, как за наше собственное существование, и не положим дотоле меча, пока не освободим от ига магометан православных братьев наших {...} Всякий иной исход войны, а не освобождение всех православных от беззаконного турецкого ига, — будет позором для России, оскорблением Христовой Веры и предательством наших братьев — и тогда грянет над Россией праведный гнев Божий. Господи, избавь нас от позора и страха, от греха и отступничества и предательства».* <sup>69</sup>

<sup>66</sup> Там же, ф. 3, оп. 7, № 22, л. 3.

<sup>67</sup> Там же, л. 5 об.—6.

<sup>68</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 8, № 18, л. 2.

<sup>69</sup> Там же, л. 9.

Перетекание текста из политической плоскости в религиозную и обратно — и показательно, и для самого Аксакова принципиально. Конкретная историческая ситуация для него — уникальна («Великая эпоха»; «Исполнился круг времен, и событие готово»<sup>70</sup>), она предоставляет возможность и одновременно вынуждает призвать «духовные сокровища народа» к исторической жизни, пробудить и закрепить их «материальный», действенный потенциал. «Свобода духа» и «свобода политическая» непредсказуемо пересеклись. «Святая Русь» в аксаковском понимании теперь явственно сближает и эти понятия; ищет тождества понятий религиозно-политического плана: «Закон наш — Божий закон, Вера Христова, ее святые указания, ее вечная, всемирная, а не европейская правда; все это выражается словом: *Святая Русь*. Святая Русь — вот чем должна быть вполне Россия, прельщенная на время соблазном Западной Европы. Близко время очищения. Господи! Укрепи нашу Веру, очисти сердце, дай сразиться и победить за Твое имя Святое и за любовь братьев».<sup>71</sup> В этом контексте и появляется «священная война». — «Это война за веру и за братьев, это *Священная война* (...). Вот значение настоящей войны, значение огромное: борьба православия с католицизмом и протестантизмом, борьба мира славянского с миром западноевропейским».<sup>72</sup>

Полемика, противостояние русского мира и западного выведены за пределы различий национальных (да и прежде они не были для Аксакова основополагающими); проблема «Россия и Запад» приобрела параметры проблемы: Славянский мир и Западный мир, и непримиримое разделение их представляется обусловленным религиозно-духовной сущностью. В письмах к Д. А. Оболенскому Аксаков словно закрывал вопрос, не видя возможности разрешения исторической коллизии, не допуская каких-либо вариантов, кроме «священной войны». Бескомпромиссная требовательность к чистоте русских начал выводила К. Аксакова к наблюдению, имеющему, быть может, более глобальный и неразрешимый смысл, чем это виделось самому автору писем. Испытывая чувство национальной уязвленности и отыскивая причины военных поражений, Аксаков приходил к выводу: «С самого начала дела причина всех неудач наших — не в силе, могуществе или искусстве врагов, — а в нас самих; мы сами, конечно, самый страшный наш противник. Мудрено не одолевать нас, когда мы сами и уступаем, и отступаем (...). Поверьте, не в Крыму опасность для России, не от англичан, французов и турок, нет, опасность, настоящая опасность — внутри нас, от духа маловерия, духа сомнения в помощи Божией, духа не рус-

<sup>70</sup> Там же, л. 2, 2 об.

<sup>71</sup> Там же, л. 21 об. Стоит, однако, отметить, что утверждение автономии духовной и политической сфер и их сближение совершается Аксаковым практически одновременно. В письмах отыскивается исторический вариант решения проблемы. В Записке «О внутреннем состоянии России» будет предложен некий идеальный план (для Аксакова — своего рода норма).

<sup>72</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 8, № 18, л. 24 об., 25.

ского, духа западного, иностранного, иноверного, который ослабляет наше могущество и любовь к братьям, который лукаво советует нам делать уступки, унижаться, избегать ссоры с Германией, вести оборонительную войну, а не двинуться наступательно, а не идти прямо на освобождение наших братьев, причем мы и себя бы самих обезопасили! — Вот где источник порабощения и бесконечных, может быть, бед. Если мы хотим, чтоб Бог был за нас, то надобно, чтобы мы были за Бога, а не за австрийский или вообще немецкий союз, ради которого мы бросили Божие дело. Надобно, чтоб мы шли за Веру и за братьев, а мы, возбудив надежды братьев, бросили и крест на поругание, и братьев на муки (...). Борьба, настоящая борьба Востока и Запада, России и Европы — в нас самих, а не на пределах наших». <sup>73</sup>

Борьба Востока и Запада в нас самих... Сознавая это, можно было бы поставить под сомнение историческую оправданность «священной войны», во всяком случае, признать возможность политической спекуляции на этом понятии, что тотчас уловил скептический и беспощадный Чичерин. Аксаков в «борьбе Востока и Запада в нас самих» видел лишь исторически преходящий момент, который в состоянии преодолеть «русская природа» благодаря данным ей свыше «духовным сокровищам».

В письме к М. А. Оболенскому К. Аксаков вновь вернулся к тем понятиям, которые из политических его писем если не ушли, то были потеснены в них иными, — к понятиям «покаяния» и «смирения». Поводом стало стихотворение А. С. Хомякова «России» (1854). Эстетический контекст побудил обратиться к собственно духовным категориям. Прочитировав фрагмент стихотворения:

С душой коленопреклоненной,  
С главой, лежащею в пыли,  
Молись молитвою смиренной  
И раны совести растленной  
Елеем плача исцели! —

Аксаков заключал: «Все сказано в этих стихах, в этом чистом христианском воззвании: и величие подвига, налагаемого на Россию, и сокрушенное сознание своих грехов и своего недостойнства, и усиленное покаяние, и очищение через покаяние, которое одно очищает и делает их достойным». <sup>74</sup> А далее аксаковский текст парадоксально совместит понятия, как будто принципиально исключающие друг друга. Заключительная строфа стихотворения Хомякова:

И встань потом, верна призванью,  
И бросься в пыл кровавых сеч!  
Борись за братьев крепкой бранью,  
Держи стяг божий крепкой дланью,  
Рази мечом — то божий меч!<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Там же, л. 12.

<sup>74</sup> Там же, л. 43 об.

<sup>75</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. С. 137.

— сопровождается фразой Аксакова: «Русская душа должна ответить на этот высокий знакомый ей призыв *смирения...*».<sup>76</sup> Комментарий созвучен стихотворному тексту. «Крепкая брань» «за братьев» представляла как смиренное искупление многих грехов. И в сознании самих славянофилов она в самом деле была свободна от политических спекуляций, она по-прежнему означала верность духовным принципам, какую бы ценою это ни окупалось и какое бы слово осуждения ни вызывало. В этом смысле смирение, действительно, оставалось непоколебимым, во всяком случае славянофилы выполняли «святой подвиг» его отстаивания, напоминания о нем в сложнейшие эпохи. «Я знаю, что мне скажут, — писал К. Аксаков по поводу того же стихотворения Хомякова. — Это говорит не Россия сама по себе, а Хомяков про Россию. Но Россия ведь не человек, имеющий одни уста и один голос. Россия выражается в сынах своих, и тот из сынов, кто сказал за нее слово смирения и покаяния, — достоин ее выразил».<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> РО ИРЛИ, ф. 3, оп. 8, № 18, л. 44. (Выделено мною. — Е. А.).

<sup>77</sup> Там же, л. 44 об.

Ю. К. ГЕРАСИМОВ

## ПОЭМА А. К. ТОЛСТОГО «ИОАНН ДАМАСКИН»

(К истории восприятия)

Отношение христианства к искусству и «оправдание искусства» — вопросы давние, но продолжающие занимать современное сознание. Едва ли не все русские философы нашего века об этом размышляли, в результате чего прояснились как православно-христианская, так и демоническая богоборческая концепции творчества. Но вопрос этот встает перед каждым поколением в процессе его религиозного самоопределения.

Религиозный морализм неизбежно ставит ограничения искусству, регламентирует и редуцирует его. Примеров тому множество: от Платона до Л. Толстого. Исходя из высоких христианских требований к творчеству решился на жестокие самоограничения Гоголь. Эта драматическая область взаимоотношений христианства и искусства привлекательна для безответственных и шумных критиков. Н. А. Бердяев справедливо указал на банальность подозрения, «не является ли христианство принципиально обскурантским?».<sup>1</sup>

К середине XIX в., когда А. К. Толстой создавал поэму «Иоанн Дамаскин», в русской поэзии традиционные религиозные жанры (гимны, молитвы, переложения псалмов, мистерии и др.) и тематика библейская и житийная (в каноническом толковании) выглядели уже достаточно архаично. Несомненной очевидностью было расширение сферы искусства и его обмирщение. Однако поскольку большие поэты той поры были наделены религиозным чувством — одним из сильнейших источников вдохновения, то христианская поэзия сохраняла высокий художественный уровень, чаще, правда, не в традиционных, а в свободных формах философско-медитативной и гражданской лирики (поздний Языков, Ф. Глинка, Тютчев и поэты его «плеяды», Фет, Ап. Майков, Плещеев, Никитин, Полонский). Христианское мировосприятие поэта, конечно опосредованно, выражалось — и не могло не выражаться — во всем контексте его творчества, т. е. находясь уже в составе по преимуществу мир-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 201.



ской литературы, что было одним из свидетельств отдаления светского искусства от православно-христианского. Не могло замедлить этого процесса и иносказательное использование христианских мотивов и образности в революционной и либеральной поэзии. Когда «в глазах большинства религия был неразрывно связана с понятием о государственности, когда она для многих была делом чисто официальным, и когда вместе с тем для другой части общества она совсем не существовала и была низведена на степень суеверия»,<sup>2</sup> религиозная поэзия в целом воспринималась как явление уходящее, едва ли не обреченное.

Но в свете православной эсхатологии под вопросом оказывалось не религиозное искусство, а мирское. Суть сомнений в последнем Е. Трубецкой формулировал следующим образом: «Если цели божественного домостроительства осуществляются через крушение мирского порядка и мирского строения, не значит ли это, что мы должны смотреть на весь мирской порядок, а с ним вместе и на всю светскую культуру как на ценность отрицательную?»<sup>3</sup> Подобные достаточно распространенные настроения Е. Трубецкой относил к ошибкам максимализма, отвергавшего относительные ценности, считал следствием фаталистического понимания нашего мира. Последнее же ведет к «неделанию». Религиозный максимализм смыкается, таким образом, с фатализмом. Отождествляя мирской порядок с «царством антихриста», доказывал Е. Трубецкой, «мы отдаем его во власть антихриста».<sup>4</sup>

При религиозно-философском подходе к русской литературе выделение в ней «потока», несущего православные традиции амартологии и сотериологии, не выглядит искусственным. Такова, например, книга В. Н. Ильина «Арфа Давида». Для историка же литературы XIX в., а тем более XX в. такой метод представляется малопродуктивным. Прежде всего потому, что в творческом сознании, как и в жизни, религиозное и мирское обычно сосуществует и трудно делимо. К тому же христианские идеи и чувства могут получать выражение и в сугубо светских сюжетах, как например в «Дон Жуане» А. К. Толстого. Впрочем, для понимания его творчества подобные уточнения мало существенны.

При ярко выраженной мирской грани своего дарования (сатира, юмористика и, по определению самого поэта, «молодечество»), что и обеспечило ему стойкий успех у двух поколений русской интеллигенции, А. К. Толстой имел живую потребность в открытом поэтическом выражении исповедуемой веры. Глубоко усвоенной православной культурой определялись как его восприятие природы и мироздания, так и философско-социальные взгляды. Подобная позиция требовала мужества. Она побуждала к полемике с «нигилистами» и вызывала нападки критики. В письме 1874 г. к А. де

<sup>2</sup> Когляревский Н. Религиозно-национальные мотивы поэзии А. Толстого // Алексей Константинович Толстой. Его жизнь и сочинения. М., 1904. С. 88.

<sup>3</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 213.

<sup>4</sup> Там же.

Губернату, содержащему автобиографические сведения, Толстой сообщал: «Наша печать почти целиком находится в руках теоретиков-социалистов, поэтому я являюсь мишенью для грубых нападок со стороны многочисленной клики, у которой свои лозунги и свой заранее составленный проскрипционный список».<sup>5</sup> Радикальная критика или замалчивала его поэзию, или отзывалась о ней пренебрежительно: «чужеродное творчество» (А. М. Скабичевский), «киллюзии поэтического творчества», «дилетантизм» (Н. М. Соколов), «устарелые формы поэзии» (П. Григорьев). Если бы А. К. Толстой сочетал прогрессивные общественные настроения с евангельской образностью и морализаторством альтруистической направленности, как это позднее делали С. Надсон, Н. Минский и Д. Мережковский, а не переживал православие как откровение и высшую истину, его вряд ли стали бы преследовать. Именно ортодоксальность поэта особенно раздражала А. М. Скабичевского, отмечавшего «узость формального пиетизма», «полное отсутствие самостоятельной мысли» в «мистицизме».<sup>6</sup> Имея в виду внеэстетический и внелитературный источник суровости критиков, В. Н. Ильин замечал: «Нормальному уму совершенно непонятно то ожесточение, с которым эти (Скабичевский и др. — Ю. Г.) люди набросились на А. К. Толстого и Н. С. Лескова».<sup>7</sup> Обвинение в «устарелости», очевидно, тоже метило в православный дух поэзии А. К. Толстого, так как ни в его словаре, ни в поэтике ничего обветшавшего к 70-м гг. прошлого века не обнаруживалось. Известно, что его ценили многие поэты: Вл. Соловьев, В. Брюсов, А. Блок, В. Маяковский.

С 1850-х гг. А. К. Толстой осознает себя поэтом-христианином. Христианское восприятие мира находит широкое выражение в его лирике: «Горними тихо летела душа небесами...», «Господь, меня готовя к бою...», «Слеза дрожит в твоём ревнивом взгляде...» и мн. др. В балладе «Слепой» он размышлял о религиозном назначении поэта, в поэме «Грешница» и в драматической поэме «Дон Жуан» поднимал большую тему «блудных детей», грешных и безбожных, но которых любовь приводит к вере и покаянию.

А. К. Толстому было присуще платоновско-христианское (в романтической традиции) понимание искусства и творчества как божественного дара (см. декларативное стихотворение 1856 г. «Тщето, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель!»). Вслед за Гоголем, хотя, по-видимому, независимо от него, Толстой осознавал свое православие как определенный нравственный и эстетический *писательский* императив, явившись в этом отношении предшественником К. Романова (К. Р.) и Вл. Соловьева.

Известная формула А. К. Толстого, что он «двух станов не боец», вовсе не была признанием в межеумочности. Он ощутил себя

---

<sup>5</sup> Толстой А. К. Полн. собр. стихотворений. М., 1937. С. 50—51 (Б. сер. «Библиотека поэта»).

<sup>6</sup> Скабичевский А. А. К. Толстой // Критическая литература о произведениях гр. А. К. Толстого. М., 1907. Вып. 1. С. 52.

<sup>7</sup> Ильин В. Н. Арфа Давида. Сан-Франциско, 1980. С. 18.

борцом совсем иного «стана», о чем не раз говорил: «Господь, меня готовя к бою, Любовь и гнев вложил мне в грудь...» («Господь, меня готовя к бою...»).

Поэма «Иоанн Дамаскин» (1858) — одно из самых значительных и совершенных творений А. К. Толстого. Житийная история о драматических поворотах судьбы и о духовном восхождении знаменитого христианского гимнографа и богослова VIII в. была положена поэтом в основу произведения, в котором совершалось религиозное оправдание художественного творчества. Эта задача сильно его занимала, он видел ее сложность.<sup>8</sup> Но только опираясь на житейный образ преподобного Иоанна Дамаскина, искусно выписанный Антиохийским патриархом Иоанном (IX в.),<sup>9</sup> Толстой смог развернуть в художественном пространстве поэмы разные аспекты волновавшей его проблемы, представавшие как внешние и внутренние коллизии сначала поэта-вельможи, а затем поэта-монаха.

Чтобы по достоинству оценить интеллектуальную самостоятельность и творческую смелость А. К. Толстого, следует учесть, что хотя славянофилы, с которыми он в ту пору был в близких (но не простых) отношениях и которые в «Русской беседе» опубликовали его поэму, решали положительно важнейший для них вопрос о религиозном назначении искусства, в его практическом приложении у них оставались большие колебания. Так, С. Т. и И. С. Аксаковы, восхищаясь первыми главами второго тома «Мертвых душ», сначала надеялись, что Гоголь сможет выполнить свой величественный замысел пропеть «гимн небесной красоте духовной природы человека». Позднее в письме к сыновьям Аксаков по поводу того же второго тома высказал иные соображения о возможности художественной литературы: «Нельзя исповедовать две религии безнаказанно. Тщетна мысль совместить и примирить их. Христианство сейчас задает такую задачу художеству, которую оно выполнить не может, и сосуд лопнет». Толстой же высоким примером Иоанна Дамаскина, песнопевца и ревнителя веры, лирическими декларациями поэмы и самим фактом ее создания утверждал принципиальную совместимость, возможность слияния искусства и религии. Поэтам, верил он, дано ощутить и воспеть божественную гармонию мира.

И все же ту опасность, о которой размышлял С. Т. Аксаков, Толстой не мог не представлять и не пытался в поэме передать ни собственно религиозных акцентов «Жития», ни богословских идей самого Дамаскина. Автор был прав, когда, возражая критикам, утверждал, что все эпизоды поэмы соответствуют тексту Четьих Миней. Но у него не было намерения создать цельный житейный (тем более исторический) образ Иоанна Дамаскина. Предмет его

<sup>8</sup> См., например, его письма к С. А. Миллер от 6 и 11 октября и 6 декабря 1856 г. по поводу «дидактического» стихотворения «Тщетно, художник, ты мнишь...» (Толстой А. К. Полное собр. соч.: В 4 т. СПб., 1908. Т. IV).

<sup>9</sup> Для А. К. Толстого источником были Четьи-Минеи Дмитрия Ростовского, чтение на 4 декабря.

изображения — судьба поэта. Тем самым Толстой получал возможность выстроить единый сюжет поэмы и сосредоточиться на изображении самого процесса религиозно-художественного творчества, что было для него актуально и вносило в произведение неподдельный лиризм.

В откликах на поэму преобладало поэтому внимание к идеям автора. О самом же герое поэмы рецензенты не всегда удосуживались сказать хотя бы несколько фраз. А между тем без учета масштаба личности и деятельности Иоанна Дамаскина, во многом оставшихся в поэме в потенциях его образа, идея поддается лишь частным и внешним толкованиям.

Преподобный Иоанн Дамаскин, получивший такое же высокое прозвание, как и живший за 300 лет до него Иоанн Хризостом (Златоуст), а именно — Иоанн Хризороаст (Златоточивый), всю свою многообразную творческую деятельность посвятил церковному домостроению и сочинению духовных песнопений. Один из авторитетнейших отцов восточной Церкви, Иоанн Дамаскин почитаем ею как «наставник» православия, ревнитель благочестия. Его систематизирующий свод «Точное изложение православной веры» поныне не утратил своего канонического значения.

Дамаскин обладал обширными знаниями, уникальной памятью (знал наизусть Ветхий и Новый заветы) и выступал как догматист, составитель «Священных параллелей», полемист, боровшийся с ересями манихеев, монофизитов, несторианцев и монофелитов. Его речи в защиту иконопочитания стали сокрушающим ударом по иконоборческой ереси, возглавлявшейся византийским императором Львом Исаврийцем. Три трактата Иоанна Дамаскина «О почитании икон» — едва ли не лучшее, что было сказано об иконе до трактата Евг. Трубецкого «Умозрение в красках». Как экзегет Иоанн Дамаскин истолковал Послания апостола Павла и сам был выдающимся проповедником. В своей «Диалектике», известной в славянских странах, в Грузии и Армении с X в., он обосновывал необходимость логики и философии для богословия. В значительной зависимости от его наследия находился Фома Аквинский.

Но более всего А. К. Толстого привлек в Иоанне Дамаскине его дар песнопевца. Величайший христианский гимнолог, он изменил весь строй богослужения восточной Церкви, внося в него высокую поэзию религиозных чувств. Им написано 64 канона, в том числе на Великое Воскресение и на Вознесение Господне, Октоих («Восьмигласник»), он сочинил гениальный тропарь «Кая житейская сладость», читаемый над усопшими.

Религиозно-поэтическое творчество Иоанна Дамаскина, проникнутое духовной и художественной силой, стало для Толстого высочайшим примером воцерковленного искусства, свободного от мирской суеты и обращенного к абсолютным ценностям и вечным истинам. Когда он объявлял себя сторонником «искусства для искусства», он не защищал ни эстетизм, ни совершенство художественной формы, а присягал той Красоте, что неразрывно связана с Любовью и Правдой. В такой красоте для художника есть пред-

ощущение Красоты Царства Божия. Преображающая сила, участвующая в спасении мира, она является как откровение. В монологе о творчестве герой поэмы называет художником того,

Кому Господь дозволил взгляд  
В то сокровенное горнило,  
Где первообразы кипят,  
Трепещут творческие силы.  
То их торжественный прилив  
Звучит певцу в его глаголе...

Когда герой в поэме высказывал убеждение в едином источнике религии и искусства, рассуждал о творчестве, не следует предполагать, что автор наделяет средневекового певца своими идеями. Вернее сказать, что Толстой присоединяется к художнически воссоздаваемым им представлениям Иоанна Дамаскина. Эрудиция последнего позволяла и более сложные построения.

В начале поэмы ее герой предстает в зените своего благополучия и славы. Любимцу калифа, ему доверено управлять Дамаском. Христианский мир почитает его как победителя в споре с иконоборческой ересью. Но сам он тяготится своей суетной жизнью, жаждет обрести покой и предаться творчеству. «Простым рожден я быть певцом, / Глаголом вольным Бога славить», — убеждает он калифа и просит отпустить его, чтобы «дышать и петь на воле». В поэме нет упоминаний о предшествующих по «Житию» событиях, прямым следствием которых и явился уход Иоанна в монастырь. Лев Исавриец с помощью подложного письма оклеветал Иоанна Дамаскина, и калиф, поверив искусной клевете императора, приказал отрубить «предателю» десницу. Выпросив отсеченную кисть для погребения, Иоанн с вечера горячо молил Богородицу об исцелении, обещал послужить Богу песнопениями. Проснувшись утром, он обнаружил, что рука чудесным образом срослась. Калиф понял свою неправоту, его расположение к Иоанну возросло. Но тот, выполняя наказ Богородицы, явившейся ему во сне, сделать исцеленную руку «тростью скорописца», упросил калифа отпустить его в монастырь. Автору пришлось выбрать из «Жития» один сюжет (второй для поэмы излишен), и он взял тот, который относился к проблемам творчества и к судьбе песнопевца, привлечшей А. К. Толстого отдельными сходными коллизиями и переживаниями. Если в начале поэмы в герое узнаваемо проступал автор, тяготившийся своими обязанностями при дворе,<sup>10</sup> то в калифе соответственно могли искать черты его августейшего патрона. Видимо, поэтому в поэме нет даже упоминания о неправом суде калифа и о чуде с отрубленной кистью, хотя из-за этого оказывается недостаточно обоснованным явление Богородицы наставнику Иоанна и Ее покровительство последнему. Лирическое течение в поэме в дальнейшем получает развитие не за

<sup>10</sup> О неблагоприятных условиях для творчества сообщал он и в письме от 31 июля 1853 г.: «Но как работать для искусства, когда слышишь со всех сторон: *служба, чин, вццмундир, начальство* и тому подобное?... Мне запрещают быть художником...» (Толстой А. К. Полн. собр. соч. Т. IV. С. 46).

счет некоторого сходства жизненных ситуаций у героя и автора (препоны творчеству), а за счет близости их позиций в вопросах искусства. Преувеличенное мнение об автобиографизме поэмы уводило даже современников, а потом и исследователей от идейного ядра произведения. Н. С. Лесков так и считал, что «в „Иоанне Дамаскине” поэт изобразил самого себя».<sup>11</sup> Подобное упрощенное представление, порождаемое лиризмом поэмы, то и дело встречается в исследовательской литературе. Дань ему отдал такой фактолог, как С. А. Венгеров, в очерке, открывавшем первый том Полного собрания сочинений А. К. Толстого в издательстве А. Ф. Маркса (1907).<sup>12</sup>

Другой абберацией общественного восприятия поэмы стало ее зачисление в ряд многочисленных гражданственных произведений в защиту «свободного слова» — острой темы в поэзии 1850-х гг. Эпиграмма Ап. Майкова фиксирует именно такое восприятие произведения:

Вот «Иоанн Дамаскин» Алексея Толстого: за автора больно —  
Сколько погублено красок и черт вдохновенных задаром.  
Свел житие он на что? На протест за «свободное слово»  
Против цензуры, и вышел памфлет вместо чудной легенды.<sup>13</sup>

Противник азиатчины и деспотизма, Толстой относил свободу слова к коренным правам личности. Но их основой для него было не политизированное гуманистическое представление о свободе индивидуума, а православное понимание свободы совести. В стихотворении «Пусть тот, чья честь не без укора...», которое задумывалось как лирический эпилог к «Иоанну Дамаскину», главнейшим нравственным качеством истинного поэта выступает его свободолюбие и служение правде: «Ни пред какой земною властью / Своей он мысли не таит...».

Не замеченной современниками и не осмысленной в религиозно-эстетическом и лирико-аллюзионном плане осталась тема борьбы Иоанна Дамаскина с иконоборцами, дважды поднятая в поэме. Для многих читателей то была, вероятно, малозначащая подробность из истории Церкви. А. К. Толстой же, зная аргументы защитников и противников иконопочитания, воспринимал последних как предшественников современных «разрушителей эстетики». Прямое уподобление иконоборцам «нигилистов», сторонников утилитарного искусства, призывающих «мечтателей» — певцов и художников — «сдаться», встречается у поэта в программном стихотворении 1867 г. «Против течения» (вся третья его октава). Этой авторской «подсказки» критика не заметила или не захотела заметить. И только через 35 лет после публикации «Иоанна Дамаскина» аллюзионная острота темы иконоборчества и отпора ей была

<sup>11</sup> К биографии Н. С. Лескова. Из дневника И. А. Шляпкина // Русская старина. 1895. № 12. С. 112.

<sup>12</sup> См.: Венгеров С. А. Алексей Толстой // Толстой А. К. Полн. собр. соч. 1907. Т. 1. С. 9.

<sup>13</sup> Цит. по: Толстой А. К. Полн. собр. стихотворений: В 2 т. Л., 1984. Т. 1. С. 571.

объяснена. Это сделал Вл. Соловьев. Статья «Поэзия графа А. К. Толстого» (Вестник Европы, 1895, № 5), отмеченная пиететом, признанием заслуг поэта и зрелости его эстетических взглядов, стала одним из главных позитивных выступлений Вл. Соловьева о русской поэзии. Но его пояснения уже не могли повлиять на восприятие поэмы современниками.

Аргументы иконоборцев в поэме не приводились. Поэтому сходство с ними «нигилистов» не было очевидным и последние не спешили себя узнать. Вл. Соловьев указал на аналогию, открывшуюся А. К. Толстому, и признал ее обоснованной. Иконоборцы, исходя из мысли о невозможности воплотить Абсолютное в определенных формах, утверждали, что «божество неопишимо». «Здесь несомненно отрицался, — полагал Вл. Соловьев, — хотя и бессознательно, самый принцип Красоты и истинное знание художества. На той же точке зрения стоят те, которые считают все эстетическое областью вымысла и праздной забавы».<sup>14</sup> С присущей ему прямоотой Вл. Соловьев замечал: «Толстой не ошибся: то, за что он боролся против господствовавшего в его время течения, было в сущности то самое, за что Иоанн Дамаскин и его сторонники стояли против иконоборчества».<sup>15</sup> Вл. Соловьев тщательно обосновал свое мнение о высоком религиозно-философском ранге поэмы. «Художественное творчество, в котором упраздняется противоречие между идеальным и чувственным, между духом и вещью, — писал он, — есть земное подобие творчества божественного, в котором снимаются всякие противоположности и божество проявляется как начало совершенного единства, единство себя и своего другого».<sup>16</sup> Таким образом, Вл. Соловьев отнес религиозную позицию Толстого к той линии христианского искусства, критерии которой были для него самого живыми истинами. Он исходил из них в оценках Пушкина и Лермонтова при характеристике творчества А. А. Голенищева-Кутузова (в статье «Буддийское настроение в поэзии»). Особенно выделил Вл. Соловьев то особое мистическое восприятие природы и мира, посещавшее поэта и которое он изображал и отстаивал в послании И. С. Аксакову:

...И в каждом трепете листа  
Иное слышится значенье,  
Видна иная красота!  
Я в них иному гласу внемлю...

(«И. С. Аксакову»)

Подобное мировосприятие было у Соловьева-поэта главенствующим. По выводу Вл. Соловьева, «как поэт Толстой показал, что можно служить чистому искусству, не отделяя его от нравственного смысла жизни...».<sup>17</sup>

Вл. Соловьев не рассмотрел еще одной существенной стороны

<sup>14</sup> Соловьев Вл. Собр. соч. СПб., [1907]. Т. VI. С. 488.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 490.

<sup>17</sup> Там же. С. 502.

поставленной в поэме проблемы творчества. Кроме упоминаемых в поэме иконоборцев прямым гонителем искусства в ней предстает наставник Иоанна, суровый аскет, который надолго замкнул ему уста запретом творить. Между наставником и Дамаскином возникает наиболее сюжетно значимый конфликт поэмы. Хотя конфликт этот разрешился мирно (по воле Богородицы) и старец признал свою неправоту, его взгляды и поведение были не его личным заблуждением, а весьма устойчивой традицией в аскетике. В свою очередь и Дамаскин вышел из длительных тяжких испытаний духовно возросшим, талант его окреп. Аскеза неизменно присутствует в жизни христианина. В добровольных подвигах она может достигать высоких степеней. Иоанн Дамаскин, оставивший мирские заботы, раздавший свои богатства нищим и сменивший роскошные палаты на келью чернеца, уже совершил серьезный аскетический акт. Выбор им лавры строгого устава (св. Саввы Освященного в долине Кедрона близ Иерусалима) говорит о его готовности самоотверженно служить Богу. На новый трудный путь он вступает без сожалений, даже с радостью. Вера и в монастыре останется для него «легким игом»: она источник творчества, и молитвы его вдохновенны. Это сразу понял опытный старец, антагонист Дамаскина по мироощущению. Поэтому он соглашается быть наставником нового брата, но при условии, что тот отречется от творчества («дух праздности и прелесть песнопенья»). Старец убежден, что путь спасения — в тяжелом искусе смирения. Надежды певца на свободное творчество во славу Христа, ради чего он пришел в монастырь, рухнули.

В такой неожиданной для него ситуации у Дамаскина не было (и объективно, и субъективно) выбора. Знание монашеское и подвижническое по мудрости и положению выше книжной учености. Кроме того, в греческой редакции «Жития» сказано, что старец — «простой нравом, но обильный познанием и ревностный».<sup>18</sup> В поэме о познаниях старца не упоминается, но «противник» Дамаскина предстает личностью цельной и мощной. «Чуждый миру, чуждый братьям», он молится до изнеможения и призывает смерть. В самом признании главенства для монаха молитвы и поста необычности нет. Но в таком максимализме старца, ничего, кроме молитвы и поста, не допускаявшего, ощутимы следы непреодоленного влияния манихейства. Для старца мир лежит во зле, все связи с ним следует порвать. Для Дамаскина же мир есть непрестанная хвала Творцу, природа вызывает в нем любовь и поэтический восторг («Благословляю вас, леса...»)<sup>19</sup>

Антагонизм двух мироощущений не выявляется полно и откры-

---

<sup>18</sup> См.: Полн. собр. творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1. С. 36.

<sup>19</sup> Попытки представить А. К. Толстого «пантеистом чистой воды», привлекая в качестве одного из главных аргументов песнь Дамаскина в начале второй главы, (см.: *Петровский Н. М.* Идея поэмы «Иоанн Дамаскин» гр. А. К. Толстого // Сб. ст. в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913 и др.), лишены веских оснований. Поэт не проявлял склонности к мысли про обезличивание в Боге всего сущего. Любить мир как божье творение вовсе не характерная черта пантеизма.



то. Дамаскин пришел в монастырь не на диспут. Да и тип подобного ревнителя-аскета был достаточно распространен и авторитетен в монашеском мире. Показательно, что и потом, в своем жестокосердном обращении с Дамаскином (в «Житии» следует еще эпизод с продажей корзин, а эпитимья за сочиненный тропарь была унижительной: вычистить все отхожие места лавры руками, а значит и той десницей, что была чудесно исцелена), старец не считается с просьбами братии снять с безропотного инока запрет на песнопения. Знаток догматов и ересей, опытный полемист, Дамаскин, однако, ни словом, ни в помыслах не возражает наставнику, признает свою вину послушания и видит в его требованиях провиденциальную волю, требующую от него, Иоанна, большего отречения, чем он обещал и предполагал. И только вмешательство Богородицы заставило старца признать свою «грубость» и снять с песнопевца запреты.

А. К. Толстой не проявил к старцу никакой симпатии. Он даже ввел в поэму слова прямого осуждения чрезмерностей аскетического рвения, вложив их в уста Богородицы:

На то ли жизни благодать  
Господь послал своим созданиям,  
Чтоб им бесплодным истязаньем  
Себя казнить и убивать?

Связанный с главным конфликтом поэмы аскетический максимализм, отвергавший все, что прямо не служит спасению души, мог быть сопоставляем с «нигилизмом» еще в большей мере, чем иконоборчество. Сблизив (не только аллюзионно, но и в лирических отступлениях, о чем речь впереди) всех гонителей искусства и красоты и противопоставив им свой идеал поэта-христианина, автор совместил обретенное внутреннее единство замысла поэмы с цельностью духовного облика героя на всех его поприщах. Буквалистское ее прочтение приводит исследователей (А. В. Кондратенков, А. Е. Тархов) к ошибочному признанию ее поэмой «исторической».

Образ святого Иоанна Дамаскина из Четых-Миней стал для А. К. Толстого счастливой «находкой», позволившей ему создать по житийной канве произведение с актуализированной нравственно-эстетической проблематикой. Историческая реальность личности Дамаскина при тысячелетней отдаленности времени его жизни придавала особую эпическую убедительность герою поэмы, который стал для автора героем лирическим. Ценности, которые Дамаскин утверждал в поэме, были для А. К. Толстого бесспорными ценностями православной культуры. Автор чувствовал себя «единомышленником» своего героя. В этом — основа подлинного, а не имитированного лирического волнения, которым оживлена и согрета поэма.

Есть в поэме и несколько прямых лирических отступлений. В конце 10-й главы находится авторское размышление на тему о поэте достойном и поэте недостойном. Этим отступлением он устанавливал дополнительные связи всего произведения с современностью. Декларативным рассуждением о двух певцах А. К. Толстой, ваявший в поэме образ идеального певца, отозвался на упреки

поэтам «чистого искусства», громко прозвучавшим в некрасовском манифесте «Блажен незлобивый поэт...», а косвенно — и в не менее нашумевшем «Поэт и гражданин» — в произведениях, задававших высокую гражданскую интонацию сборнику Некрасова «Стихотворения», который вышел в 1856 г., т. е. незадолго до создания «Иоанна Дамаскина». Толстой повторил тот же прием антитезы, что и Некрасов (взявший его из лирического отступления в «Мертвых душах»), но противопоставление провел по своим критериям. Оно начинается резким осуждением продажного поэта, угодника и льстеца. Ему как «всенародный приговор» на века остается его «бессовестное слово». Образ певца, предавшего «священный дар», — сторонний для поэмы. Метил ли автор в отступлении в кого-либо из поэтов-современников персонально? Может быть, и нет. Слишком уж обобщен и схематичен негативный образ. Несовместимая с высоким званием поэта зависимость его от властей или от мнений толпы тревожила еще Пушкина. И Толстой дважды пользуется реминисценцией из пушкинского «Поэта» («К ногам народного кумира / Не клонит гордой головы...»): «Что пред кумирами склоняет / Красу лаврового венца!» и «...пророческого взора / Пред блеском мира не склонял». Эти реминисценции были неким эмблематическим обозначением позиции определенной литературной группы, выступавшей с именем Пушкина на своих страницах.<sup>20</sup> В принятой А. К. Толстым двучленной композиции образ позорящего «священный дар» певца был необходимым контрастом образу певца возвеличиваемого. Толстой, не споря с Некрасовым напрямую (его текст не имеет такого открытого полемического заострения, какой содержится в отклике Я. Полонского «Блажен озлобленный поэт...», 1872), выдвигал принципиально иное понимание назначения поэта и исправлял ошибочность представлений Некрасова о «незлобивом поэте» — выразителе идеалов «друзей свободного искусства». У Некрасова — это самоуверенный («чужд сомнения в себе») и любящий славу сибарит («любя беспечность и покой»). Лира его миролюбива, «его не гонят» и не преследуют. У Толстого же служитель искусства вовсе не преуспевает. Он — униженный. Мотив унижения, которое, однако, только возвеличивает «высокого сердцем» певца, возвращает отступление в русло поэмы.

Неприкрытое соприкосновение поэмы в лирическом отступлении с текущей литературной жизнью побуждает более пристально

---

<sup>20</sup> Подобные реминисценции («Не клонит рабски головы...» и др.) встречаются и в стихотворении «Пусть тот, чья честь не без упрёка...» (1859) — послании Толстого Н. М. Жемчужникову в ответ на его соображения о поэме «Иоанн Дамаскин». Даже фразеология послания выражает дух полемики сторонников «чистого искусства» с Некрасовым и его соратниками. Самая содержательная реминисценция из Пушкина в поэме — в словах старца, назначающего эпитимью Дамаскину: «Пусть он обходит лавры черный двор, / С лопатою обходит и метлою...». А. К. Толстой, намеревавшийся поднести поэму императрице, эвфемистически изменил наказание (см. об этом выше), но при этом создал возможность изобразить буквальную реализацию гротескного риторического образа из речи пушкинского Поэта: «Жрецы ль у вас метлу берут?» («Поэт и толпа»). О емкости эффектной реминисценции говорит возникающее сближение старца с «черною», требующей от Поэта «пользы».

взглянуть и на другие места поэмы, содержащие рассуждения о поэте. Во второй главе поэмы Дамаскин, идущий в обитель, думает о героях, достойных быть воспетыми:

Блажен, кто рядом славных дел  
Свой век украсил быстротечный,  
Блажен, кто жизнь умел  
Хоть раз коснуться правды вечной,  
Блажен, что истину искал.

Весь перечисленный период держится на анафорическом «блажен».оборот этот, известный по евангельским текстам, встречается у многих поэтов, но в 1856—1858 гг. он в первую очередь напоминал о Некрасове («Блажен незлобивый поэт...»), который закрепил его автореминисценциями в открывавшем сборник 1856 г. стихотворении «Поэт и гражданин»: «Блажен безмолвный гражданин» и «Блажен болтающий поэт». А. К. Толстой даже завершает размышления Дамаскина образом «некрасовским»:

Блажен (...)  
И тот, кто побежденный пал,  
В толпе ничтожной и холодной,  
Как жертва мысли благородной!

Но делает он это для того, чтобы тут же назвать единственного властителя дум и вдохновителя поэтических восторгов Дамаскина — Христа. Окончательный ответ на вопрос, какой же поэт действительно «блажен», находится в финале поэмы, когда для Дамаскина «воскресло свободное слово». Утверждая правоту его жизненных стремлений и святость дела, которому служит певец, автор вновь обращается к «некрасовской» поэтической формуле и возвращает ей евангельское значение: «Блажен, кому ныне, Господь, пред Тобой / И мыслить, и молвить возможно!...». Истинно блажен песнопевец Иоанн Дамаскин, который громит «противников Христовых» и славит Господа.

Противоречия старца с Дамаскином (они есть и в житийных источниках — арабской и греческой редакциях) отражали различия в мировосприятии, существовавшие в церковной и монастырской среде. В православной культуре такого типа различия давали себя знать и в Новое время.

Созданный Толстым образ выдающегося христианского поэта и проповедника обладал художественной убедительностью и большой привлекательностью. В теоретическом же плане его попытка представить Дамаскина ограниченными средствами сюжетной поэмы своеобразным предшественником религиозного крыла поэзии «чистого искусства» не могла быть особенно доказательной. Но он точно ощутил то особое тяготение многих русских писателей, как духовных, так и светских, к византийской (и околотовизантийской) «монашеской» литературе раннего Средневековья. В творениях Василия Великого, Григория Назианзина, Ефрема Сирина, Романа Сладкопевца, Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Исаака Сириянина и др. высокий интеллектуализм и ученость сочетались с душевной

теплотой, искренностью, вниманием к «внутреннему человеку», с верностью Преданию и деятельной любовью к Христу. Одну из коренных поэтических интонаций этого доренессансного христианского гуманизма А. К. Толстой вдохновенно передал в гимне своего героя («Благословляю вас, леса...»). Чистота чувств, мудрая открытость миру раннеправославной поэзии, уловленная Толстым, растрогала П. И. Чайковского до слез, когда он писал романс на вышеназванный текст из поэмы Толстого.

А. К. Толстому, возможно, приходилось заботиться не столько о расширении, сколько об ограничении возможного аллюзионного поля поэмы. Так, ее читателям старец-аскет мог напомнить духовника Гоголя о Матвее. Украшенный многими христианскими добродетелями, о Матвее ревностно относился к своим обязанностям и настраивал писателя на критическое отношение к целому ряду своих творений и требовал его отречения от Пушкина как от «грешника» и «язычника». Лирика поэмы, замечаемая в частных уподоблениях автора герою и в полемических перекичках с современностью, имеет своей глубокой основой некое родственное чувство потомка, устанавливавшего живую связь с определенной линией святоотеческого культурного наследия, полномочным представителем которой являлся преподобный Иоанн Дамаскин.

Религиозно-культурное и нравственное возвышение Иоанна Дамаскина, осуществленное А. К. Толстым, было одобрено Вл. Соловьевым, критиком не только трезвым, но нередко и придирчивым и не особенно считавшимся с соображениями ортодоксальности. Более того, у Вл. Соловьева, по всей вероятности, возникло свое лирическое восприятие образа Иоанна Дамаскина. По свидетельству Е. Н. Трубецкой, Вл. Соловьев сравнивал свою публицистическую деятельность, отвлекавшую его от основных трудов, «с послушанием монастырского послушника, обязанного выметать сор из монастырской ограды».<sup>21</sup> Богослов, философ, поэт в виде монастырского послушника с метлой выглядит прямым двойником героя поэмы.

Иным образом произошло пересечение с основными положениями поэмы у другого выдающегося русского философа Н. А. Бердяева, пересечение, им, вероятно, даже не замеченное. Его книга «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) — плод апокалипсического сознания, обосновывавшего наступление новой религиозной эпохи — царства Св. Духа и Иоанновой церкви, сменяющего эпохи закона (Ветхого Завета, Отца) и искупления (Нового Завета, Сына, Петровой церкви). Создание религиозной утопии о раскрытии божественной природы человека и о его призвании к сотворчеству с Богом (антроподицея) совпало у Н. Бердяева с пиком его неохристианского критицизма к православной Церкви. По этим причинам историко-культурные экскурсы автора по вопросам религии и искусства выглядят тенденциозно. Творчество эпох «закона» и «искупления», по Бердяеву, не выходило за пределы «мира

<sup>21</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 219.

сего». <sup>22</sup> Но человечеству предстоит перейти от культурного творчества к религиозному житетворчеству, к теургии. «Такая постановка проблемы творчества, — заявлял Бердяев, — могла родиться лишь в нашу мировую эпоху; лишь на мировом перевале к религиозной эпохе творчества». <sup>23</sup> В книге Бердяева рассмотрены все существенные аспекты отношения христианства к искусству и творчеству, в том числе и те, что занимали автора «Иоанна Дамаскина». К поэме можно было бы подобрать из книги Бердяева полемический комментарий такого рода: «Дерзким и безбожным показался бы самый помысел о том, что творческий опыт не требует религиозного разрешения и оправдания, а сам есть уже опыт религиозный, путь религиозный, равноценный пути аскетическому»; «Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека...». <sup>24</sup> Позиция православной Церкви в изложении Бердяева по большей части схожа с той, что в поэме представлена старцем-наставником. Подобный «комментарий» свидетельствовал бы только об уязвимых местах книги, глубокой не в профетическом, а в исповедальном плане. Но критика, хотя бы и окольная, неохристианского модернизма Бердяева — вне посягательств данной статьи. Лишь от одного вывода невозможно уклониться. А. К. Толстой показал в поэме мнимость антиномии искусства и христианства. За 900 лет до него совершенно так же решал этот вопрос автор «Жития святого Иоанна Дамаскина», а до него — сам преподобный гимнограф, который стяжал святость творчеством. Отцы церкви и духовные писатели дарами своего творчества участвовали в теургии церковного действия.

О значимости произведения судят по нему самому, по отзывам о нем и по степени присутствия поднятых в нем идей в последующей духовной жизни общества. Философский труд Бердяева и поэма Толстого — явления разноприродные, в целом несопоставимые. Но уже в самом факте создания поэмы была вещая тревога православного поэта о грядущих новых «иконоборцах».

---

<sup>22</sup> «Религиозное сознание донныне видело в творчестве не „духовное“ делание, а „мирское“. В лучшем случае религиозное сознание оправдывало творчество» (Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 383).

<sup>23</sup> Там же. С. 384.

<sup>24</sup> Там же. С. 383, 388.

А. П. ДМИТРИЕВ

## **А. М. БУХАРЕВ (АРХИМАНДРИТ ФЕОДОР) КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРИТИК**

Среди критических интерпретаций русской классики прошлого столетия особое место занимает литературная критика духовенства и православно мыслящих литераторов-мирян. Их суждения о светской культуре долгое время оставались вне поля зрения исследователей. Это тем более обидно, что богословско-эстетическое наследие духовных критиков представляет не только исторический интерес. Авторы церковных изданий, откликнувшись на различные явления светской литературы, своими работами убедительно показали самоочевидность той истины, что русская культура во все времена своего развития была глубоко укоренена в православии.

Неудивительно, что именно церковные писатели подчас глубже, чем светские критики, постигали религиозно-нравственную проблематику отечественной литературы, ее экзистентное значение. К тому же твердость и непреложность христианского критерия оценки выгодно отличала духовных критиков от их светских собратьев, зачастую выразителей той или иной односторонней «правды».

В первой половине XIX в. пастыри Церкви и духовные писатели лишь эпизодически высказывались по поводу светских сочинений. Их редкие отзывы — обычно в форме метких, сжатых характеристик — чаще всего краткие ответы в письмах или высказывания в беседах со своими почитателями-мирянами, не рассчитанные на сколько-нибудь широкое обнародование. Тем не менее известен интерес к творчеству Пушкина, Лермонтова, Гоголя со стороны таких значительных церковных деятелей, как святители Евгений (Е. А. Болховитинов), Филарет (В. М. Дроздов), Иннокентий (И. А. Борисов), Игнатий (Д. А. Брянчанинов).

Новые веяния шестидесятых годов затронули и церковную жизнь, что выразилось в бурном развитии духовной литературы и особенно журналистики. На страницах церковных изданий ставился вопрос о влиянии духовенства на нравственное состояние всего общества, о благодати христианизации народной жизни. Разумеется, духовные писатели не могли обойти вниманием художественную литературу,

явившуюся, как известно, средоточием мировоззренческих, социальных, этических и собственно эстетических проблем времени.

Конечно, не только гносеологическая ценность светской литературы привлекала духовных критиков, — они были убеждены в необходимости ее критического осмысления с точки зрения христианской Истины. Приветствуя произведения высокой духовности, литературу, внутренне не преображенную, они оценивали практическим критерием: вред или пользу приносит она человеческой душе.

В своих суждениях духовные критики не были вполне солидарны друг с другом, не существовало сколько-нибудь полного тождества мнений. Единство основополагающих принципов не исключало разномыслия и, напротив, предполагало свободу духа при анализе отдельных литературных произведений. Намечаются два основных направления критики духовными авторами художественной словесности. Первое условно назовем *апологетико-полюемическим*. Очевидна утилитарная направленность этой критики на пагубные, вредные, с точки зрения христианства, явления литературы. Методологические основания такой критики содержались как в новейшей ориентации церковного учительства, так и в святоотеческом проповедничестве, богатом публицистическим элементом.

Представители этого направления — В. Ф. Певницкий, А. Г. Вишняков, Н. К. Калинин, А. Ф. Гусев, А. А. Олесницкий, С. В. Кохомский, архиепископы Никанор (А. И. Бровкович) и Амвросий (А. О. Ключарев), прот. А. Н. Иванов, свящ. Н. А. Колосов и др. — оценивали литературу главным образом с позиции нравственного идеала, а потому в центре их внимания часто оказывалась рядовая беллетристика (особенно произведения, изображавшие быт духовенства). Сюда же можно отнести и полемику с религиозно-философскими воззрениями Л. Толстого, Вл. Соловьева, В. Розанова.

Другое направление — *догматико-созерцательное* — опирается прежде всего на традиции библейской экзегетики, выявляет в художественном произведении нравственные и богословские проблемы с целью уловить их духовный смысл, а также выделить положительные моменты светской культуры. Понятно, что для толкования такого рода духовный критик обращался преимущественно к литературе, в которой, по словам сторонника этого направления, церковного историка Ф. А. Терновского, «содержится много истинного и доброго и слышно тихое веяние животворного духа христианства».<sup>1</sup> Более того — представители такого подхода к русской словесности (Н. И. Барсов, С. Д. Левитский, П. И. Линицкий, В. В. Никольский, С. А. Пономарев, протоиереи А. М. Иванцов-Платонов, А. А. Лебедев, П. Я. Светлов, И. Л. Яньшев и др.) стремились «разъяснить для самой светской литературы бессознательно заключающиеся в ней христианские элементы».<sup>2</sup> Некоторые из них даже полагали, что внешняя враждебность православию отдельных

<sup>1</sup> Терновский Ф. [А.] Об отношении между духовною и светскою литературою // Тр. Киевской духов. академии. 1862. Т. III. Сентябрь. С. 137 (2-я pag.).

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

значительных произведений (к примеру, романа Чернышевского «Что делать?») не должна заслонять их скрытого благодатного смысла, которому они и обязаны своим величием.

Было бы ошибкой резко противопоставлять указанные направления литературной критики. Это, скорее, разные, достаточно отвлеченные установки, грань между которыми в практике конкретного анализа оказывается зыбкой, тем более что по материалу различий могло и не быть. Так, в своей рецензии на тургеневских «Отцов и детей» киевский профессор гомиетики В. Ф. Певницкий считает более важным сосредоточиться на осмыслении темных сторон изображенного в романе явления, в то время как А. М. Бухарев в чем-то корректирует односторонность его взгляда, обращаясь главным образом к выявлению положительного смысла базаровского типа.

\* \* \*

Выдающегося богослова и православного публициста Александра Матвеевича Бухарева (в монашестве архимандрит Феодор, 1822—1871), так же как и митрополита Антония (А. П. Храповицкого) или профессора М. М. Тареева, трудно причислить к какому-либо узкому течению критической деятельности, хотя в его разборах литературных произведений заметней выражен положительный аспект религиозной критики, стремление не подавлять духовной силой, авторитетом Церкви свободу художника, но любовью предрасполагать его волю к добру.

Можно смело утверждать, что Бухарев был главной фигурой в духовной литературной критике XIX в. В накаленной обстановке шестидесятых годов его многочисленные статьи и книги вызывали разноречивую реакцию не только духовных журналов, но и светских изданий. Богословская полемика по поводу смелых и оригинальных воззрений Бухарева в какой-то мере оставляла в тени его литературно-критическую деятельность, которая была весьма плодотворна. Перу этого замечательного богослова принадлежат книга о Гоголе, разборы романов Тургенева, Чернышевского, Достоевского — пожалуй, наиболее интересные и своеобразные интерпретации светской литературы с позиции христианской Истины.<sup>3</sup>

Сын сельского диакона, Александр Матвеевич успешно закончил Тверскую семинарию, затем Московскую духовную академию. Рано, в 24 года, он принимает постриг. Талантливого воспитанника оставляют бакалавром при Академии. Через шесть лет он уже профессор, еще через год возведен в сан архимандрита.

Но духовные должности не прельщали отца Феодора — иночество он воспринимает прежде всего как служение людям, как влияние на жизнь. Поэтому он почувствовал что-то близкое своим задуманным мыслям в книге Гоголя «Выбранные места из переписки

---

<sup>3</sup> Недавно важнейшие работы мыслителя о светской культуре были переизданы: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев) о духовных потребностях жизни. М., 1991.



ски с друзьями», и в то время как гоголевская страстная проповедь была холодно встречена светскими критиками и церковными кругами, о. Феодор пишет ее апологию, считая это дело монашеским подвигом. Позже по благословию своего духовного отца, известного юрродивого иерея старца Петра Томаницкого (1775—1866), он начинает главный свой труд «Исследования Апокалипсиса», в котором стремится разъяснить современникам текущие события в плане Божьего Промысла, чтоб предотвратить грядущие катаклизмы в духовной жизни страны.

Однако литературная деятельность о. Феодора вызвала неодобрение духовного начальства, прежде всего митрополита Филарета (Дроздова), высоко ценившего его ранние экзегетические работы. О. Феодора переводят в Казанскую духовную академию, затем в Петербург членом комитета для цензуры духовных книг. После того как он задержал несколько непристойных статей «Домашней беседы», о. Феодор стал мишенью беспощадной травли со стороны редактора этого еженедельника В. И. Аскоченского. В ходе ожесточенной журнальной полемики противники его взглядов обвиняли о. архимандрита и его сторонников (диакона А. А. Лебедева, А. М. Иванцова-Платонова, А. И. Поповича, А. И. Хитрова и др.) в кощунственном примирении православия с неприглядными явлениями современности, причем духовное начальство о. Феодора было на стороне его оппонентов.<sup>4</sup> Отголоски этой полемики были слышны и в светской журналистике, на нее откликнулись представители различных, подчас враждебных, литературных групп: А. И. Герцен, А. А. Григорьев, В. А. Зайцев, К. П. Победоносцев, А. В. Старчевский. Однако его современники не могли по-настоящему ни понять, ни оценить новаторские для своей эпохи церковно-общественные идеи Бухарева.

Его переводят в один из монастырей Владимирской епархии. Когда решением Синода было запрещено печатание его заветной книги об Апокалипсисе, Бухарев решает сложить с себя монашеский сан и, уподобляя свой жизненный выбор кенотическому нисхождению Спасителя и Его Жертве за мир, испытать позор расстрижения и проповедовать христианские истины уже в качестве светского писателя-публициста. Пока длилась процедура увещания опального архимандрита, он, уходя из монастыря в гнибущий мир именно из человеколюбия по духу Христову, пишет статьи о журнальных баталиях своего времени, о романах «Отцы и дети» Тургенева и «Что делать?» Чернышевского.

Вскоре он женится на дочери местного предводителя дворянства А. С. Родышевской, ставшей ему верной, самоотверженной помощницей, — ее роль в судьбе мыслителя напоминала современникам значение А. Г. Достоевской в жизни великого писателя. Бухарев стремится активно влиять на умственную жизнь общества, бороться с духовными недугами времени, однако ему удается опубликовать

<sup>4</sup> См.: Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902.

лишь богословские брошюры: публицистические статьи не удовлетворяют редакторов светских изданий, прежние связи с церковными журналами прерываются.

Почему Бухареву не удалось, как он ни стремился, печататься в светской периодике, показывает, к примеру, история его неосуществившегося сотрудничества со славянофильской «Беседой», издававшейся С. А. Юрьевым в 1871—1872 гг. С редакцией журнала сразу же возникли разногласия тактического характера. В одном из писем к М. П. Погодину, с которым познакомился через Гоголя, он с горечью пишет: «Мне бы хотелось, чтобы знамя Христово прямо и твердо поднято было как единственно верное руководство и прочное основание на все среди всяческих нестроений и потрясений нынешних; нужда в этом, очевидно, самая настоятельная, вопиющая. Но другие требуют какой-то постепенности, боясь на первой поре текстов и самого имени православия».<sup>5</sup>

Бухарев тяжело переживал, что его столь насущная мысль оказывается невостребованной. Он мечтал о создании своего журнала, где бы не духовное приспособлялось к светской жизни (что было нормой для его времени), «но по духовному следилась бы и сторона светская, как литература, журналистика, политика, общественная и всяческая жизнь».<sup>6</sup> По свидетельству его лучшего биографа, казанского профессора П. В. Знаменского, Бухарев придумал и название («Слово Крестное») и даже сочинил программу журнала...<sup>7</sup> Он почил о Господе 2 апреля 1871 г., в пятницу Пасхальной седмицы.

\* \* \*

Конечно, Бухарев не был профессиональным критиком, но своими литературными статьями показывал, насколько плодотворно приложение богословской системы к явлениям мирской культуры. Сегодня историки церковной науки называют его одним из «подлинных основоположников» самобытной русской библеистики.<sup>8</sup> Действительно, велика заслуга Бухарева-экзегета, стремившегося не просто дать толкование библейских книг, а (следуя по сути традиции старческого окормления мира) раскрыть значение Священного Писания для решения жгучих вопросов современности. Отречение его от монашеских обетов только предубежденному наблюдателю могло показаться каким-то протестом или выбором в пользу секуляризма. Огорченный, что его подчас не понимали даже близкие по духу люди, Бухарев говорил: «Я не только бы не облегчил, я бы

<sup>5</sup> Цит. по: *Погодин М. П.* Воспоминание об Александре Матвеевиче Бухареве (Архимандрит Феодор). М., 1874. С. 9—10.

<sup>6</sup> Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебедеву // *Богосл. вестник.* 1915. Т. III. Окт.—дек. С. 467. (Далее — Письма к Лебедеву).

<sup>7</sup> См.: *Знаменский П. В.* Печальное двадцатипятилетие // *Правосл. собеседник.* 1896. Ч. I. Апр. С. 580.

<sup>8</sup> См.: *Мень А. [В.], прот.* К истории русской православной библеистики // *Богосл. труды.* М., 1987. Сб. 28. С. 275.

еще затруднил выход из монашества».<sup>9</sup> Он входил в мир с проповедью единой православной культуры, созидание которой мыслилось им на путях оживотворения и преображения духом Христовым всех сфер земной жизни, осуществления христианских идеалов в полноте человеческого бытия.

Богословско-эстетические воззрения Бухарева, пожалуй, наиболее ценный его вклад в золотой фонд русской мысли. Прав был протоиерей В. В. Зеньковский, считавший, что с именем архимандрита Феодора «связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о „православной культуре“ (...) положительная оценка культуры во имя Христа».<sup>10</sup> В преодолении «разобщения между духовными и светскими», иначе говоря, противостояния официально-церковной и мирской культуры, он видел первоочередную задачу своего времени, переходный характер которого ощущал очень остро.

В духовном плане период реформ 60-х гг. имел, по Бухареву, свой прообраз в эпохе рубежа двух Заветов, когда апостолы утверждали в Истине язычников и иудеев. Свое богословствование он и расценивал как посильное исполнение важной миссии — борьбы против двух губительных направлений, «усилившихся в недрах христианства»: «одно — *духовно-языческое*, когда началом мысли или деятельности у христиан бывает не Христова истина и благодать, а идолы суемудрия, страстей, расчета житейского, а другое — *духовно-иудейское*, когда и для сердец самих христиан, как некогда для иудеев, завет спасения становится только буквою или формой (...)».<sup>11</sup> Поэтому в литературной критике неприемлема была для Бухарева как ханжеская косность некоторых обличителей с церковной кафедры («духовных иудеев»), так и откровенное идолопоклонство фетишам прогресса, автономной нравственности, культуры деятелей либерального движения («духовных язычников»).

Бухарев главным образом и решает вопрос об истинном отношении христианского духа к светской культуре. И прежде всего он раскрывает внутреннее значение догмата о вочеловечении Бога Слова. Христос во плоти жил в условиях народной и гражданской жизни на земле и, приняв в Существо Своего Я все человеческое, искупив наши грехи, прославил нашу природу в воскресении. Спасение совершилось. Именно в свете главного исторического факта — Воплощения Христова и Его Жертвы за мир — и осмысляет Бухарев светскую культуру, которая во всех своих проявлениях, кроме откровенно греховных (а значит, боговраждебных), принадлежит Христу, ибо весь внешний мир и само человеческое естество уже пронизаны благодатной энергией. Следовательно, по Бухареву, противопоставление Церкви и культуры лишено всякого основания.

<sup>9</sup> Лебедева Е. А. По поводу повести Н. И. Соловьева «Митра и венец» // Странички. 1909. Т. II. Ч. 2. Окт. Отд. II. С. 502.

<sup>10</sup> Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии: [В 2 т.]. Л.: МП «Эго», 1991. Т. I. Ч. 2. С. 120.

<sup>11</sup> Феодор, архим. Несколько статей о св. Апостоле Павле. СПб., 1860. С. 8.

Не все православные богословы в полной мере приняли такое по сути оправдание светской культуры. Но даже наиболее серьезные критики Бухарева (М. М. Тареев, еп. Феодор (А. В. Поздеевский), прот. Г. В. Флоровский), считавшие несбыточной утопией его требование поставить всю мирскую жизнедеятельность (в том числе литературу и искусство) в существенную связь со Христом, все же не могли отрицать тот факт, что бухаревская концепция преобразования культуры по идее Богоподобия опирается на святоотеческое наследие.

Сохранилось интересное свидетельство о необычайно высокой оценке творений Бухарева монахами — практическими подвижниками и ревнителями благочестия. Церковный историк П. С. Казанский писал А. Н. Бахметевой 17 марта 1871 г., незадолго до кончины богослова: «Действительно, из среды монашествующих случилось мне слышать мнение, что после Священного Писания сочинения о. Феодора первые»<sup>12</sup> (показательно, что звучит в этом отзыве не мирское имя мыслителя, а прежнее, иноческое). Не менее интересен бытовавший среди почитателей Бухарева рассказ о том, что о. Иоанн Сергиев при встрече с ним в 1866 г. «поцеловал у него руку» (Бухарев навещал живших тогда в Кронштадте Лебедевых).<sup>13</sup>

Необходимо отметить, что причиной споров по поводу бухаревских воззрений была не одна только их новизна, но и порой невольное искажение критиками его идей из-за тяжелого слога, усложненного стиля его произведений. Пытаясь выразить всю полноту своей мысли, он составляет тяжелые периоды, нанизывает одно на другое архаичные, малопонятные словосочетания (раздраженный соблазнительной журнальной шумихой вокруг сочинений о. Феодора, митрополит Филарет как-то заметил, что он «говорит и думает bestолково»<sup>14</sup>). Поэтому ученики и почитатели Бухарева: протоиереи В. В. Лаврский и А. А. Лебедев, П. В. Знаменский, А. С. Бухарева, Е. А. Лебедева — нередко с целью популяризации излагали его рассуждения в более ясной, доходчивой форме.

Как бы заново открывают для себя бухаревское наследие читатели рубежа веков. Фигура провозвестника высоких идеалов православия, гонимого бессердечным миром, многим богословам и церковным публицистам (А. А. Завьялов, И. Д. Андреев, прот. П. Я. Светлов, свящ. А. М. Белоруков, В. Бударевский, Е. Матаковский, В. Ровенский и др.) и особенно представителям «нового религиозного сознания» казалась ключевой. О. Феодора считали предтечей начавшегося философско-религиозного движения.

Православные мыслители нашего столетия и воздали должное глашатаю «богословия культуры», который первым сказал то, о чем

<sup>12</sup> У Троицы в Академии. 1814—1914 гг.: Юбилейный сб. истор. материалов. М., 1914. С. 571.

<sup>13</sup> См.: *Лебедева Е. А.* Воспоминания о протоиерее Александре Алексеевиче Лебедеве // *Богосл. вестник.* 1916. Т. III. Окт.—дек. С. 264.

<sup>14</sup> *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам: [В 6 т.].* М., 1887. Т. V. Ч. I. С. 35.

позже поведут речь Достоевский и Вл. Соловьев. Бухарева глубоко почитали П. А. Флоренский и Н. А. Бердяев, А. Ф. Карпов и В. В. Зеньковский, А. В. Карташев и С. А. Левицкий, а С. Н. Булгаков ставил его в один ряд с Серафимом Саровским, Пушкиным, Достоевским и другими светочами русского национального гения.<sup>15</sup> В. В. Розанов с благоговением писал об архимандрите Феодоре, что он «был каким-то чудом занесенный в наш век аскет-созерцатель века VI или IX христианства (...) он вынес свою чувство как бы из пустынь Фиваиды, из лесов Сергия Радонежского».<sup>16</sup>

Все же, хотя в трудах видных религиозных философов XX в. и выяснено место этого оригинального богослова в истории русской мысли и высоко оценена его постановка проблемы православной культуры, — очевидна необходимость обстоятельного, углубленного исследования жизни и творчества Бухарева, знакомство с которым только начинается. Знаменательно, что в последнее время его наследие чаще востребовано было не историками богословия и философий, а литературоведами (среди них — А. И. Анненкова, Ю. Я. Барабаш, А. М. Буланов, В. А. Воропаев, Б. Ф. Егоров, К. А. Кокшенева, И. В. Кондаков, Н. В. Серебренников, В. А. Фатеев)..

\* \* \*

Эстетические проблемы занимают важное место в первом произведении архимандрита Феодора, с которым он хотел обратиться к светскому читателю, — в созданной в 1848 г. книге о Гоголе. Когда в конце 50-х гг. у о. Феодора (в то время духовного цензора) появилась возможность публиковать свои сочинения, он пишет статью о знаменитой картине А. А. Иванова «Явление Христа народу» (у Бухарева название звучит шире: «Явление Христа миру»), где, высказываясь о светском искусстве вообще, он формулирует свое эстетическое кредо. Примечательно, что эта статья 1858 г. была первой из тех, что он стремился напечатать в мирском журнале («Отечественные записки»), правда, безуспешно (см.: Письма к Лебедеву, с. 521).

Подобно тому, как когда-то Гоголь в своей последней книге, о. Феодор стремится привлечь внимание публики к замечательному произведению искусства. Однако если Гоголь считал, что «главное, составляющее задачу всей картины, — представить в лицах весь ход человеческого обращения ко Христу»,<sup>17</sup> то о. Феодор делает акцент на обратном — самом явлении Спасителя, вечно продолжающемся воплощении Божиим, открывающем Церковь Нового Завета — область благодати. Христос явился «не для Себя Самого, а нас

<sup>15</sup> См.: Булгаков С. Н. На пиру богов // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 589.

<sup>16</sup> Розанов В. В. Аскотенский и архимандрит Феодор Бухарев // Розанов В. В. Около церковных стен: [В 2 т.]. СПб., 1906. Т. 2. С. 28, 29.

<sup>17</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: [В 14 т.]. Без м. изд., 1952. Т. VIII. С. 331.

ради, человек», поэтому — догматической формулой объясняет архимандрит Феодор замысел Иванова — живописец «изобразил Господа далеко не на первом плане картины». <sup>18</sup>

«В самой природе человека, — отмечает богослов, — творческие силы и идеи, в своем существе, составляют не что иное, как ответ того же Бога Слова» (ПОС, с. 223). Поэтому истинное искусство, «хотя бы совсем бессознательно», всегда отражает Любовь Отчую и, более того, все творческие порывы человека предвечно осенены Христовой благодатью. Тогда нападки на художника, который искренне ищет истину и при этом ошибается, заблуждается, напоминают историю евангельской блудницы, которую обличали книжники и законники и готовы были побить камнями, но Он Сам заступился за грешницу (ПОС, с. 222—224).

И вообще, по убеждению Бухарева, «отвергать науку, искусства значит отвергать мысли Творца, осуществленные в творении», <sup>19</sup> т. е. первоначальную *сообразность* и *сообщность* человека с существенным образом Божиим, обновленные и укрепленные Христовым Богоявлением. Впрочем, в статье «Дванадцатые церковные праздники» аскетическое настроение «ревнующих по благочестию» ниспровергателей культуры о. Феодор не осуждает безусловно — он уподобляет такое «строго покаянное направление» состоянию духа св. Иоанна Крестителя, который только «предуготовительно» свидетельствовал о Свете (ПОС, с. 26—28).

Как следует богослову понимать внутреннее значение светской литературы, подробно разъяснял о. Феодор своему ученику В. В. Лаврскому (содержание разговора с профессором тот изложил в одном из писем 1855 г. к родным). «Идея в произведении есть мысль Бога Слова; оттого-то она и бывает прекрасна, — учил о. Феодор. — Когда литература со Христом, — она действует благотворно. Когда смотрят на мысль Бога Слова, тогда произведение бывает прекрасно даже и в том случае, когда берутся предметы низкие, черные, потому что любовь-то Божия всюду за нами идет, — все стараясь привлечь нас». <sup>20</sup> Последняя фраза Бухарева — не что иное, как богословское оправдание реалистической прозы, в частности, он имел в виду гоголевские «Мертвые души». Все дело в том, чтобы читать подобные произведения с мыслью о Христе, как читал, например, св. Григорий Богослов язычника Гомера. «И тогда, — пишет о. Феодор в своем ответе на критику его книги «О Новом Завете Господа нашего Иисуса Христа» (СПб., 1860), — простая повесть, сколько-нибудь дельно и верно выразившая какую-либо сторону современности, будет раскрывать пред читателем, как Творческой любви и истине можно настигнуть современного человека в

<sup>18</sup> Феодор, архим. О православии в отношении к современности. СПб., 1860. С. 225. (Далее—ПОС).

<sup>19</sup> Бухарева А. С. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор). Из материалов к биографии // Свободная совесть. М., 1906. Кн. I. С. 10.

<sup>20</sup> Лаврский В. [В.], прот. Мои воспоминания об архимандрите Феодоре (А. М. Бухареве) // Богосл. вестник. 1906. Т. II. Май. С. 113—114.

разных его труппах и какие его стороны наиболее открыты и восприимчивы к всюду ищущей его благодати».<sup>21</sup>

Однако писатель-христианин должен не только безотчетно воплощать идею Христову, но и вполне сознавать это. Поэтому о. Феодор выдвигает требование истинно духовного искусства, внутренне преображенного христианством. В статье «О Божественном законодательстве чрез св. пророка и боговидца Моисея» он восклицает, обращаясь к современникам уже как проповедник: «Что же мешает нашей вере, в области искусства, открывать наш дух влиянию духа творческой Божией любви, в Христе уже таинственно запечатлевшего свою благодатию и ум, и сердце, и чувства наши с самыми телесными их органами, и, так(им) образ(ом), из различных видов искусства делать духовно Божию скинию, вместо языческого капища?» (ПОС, с. 141). Возвращаясь к статье о картине Иванова, отметим, что это светское произведение о. Феодор считает истинно духовным. По его мнению, оно «не выходит (...) из пределов церковного иконописания», так как, представляя святые лица для благоговейного чествования, поучает духовным истинам, подобно книгам (ПОС, с. 245).

В статье «О деле духовной критики и науки» архимандрит Феодор так говорит о просветительском значении критической деятельности: «А между тем критика составляет такой важный способ к распространению в обществе светлых и живых идей и к подрыву живых, мертвых, что и легкое неправое направление даровитого критика отнимет у общества немало доброй прибыли в деле разъяснения истины» (СДП, с. 405). Исходя из столь высоких представлений о роли критики, о. Феодор был непримирим к «диалектической ловкости» или «придирам недоброго, оскорбительного тона» (СДП, с. 397), до которых опускались иные литераторы, преследуя свои, «партийные», цели и, по сути, равнодушно относясь к «делу истины». Поэтому, оспаривая позицию М. А. Антоновича, подвергнувшего разбору тургеневский роман «Отцы и дети», о. Феодор дает ему благожелательные рекомендации и формулирует таким образом принципы «истинной» литературной критики.

Во-первых, недопустимо вырывать из произведения отдельные «частные места» и перетолковывать их «без соображения с целью» и развитием характера той или другой личности» (СДП, с. 525). Во-вторых, необходимо учитывать «художественность романа», его эстетическую специфику: «Истинно творческий талант в своем произведении решает (...) вопросы не трактатами, а по-своему, художественным образом» (СДП, с. 527). Наконец, о. Феодор говорит о доверительном, беспристрастном обращении с текстом: «...по-моему, лучше бы хорошенько всмотреть или изучить то, что сам от себя предлагает нам автор. Это было бы и справедливее, и вместо всяких наших выдумок против автора помогло бы нам найти

---

<sup>21</sup> Бухарев А. [М.]. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. Собрание разных статей. М., 1865. С. 590. (Далее — СДП).

у него что-нибудь гораздо лучше и поважнее того, чего от него самоправно требуем» (СДП, с. 526). Этот, так сказать, триединый критический принцип должен исключить недобросовестные переделки и ложные интерпретации литературных сочинений.

Но для глубокого прозрения внутреннего, духовного смысла того или иного произведения этого недостаточно. Прежде всего необходимо христианское, исполненное всепрощающей любви отношение критика к писателю. Христовраждебное начало, убежден о. Феодор, проявляется в том, если «смотреть на раскрытие человеческой мысли, сердца, фантазии в науках и искусствах с духом осуждения человеческих здесь неверностей Христу, а не в духе любви Его, вземлющей на себя ответственность пред своим Отцем в наших неверностях...» (ПОС, с. 69). В противном случае критический разбор оборачивается злобным критиканством, приносящим вред и вовсе не сообразным с идеалом Христовой жертвенности: «Бесчеловечно низвергать что бы ни было человеческое, особенно же мысли, творческую фантазию, свободу — ниже человечества, до духовной зверовидности» (ПОС, с. 309).

Возрождающее влияние на душу и писателя, и его читателей облегчено уже тем, что, оценивая современную ему светскую культуру, о. Феодор ощущал в ней благие духовные прозрения: «...хотя глухо и смутно, все же слышатся в движениях человеческой разумности, даже и не поднимающей своих очей прямо ко Христу, намеки или инстинктивные ощущения той или другой стороны тайны Христовой, — ощущения иногда чрезвычайно глубокие и живые» (СДП, с. 602).

«С братскою любовью» поддерживая своим пастырским словом писателей, «добросовестно ищущих истины, хотя еще и не созерцающих ее прямо во Христе» (ПОС, с. 166), о. Феодор тем не менее видел в их произведениях признаки «бедственного явления самарянства в христианстве» (ПОС, с. 218), когда высокие понятия «долга, благородства, стремления к истине, к человеколюбию, почерпнутые именно из христианства», «не доводятся прямо до Самого Христа и, след(овательно), не возвышаются над утонченным язычеством» (ПОС, с. 218).

Любопытно почти дословное совпадение этого бухаревского мнения с суждениями святителя Игнатия (Брянчанинова) о некоторых лучших произведениях мирской культуры. В диалоге «Христианский пастырь и христианский художник», написанном им по просьбе М. И. Глинки, Игнатий (в то время архимандрит) от имени одного из своих героев так оценивает как будто отмеченные возвышенной духовностью произведения Рафаэля, Фомы Кемпийского, Расина, Бортнянского: «...из них дышит утонченное сладострастие. А толпа пред ними и плачет и молится!...»<sup>22</sup> О. Феодор объяснял подобные суровые оценки тем, что даже в лучших светских сочинениях все-таки «за истинно духовную энергию, за истинно высшие идеи принимаются мысли и движения внутренние, ничуть не возведенные к

---

<sup>22</sup> Москва. 1993. Сент. С. 169.



открытому и удободоступному нам во Христе Духу Вышняго» (ПОС, с. 296).

Отсюда понятно, почему богослов вновь и вновь возвращался к своим излюбленным мыслям о значении духовной критики, единственно способной дать твердые ориентиры для мирской культуры, и не мог удовлетвориться уровнем светской литературной критики своего времени. Впечатления от трехлетней цензорской работы подогрели его интерес к журнальным баталиям 60-х гг. Он пишет статью «О журналах наших, светских и духовных» (1863), где производит «испытательный пересмотр» разных изданий, лицо которых в те годы и определяли их критические отделы.

Исходит Бухарев из того, что неосновательны любые претензии на монопольное обладание истиной, именем которой называл Себя Христос. Сам вопрос о различии между верой и знанием несостоятелен, ведь «насколько кто честно трудится и успевает в области знаний, настолько он работает истине — Христу, хотя бы еще и не довольно узнал Его — как следует» (СДП, с. 347).

С высоты своей духовной позиции он замечает, что даже внешне враждебные светские журналы необходимо дополняют друг друга в служении истине. Он высоко оценивает «лучшее в духе и направлении» «Современника» (а также «Русского слова» и «Библиотеки для чтения»), который «горячо отстаивает свежее, возвышенное над духовным рабством и стремящееся вперед к лучшему направлению духа, мысли и жизни» (СДП, с. 355).<sup>23</sup> И добавляет: «Русский вестник» (с содействием ему «Московских ведомостей» и «Дня») «сторожит, чтобы это благородное направление не допускало крайностей, могущих превратить и благородное в зловерное, истину в ложь (... ) не дает движению светской мысли слишком расходиться с мыслию духовною» (СДП, с. 356). Но больше Бухарева привлекает «умеренный и кроткий дух» «Отечественных записок», занимающих как бы срединное, примиряющее положение.

Размышляя над «оборотной стороной» журналистики, он осуждает как ханжески-фарисейский дух некоторых духовных изданий, так и то, что светские журналы «не хотят поднять открыто и прямодушно знамени Сына человеческого» и, значит, отвлекают «общество, его жизнь и мысли, прочь от Христа и Его благодати» (СДП, с. 357).

Критикуя чьи-либо взгляды, Бухарев и себя винит в грехах собрата, в которых видит островок омертвения среди спасающей мир Христовой благодати. Так, сораспинаясь за греховные отступления «Современника» от дела истины, он пишет о чуждой Христову духу демагогической манере «доказывать или опровергать, что и как вздумается и захочется по произвольному требованию школы или партии» (СДП, с. 358), — это проявилось и в полемике с журналом «Время», и в нападках на роман Тургенева.

---

<sup>23</sup> В частном письме Бухарев даже так характеризовал сотрудников «Современника»: «Это именно наши соработники у одного хозяина Истины — Господа» (Письма к Лебедеву, с. 423).

Оспаривает он и пропагандируемый в журнале «Русское слово» такой «способ распознавания истины ото лжи», как сомнение. Бухарев убежден, что «сомнение есть разрушительная сила, направляемая равно и против фальшивого, и против истинного», оно «отравляет и озлобляет душу» (СДП, с. 367). «Нет, не сомнение, — восклицает он, — а вера, горячая вера в истину должна быть первым движущим началом и способом к разузнаванию истины ото лжи». По Бухареву, только твердое вероисповедание, дающее знание истины, и позволяет «взяться за дело беспристрастного, ясного исследования» (СДП, с. 368). С точки зрения «самой простой и общей веры в истину» он и рассматривает произведения светских писателей.

\* \* \*

Уже говорилось о том, что в судьбе о. Феодора встреча с гоголевским творчеством сыграла роль, значение которой, пожалуй, трудно переоценить. Справедливости ради отметим, что в своем стремлении выступить в защиту последней книги Гоголя молодой монах мог иметь немало единомышленников: новое поколение духовно-академических преподавателей и студентов в отличие от высших церковных кругов с пиететом относилось к произведениям писателя.<sup>24</sup>

Во дни Великого поста 1848 г. о. Феодор работает над своими «письмами к Гоголю», — по позднему признанию, не только потому, что знаменитый писатель нуждался в нравственной поддержке: «Уже ли в моих письмах к Гоголю еще не видно того, что писаны они не из усердия к другу, каким Гоголь никогда и не был для меня, а из усердия послужить сколько-нибудь тому, чтобы дело светской мысли и слова, дело в особенности этой великой и прекрасной области искусства, было ведено по Христу (иначе оно пропадет, а это соединено с гибелью самих людей)?» (Письма к Лебедеву, с. 434). Как видим, о. Феодор с самого начала ставил в своей книге о Гоголе широкие задачи, рассматривал творчество писателя в свете проблемы душеспасения. В том же письме к другу он уточняет свой замысел: «Мне хотелось (и это была моя задача по отношению к делу Гоголя во славу Самого Господа и Спасителя нашего) выяснить, что свет, во тьме бессознательности святящийся, все же есть именно Христов» (там же).

Богословское оправдание мирской литературы на примере гоголевского творчества было для мыслителя столь важным, что он напечатал книгу через двенадцать лет, в 1860 г., когда уже утихли споры вокруг «Выбранных мест из переписки с друзьями», а немного позже, в 1865 г., собирался ее переиздать, предпослав ей новое введение (Письма к Лебедеву, с. 513).

В 1848 г. митрополит Филарет, ознакомившись, видимо, только

<sup>24</sup> См.: Знаменский П. [В.]. Иван Яковлевич Порфирьев // Правосл. собеседник. 1890. Ч. III. Ноябрь. С. 379—381.

с первым письмом, предназначавшимся для печати, не одобрил такого предмета занятий молодого бакалавра, тем более что сам, как известно, весьма сдержанно относился к гоголевской книге. Недозволение Филарета было вызвано и недостаточной, на его взгляд, догматической точностью и определенностью слововыражения. По мнению же о. Феодора, недопустим, как он это называл, дух «рабства священной букве, готового открыто отвергать всякое углубление разума в смысл Священного Писания, всякое изъяснение Писания, не заимствованное буквально у святых Отцов».<sup>25</sup>

Решение почитаемого архипастыря потрясло о. Феодора: тяжело заболев, он несколько недель пролежал в больнице. Лечился он не в Академии, а в Москве, где в то время находился Гоголь. О. Феодор знакомится и сближается с писателем и с графом А. П. Толстым, у которого тот жил. О. Феодор просит студента Академии Н. И. Субботина прислать ему сочинение о Гоголе («переписанное» и «черняк»), чтобы познакомить с ним самого писателя.<sup>26</sup> Позже Николай Васильевич посетил Академию в сопровождении о. Феодора.<sup>27</sup>

Свое несогласие с волей святителя Филарета о. архимандрит выразил тем, что все же напечатал книгу «Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 году» (СПб., 1860), снабдив ее примечаниями, вступлением и «позднейшей припиской», в которой заканчивает оборванное в свое время на полуслове «третье письмо». Он избрал для «исследовательского сочинения о Гоголе» (с. 3) форму писем, как бы откликаясь на просьбу писателя — в предисловии ко второму изданию «Мертвых душ» (1846) — присылать ему замечания и поправки к поэме. «Первое письмо» посвящено подробному анализу содержания «Выбранных мест...». О. Феодор отмечает, что мысли Гоголя, «как они по внешнему виду ни разбросаны и ни рассеяны в письмах, имеют строгую, внутреннюю связь и последовательность, а потому представляют стройное целое» (с. 11). Утверждение это, которое сегодня кажется самоочевидным, в науке прошлого столетия, пожалуй, не имело сторонников.<sup>28</sup> Современный исследователь справедливо указывает, что «с известной долей условности предложенное им системное членение текста гоголевской книги и сегодня вполне может быть признано в научном смысле корректным», — имеются в виду выделяемые о. Феодором три иерархически взаимосвязанных «проблемно-тематических уровня» («отдела»): социально-философский, эстетический и субъективный.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Лаврский В. В., прот. Мои воспоминания... // Богосл. вестник. 1905. Т. II. Июль—авг. С. 525.

<sup>26</sup> См.: Субботин Н. И. Воспоминания. В. Тихонравов и А. М. Бухарев // Прибавления к Церков. ведомостям. 1905. № 4. 11 июня. С. 982—983.

<sup>27</sup> См.: Крестовоздвиженский В. Заметка // Моск. ведомости. 1860. 26 мая. № 114. С. 901—902.

<sup>28</sup> См., напр.: Матвеев П. А. Николай Васильевич Гоголь и его переписка с друзьями. СПб., 1894. С. 62.

<sup>29</sup> См.: Барабаш Ю. [Я.] Гоголь. Загадка «Прощальной повести» («Выбранные места из переписки с друзьями»). Опыт непредвзятого прочтения). М., 1993. С. 33—35.

Прежде всего он останавливается на характеристике авторской позиции и делает вывод — «вот пункт, с которого вы смотрите на все: это Воскресение нашего Спасителя, или любовь Бога, обнимающая в Воскресшем Спасителе всех» (с. 15). Поэтому главные гоголевские мысли, считает о. Феодор, «направлены к тому, чтобы, с одной стороны, все виды и стороны человеческого и земного освещались, исправлялись и благоустроились истиною Христовою, а с другой — чтобы нам соблюдать и раскрывать истину Христову в истинном ее духе, в человеколюбивом духе Самого Христа» (с. 21). Т. е., обобщая мысли Гоголя и переводя их в чисто теологический план, о. Феодор высказывает и свои задушевные идеи — основу своего будущего богословствования.

Он не только подробно излагает содержание гоголевской книги, но и стремится поправить, сделать более отчетливым православное уmonoстроение Гоголя. Он обращается к писателю: «Сущность дела чужда вам, но далеко еще не тронута в своей полноте и глубине» (с. 25). Например, соглашаясь с гоголевской оценкой истинного искусства, которое «самые огрубелые души может смягчать, пролагать в них путь духовному назиданию и благоустроению их» (с. 51), о. Феодор тут же излагает свой взгляд на природу художественного творчества: «...самая светская поэзия, или вообще искусство, оставаясь в своей сфере, по-своему служит Христу, ощущая и отображая свет Его же, светящийся и в простом человеческом, земном, и никакому здесь тьмою не объемлемый» (с. 57).

Во «втором письме», оспаривая ставшее расхожим мнение, что Гоголь последней книгой изменяет своему предшествующему творчеству, о. Феодор обещает проследить «рост» писателя, по его словам, «сверху вниз, от плода и цвета нисходя к корню и семени» (с. 73). В действительности же страницу за страницей перелистывает он «Мертвые души», а все остальные произведения характеризует бегло, одним афористическим выводом высказываясь о том, что хотел сказать Гоголь.

Интересен прием Бухарева. Желая судить о поэме беспристрастно и, истолковывая, не подводить ее содержание под собственные понятия об искусстве, он как бы реконструирует восприятие произведения непредубежденным читателем, который живо и откровенно делится своими впечатлениями. Вначале он недоумевает: «...да в чем же тут поэма {...} где высокий полет поэмы...» (с. 75) — и высказывает свое мнение: «...это не более для меня пока, как записки или заметки делового человека о людях, записки любопытные и поучительные» (с. 79): Мы словно слышим голос первых критиков — недоброжелателей Гоголя (вроде Н. А. Полевого и О. И. Сенковского), высмеивавших жанровое определение «Мертвых душ».

Последовательно описывая персонажей поэмы, о. Феодор их характеризует, «отчетливо определяя», по его словам, те христианские начала, которые бессознательно вдохновляли Гоголя в его творчестве. Перед нами галерея помещиков: «замечтавшийся до безмыслия» Манилов, тип добросердечного русского человека, ко-

торый, однако, мало держится истины Христа (с. 79); своекорыстная хозяйка Коробочка, которая, несмотря на ее душевное омертвление, все же сестра наша во Христе (с. 84); Ноздрев и Собакевич, изуродовавшие себя, свое «дело жизни» «каждый по своей натуре и положению» (с. 93); скряга Плюшкин, в котором «видна еще душа» (с. 98). И все эти «мертвые души», приходит к выводу критик, выражают «замершее богатство сил русского духа» (с. 142).

Наконец о. Феодор восклицает: «Начинаю теперь прозревать в вашу поэму и слышать одну во всем мысль о всеобъемлющей, небесной Любви», которая не оставляет своих созданий, даже и уклоняющихся от нее (с. 94). Таким образом, жанровая природа «Мертвых душ», по мнению духовного критика, свидетельствует о значительности их замысла — Гоголь призывает соотечественников к осознанию общего всем православным «дела жизни», к полному раскрытию в своей силе и значении «внутреннего сокровища» русского народа — православия. Особенно выделяет о. Феодор лирические отступления, которые «при своей духовной свободе», считает он, «перестают быть отступлениями» (с. 139). Рассматривая их как существенный структурный элемент поэмы, он показывает, что благодаря этим авторским монологам становятся явственными сокровенные упования писателя на обновление жизни русского общества началами православия.

В центре же анализа о. Феодора — образ Чичикова, «его убитая в духе личность» (с. 126), а не просто «изуродованная», как у других персонажей. Душу героя пропитал «яд личного эгоизма, укреплявшегося в Чичикове с детства» (с. 131), а вне Христа «человеческой личности ни на каком поприще нельзя выбиться из тюремного эгоистического круга» (с. 132). Но и чуждому «живительного духа Божией во Христе любви» Чичикову, забросившему свое «внутреннее сокровище», тоже можно воскреснуть. Предвестие будущего оживления его души — эпизод встречи с дочерью губернатора: «душе его в лице незнакомки повиделся иной высший образ (...) в Павле Ивановиче пошевелилась тоже как будто иная высшая личность, в которой нет ни тени своекорыстного эгоизма» (с. 92). Духовная смерть героя предвещает его воскресение во Христе — проясняя художественный образ, о. Феодор, несомненно, опирается на апостольскую установку: «Не оживет, аще не умрет» (1 Кор. 15, 36).

В призыве к воскресению падших, заблудших душ и усматривает он основную идею поэмы: «Это движущее и управляющее начало — Творческая мысль, ведущая свои создания, убившие сами себя, свои мертвые души таинственным путем креста к воскресению» (с. 139). Справедливость своих выводов о. Феодор подтверждает словами самого Гоголя, который в беседе с ним, состоявшейся 1 октября 1851 г., поведал о дальнейшей судьбе своего героя: «...оживлению его послужит прямым участием сам Царь, и первым вздохом Чичикова для истинной прочной жизни должна кончиться поэма». Остальные тоже воскреснут, «если захотят» (с. 138).

В бухаревском сближении «Мертвых душ» с «Выбранными местами...» чувствуется некоторый нажим, преувеличение, что будет

отмечено рецензентом книги священником П. А. Матвеевским, упрёкавшим автора за его желание, «чтобы и Н. В. Гоголь был таким же богословом, каков по воспитанию, призванию и усердию сам о. Феодор, и выражал бы это всегда и во всем, чуть не на каждой странице своих сочинений».<sup>30</sup> Создавалось впечатление, что о. Феодор полностью отрицает внутренний перелом, совершившийся в душевной жизни Гоголя в начале 40-х гг. Впрочем, в этом мнении богослов не был одинок — подобной же точки зрения придерживался, как известно, молодой Ап. Григорьев.<sup>31</sup>

Объясняется это не только полемическим противостоянием неблагоприятному для писателя общественному мнению о его последней книге. Бухарев стремится сблизить гоголевскую поэму с традицией душеполезной литературы. Так же как сам писатель в «Развязке Ревизора» (1846) заговорил о духовном смысле своей комедии, заглушающем ее сатирическое звучание, о. Феодор подобную же операцию производит и над «Мертвыми душами». Пафос поэмы, по его мнению, не в сатирическом изображении порока, а в показе исправления, вступления человеческой личности на стезю добродетели с помощью Высшей Силы. Поэтому о. Феодор и считал Гоголя истинно православным художником, призывавшим грешников к покаянию и возрождению. Один из бывших его слушателей вспоминал: «О Гоголе даже на классе Священного Писания читал лекции известный о. архимандрит Феодор Бухарев, причислявший Гоголя чуть ли не к пророкам-обличителям, вроде Иеремии, плакавшем о пороках людских».<sup>32</sup>

Заканчивая «второе письмо», о. Феодор делится своим представлением о творческой эволюции писателя. Он выделяет ранний период, когда «юная творческая душа беззаботно перелетала от одного предмета к другому и, как бы играя, отражала в себе красоту творений Бога». В переходное время создаются произведения, составившие сборник «Арабески», в котором, по словам о. Феодора, видна «как нельзя яснее художественно-творческая сила православного русского духа» (с. 147).

«После разных и многих прекрасных проб и приготовлений» (особенно важны комедия «Ревизор» и повесть «Портрет») берется писатель за «настоящее свое дело» — «Мертвые души» (с. 148). В «Выбранных местах...» же только отчетливо определены те начала, которые лежат в основании всех сочинений Гоголя, начиная с «Арабесок». Доказывая это, о. Феодор мельком оглядывает почти все произведения писателя, находя в них выражение какой-либо нравственно-религиозной истины. Так, даже в повести «Нос» он усматривает образное воплощение экзистенциальной проблемы и, пытаясь вскрыть символический смысл этой повести, делится своими

<sup>30</sup> Странник. 1861. Т. IV. Окт. Отд. III. С. 72.

<sup>31</sup> См.: Григорьев А. А. Гоголь и его последняя книга // Русская эстетика и критика 40—50-х годов XIX века. М., 1982. С. 106—125.

<sup>32</sup> Из воспоминаний протоиерея С. С. Модестова. Прохождение академического курса (1852—1856 гг.) // У Троицы в Академии. С. 121.

впечатлениями: «...иногда хлопочу, суечусь, беспокою других, а на деле оказывается, что ищущу не больше, как своего носа, и, ощупав его наконец у себя, успокаиваюсь, как будто какое великое сокровище нашел...» (с. 145).<sup>33</sup>

«Третье письмо» о. Феодор посвящает исправлению некоторых «неточностей», нежелательных оговорок в «Выбранных местах...» и разъясняет писателю основополагающие моменты целостного православного созерцания. С этой целью он сжато излагает Священную Историю, а также историю Церкви и всего мира, объясняя по ходу повествования Божий Промысел и раскрывая мистическую сущность исторических событий. Все эти богословские рассуждения, по мысли о. Феодора, должны помочь Гоголю окончательно прояснить его православные убеждения, ведь ему «Бог дал во свете Своей истины выставлять так ярко пред очи всех презренную и смешную пошлость всего, губящего нас» (с. 181—182). Иначе говоря, только внутренне просветленному творческому сознанию удастся праведно распорядиться незаурядным сатирическим даром.

В то же время можно говорить об известном влиянии на о. Феодора самого Гоголя (а через его посредство — западных проповедников «социального христианства», собиравшихся в римском салоне княгини З. А. Волконской). Особенно созвучен мироощущению молодого богослова был призыв писателя каждому на его собственном месте «исполнить все, сообразно с законом Христа», внести Христа «во все дела и во все действия своей жизни». <sup>34</sup> В одной из более поздних программных работ о. Феодора («О принципах или началах в делах житейских и гражданских», 1858) эта излюбленная гоголевская идея выльется в отточенную богословскую формулировку: «Христова истина, или православие, не только не препятствует, но и требует, чтобы каждый был на своем месте, в своем звании, с своим собственным духовным настроением и даром, только чтобы верховным и всегда действующим началом у каждого был Христос, и это опять по собственной, свободной преданности веры каждого» (ПОС, с. 204).

Близость взглядов своего профессора и светского писателя с удивлением обнаружили казанские ученики Бухарева. В своем студенческом дневнике 1856 г. В. В. Лаврский записывал: «А замечательное сходство между идеями о. Феодора и идеями Гоголя; ныне мы читали его переписку с друзьями: при этом старшие студенты беспрестанно поражались удивительным сходством между идеями и даже выражением того и другого». <sup>35</sup> Академической молодежи того времени казалось соблазнительным и невероятным, что духовный мыслитель может что-то заимствовать у светского. Показательна

<sup>33</sup> В свое время (1936 г.) это остроумное истолкование привлекло внимание известного литературоведа В. А. Десницкого, в одной из работ которого Бухарев впервые был представлен прежде всего как литературный критик (см.: *Десницкий В. А. Статьи и исследования*. Л., 1979. С. 73—76).

<sup>34</sup> *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 345, 349.

<sup>35</sup> *Лаврский В. В., прот.* Мои воспоминания... // *Богосл. вестник*. 1906. Т. II. Май. С. 118.

еще одна дневниковая запись Лаврского, в которой он передает высказывание о. Феодора о Гоголе и его духовных критиках: «Явился было у нас сын Христов; но те-то, которым бы следовало принять его, пастыри церкви, — они-то его и не приняли»;<sup>36</sup> очевидно, что Бухарев ощущал и сходство своего жизненного пути с судьбой знаменитого писателя.

Однако известную близость некоторых воззрений Гоголя и архимандрита Феодора не следует преувеличивать. Не случайно такой тонкий критик, как Ап. Григорьев, напротив, чутко уловил существенное различие в позициях двух писателей, когда противопоставил их суждения о человеческом разуме и об оправданности стремления людей к истине, красоте и любви.<sup>37</sup>

Перед самым выходом в свет своей книги в письме к диакону В. В. Лаврскому о. Феодор беспокоился: «На днях выйдет из типографии мое сочинение о Гоголе. Что-то еще скажут?».<sup>38</sup> Однако книга, можно сказать, была обойдена молчанием. Исключение составили два разноречивых отклика — вышеупомянутая неприязненная критика о. П. А. Матвеевского в «Страннике» и краткий благожелательный отзыв рецензента «Сына отечества» (скорее всего — самого редактора А. В. Старчевского), который отметил необыкновенную человечность взгляда и теплоту чувства автора, видящего добро даже в иссохшей глубине души Плюшкина.<sup>39</sup>

В литературно-критической деятельности архимандрита Феодора книга о Гоголе — его первый крупный опыт разбора светских произведений — явилась значимой вехой. При анализе гоголевских сочинений, давших мыслителю обильный и благодарный материал, происходило становление его богословско-созерцательного метода, который особенно оправдал себя при разборе «Выбранных мест...». Высокая оценка этой книги после бухаревского исследования становится традиционной, между прочим, для духовно-академического преподавания словесности. Так, казанский профессор А. А. Царевский указывал, что «Выбранные места...» относятся к «величайшим из великих» произведений Гоголя, являясь исповедью «глубоко продуманного, сердцем воспринятого чистейшего православия».<sup>40</sup>

Однако думается, что в целом «Три письма к Н. В. Гоголю» имеют пропедевтическое значение, их и следует рассматривать как введение в литературную критику о. Феодора, не избежавшего в свои 26 лет ни свойственных молодости крайностей и передержек, ни излишних длиннот и общей затрудненности стиля. Характерной

<sup>36</sup> Там же. С. 100.

<sup>37</sup> См.: Григорьев А. А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 289, 290; см. также: Карпов А. Ф. А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) // Путь. Париж, 1930. № 23. Авг. С. 46; Воропаев В. [А.] Гоголь и монашество // Лепта. 1993. № 2. С. 138.

<sup>38</sup> Письма архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) к казанским друзьям. Сергиев Посад, 1917. С. 72.

<sup>39</sup> См.: Сын отечества. 1861. № 7. 12 февр. С. 189.

<sup>40</sup> Царевский А. А. Значение русской словесности в национальном русском образовании // Правосл. собеседник. 1893. Ч. III. Нояб. С. 408—409.



особенностью его книги была и ее жанровая неформальность: начавшись как критическое исследование, она постепенно приобрела признаки, традиционные для богословско-экзегетических работ.

\* \* \*

Задачу создания обстоятельного богословского комментария к светскому литературному произведению, поставленную в книге о Гоголе, архимандрит Феодор успешно разрешил в своем разборе тургеневского романа «Отцы и дети», которым, по его признанию, хотел «посветить, как нам надо бы читать романы и повести и как понимать нынешнее бедовое время» (Письма к Лебедеву, с. 474).

Поводом для написания статьи явился разнос романа в рецензии М. А. Антоновича, во многом выражавшей мнение редакции «Современника». «Походы» журнала против Тургенева напоминают о Феодору «подобные же походы прежней „Библиотеки для чтения“ против Гоголя» (СДП, с. 498). Более того, в таком несправедливом отношении к литературе, ищущем не истины, а пользы школы и направления, он увидел извращение самой идеи критики в светской журналистике.

Считая «нечестным не помогать собратам в выяснении истины», о. Феодор вступает в развернутую полемику с Антоновичем и высказывает свое понимание романа в статье, отосланной в катковский «Русский вестник» 25 мая 1862 г. Рукопись, однако, была возвращена с объяснением, что редакция не согласна с некоторыми основными положениями статьи (Письма к Лебедеву, с. 452, 460). Также не принесли никакого результата попытки опубликовать разбор романа в некогда дружественном «Сыне отечества», затем во «Времени» — до журнала братьев М. М. и Ф. М. Достоевских статья, видимо, даже не дошла (там же, с. 460—461, 464, 466, 469).

Бухарев так объяснял эти мытарства: «У нас ведь все монополюсты в деле мысли и слова». Огорчало его отсутствие между «журнальными дельцами» единства «в добросовестной любви к истине, возвышающейся над пристрастиями» (там же, с. 460, 461). Больше года скиталась рукопись статьи по редакциям, ее так и не удалось нигде пристроить.

Опубликована она была лишь в книге 1865 г. в составе большой статьи, первая половина которой посвящена анализу романа Чернышевского «Что делать?», «Разбор двух романов, касающихся важных затруднений и вопросов современной мысли и жизни». Соединение этих двух критических исследований объяснялось не только их местом в структуре книги Бухарева — мыслитель, несомненно, видел внутреннюю идейную полемичность двух романов. Поэтому, возможно, перед публикацией статья об «Отцах и детях» подверглась некоторой доработке, если вообще не была написана заново, — судя по бухаревской переписке, ее первоначальный вариант был утрачен (там же, с. 466, 469).

Любопытно, что сначала он помещает характеристику романа «Что делать?», в которой «старался отделить все лучшее от худше-

го, ложного», и уже после нее — разбор «Отцов и детей», где отметил «живое и верное отображение одной из сторон высшего мироправления». <sup>41</sup> Уже из этой бухаревской самооценки видно, что позиция Тургенева была ему гораздо ближе и его роман понравился куда больше, чем книга Чернышевского.

В разборе тургеневского произведения отчетливо выделяются две части: полемическая и собственно критическая, представляющая собой богословский комментарий идейного содержания романа. О. Феодор последовательно опровергает возводимые на «Отцов и детей» обвинения, прежде всего — в клевете на молодое поколение и в идеализации «отцов». Он отмечает психологические причины несправедливой критики: «„Современнику“ только померещился в романе полемический против направления этого журнала (или школы) трактат» (СДП, с. 502); «грубой и пустой выдумкой» считал о. Феодор и слухи о стремлении Тургенева нарисовать в романе карикатуру на Добролюбова (Письма к Лебедеву, с. 466).

Внимательный к оттенкам авторской интонации, к неприметным на первый взгляд деталям, на которые просто не обращала внимания современная ему критика, о. Феодор раскрывает истинное отношение писателя к своим героям. Анализируя уже сцены встречи отцов с сыновьями, критик убедительно показывает, что Тургенев, скорее, держит сторону «детей», потому что, например, Николай Петрович выказывает «унизительное слабодушие» и сам виноват в «оскорблении нравственных отношений между отцом и сыном» (СДП, с. 503). Базаров справедливо не жалуется Павла Петровича «за его барство, тщеславие, за нравственное фанфаронство» (СДП, с. 506). А отец Базарова, по мнению о. Феодора, «первый (...) бросил в душу своего сына духовные, бессознательные и инстинктивные — конечно, семена этого страшного какого-то самообожания» — имеется в виду сцена, где он, «рисуюсь перед сыном, относит к предрассудкам служение молебна (чего, однако, сам же он и пожелал, как искренно набожный человек)» (СДП, с. 509).

Архимандрит Феодор обращает внимание на «затаенное пристрастие» писателя к Аркадию и спорит с трактовкой образа главного героя в статье Антоновича: «...Базаров у Тургенева никак не похож на какую-либо ненавистную для него, доведенную им до сатанинского извращения карикатуру. Вся ошибка „Современника“ произошла, думается мне, от того, что он вообразил, будто Базаров так же, как и сам он, „Современник“, держится отрицательного направления». Нет, Базаров выше, считает о. Феодор, он не в силах пробавляться «не истиною в строгом смысле, а тем, что в данную минуту представляется более похожим на истину» (СДП, с. 513).

Таким образом, критик указывает на философский характер «базаровского отрицания» и его «духовное одиночество»: «Немного таких людей, честно и твердо проводящих в своем образе мысли и

---

<sup>41</sup> Бухарев А. [М.] Моя апология по поводу критических статей и отзывов о книге «О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской». М., 1866. С. 36.

жизни, по крайней мере, отрицательную сторону истины; эти люди, исчерпывая эту сторону до дна страшной ее горечи, скорее помогут добраться до самой истины» (СДП, с. 514). Невольно напрашивается вывод о сходстве бухаревской оценки Базарова с мнениями первых рецензентов романа — В. Ф. Певницкого и Н. Н. Страхова. Но эта близость суждений только внешняя — в признании высокой степени обобщенности базаровского типа, масштаба этого художественного образа. В сущности, интерпретации главного героя резко отличаются одна от другой: оправданный о. Феодором за стремление к истине «реалист Базаров, редкий по честности в...» (Письма к Лебедеву, с. 496), конечно, не похож ни на Базарова — «титана, восставшего против своей матери-земли»,<sup>42</sup> ни тем более на Базарова — безбожника, духовная природа которого принижена и сдавлена.<sup>43</sup>

Как награда за «честность перед истиной» настаивает Базарова любовь, «в которой, действительно, есть и ощущается что-то высшее, таинственное, духовно-властительное, сколько бы он ни бесился против этого со своими отрицаниями» (СДП, с. 524). Через Анну Сергеевну «луч небесный нашел возможность проникнуть в душу», — восклицает о. Феодор, убежденный, что, по замыслу автора, его герой, кончина которого овееана духом любви и смирения пред истиной, «пошел (...) в другую жизнь не с одними семенами смерти в своей душе» (СДП, с. 521, 523).

Как видим, архимандрит Феодор, оценивая тургеневский роман «в свете живой Христовой истины», а не с позиций какого-либо общественного идейного направления, первый заговорил о некоторых существенных сторонах образной системы «Отцов и детей». Но самое ценное в его статье — особый, богословский комментарий основных проблем романа, который, по мнению о. Феодора, позволяет не только осознать духовное состояние общества, отображенное в произведении, но и помогает справиться с современными недугами, нестроениями русской жизни.

Эта часть статьи, собственно, и развивает тот метод, который духовный критик применял в книге о Гоголе. Подобно тому, как когда-то автор «Мертвых душ» в своей поэме, Тургенев «по силе и глубине своего творческого таланта» явил в «Отцах и детях» не «фотографический снимок страстей и характеров», но «такое воспроизведение действительной жизни, которое дает приметить и ощутить, что мы здесь, в жизни, не заброшены, не забыты всеблагостным нашим Отцом». Справедливость этого утверждения о. Феодор, как и подобает духовному писателю, удостоверяет ссылкой на свой внутренний опыт: «Последний роман „Отцы и дети“ случилось мне читать в Светлую, или Пасхальную, неделю; и это чтение не

---

<sup>42</sup> Страхов Н. Н. Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. СПб., 1885. С. 47.

<sup>43</sup> См.: Певницкий В. [Ф.]. Нигилисты. Характеристика одного из современных направлений // Тр. Киевской духов. академии. 1862. Т. I. Апр. С. 455, 476 (2-я pag.).

возмутило, а возвышало для меня светлость духовного праздника» (СДП, с. 500; ср.: Письма к Лебедеву, с. 466).

Архимандрит Феодор задает событиям романа глобальный масштаб, — по его словам, Тургенев «прозрел» художническим инстинктом беду нынешнего христианского мира, в котором люди «ведут свои дела и делишки уже как-то помимо живой-то истины, хотя еще и содержимой формально или по навыку, а иногда и искренно, только слишком слепо и безотчетно». Отсюда — диалектическая необходимость появления Базаровых: «Жизнь не обманешь; она найдет беспощадных не только для других, но едва ли не более для себя самих, обличителей и отрицателей всего в мире безжизненно-формального» (СДП, С. 528).

Как и в известных статьях Д. И. Писарева и Н. Н. Страхова, тургеневский герой оценивается о. Феодором достаточно высоко, но на иных основаниях — критерием избирается его честное служение истине (или, точнее, православию): «Базаров является достойным и, по своей даровитости, энергии и честности в отношении к отрицательной стороне истины, необыкновенным представителем этих отрицателей, вызываемых самою жизнью против крайнего преобладания в мире фальшивых отношений к истине» (СДП, с. 528).

Подробно останавливаясь на разных типах «детей» и «отцов», приведенных в романе, критик задается вопросом: где корень зла, почему сегодня представители разных поколений «стоят друг к другу именно такими своими сторонами, которые решительно расходятся, а не взаимно сродными сторонами» (СДП, с. 536)? По мнению о. Феодора, Тургенев «чутко и верно» указывает причину такого «внутреннего несогласия и борения» и одновременно выход из этих нравственных затруднений: необходимо, «чтобы „отцы“ сознательно сообразовались с высочайше первообразным для всякого отчества<sup>44</sup> Отцом, все благоволение Которого — в Сыне, а „дети“ — с верховно первообразным для всякого сыновства Сыном, в Котором вполне успокаивается дух Отеческий» (СДП, с. 538).

Ныне же большая часть вины падает на старшее поколение: «отцы» в своей жизни не воплощают различие и взаимную соотнесенность Божественных ипостасей. Так, Павел Петрович Кирсанов «непомерно горделиво» почитает только свое отчество, а его брат, Николай Петрович, своей «сантиментальностию» дает «детям» чувствовать их несуществующее превосходство над «отцами». Так же как и «самовозносливый аристократизм» Павла Петровича, предосудительна противоположная позиция родителей Базарова: «эти „отцы“ слышат и благоговейно признают что-то высшее в сыновстве, но забывают и глубоко унижают высшее в своем отчестве» (СДП, с. 533—535).

А для того чтобы «отцы» и «дети» могли «разумно и твердо выдерживать свое значение», нужна материнская поддержка правды и добра в отношениях между поколениями — женщина-христи-

---

<sup>44</sup> Архимандрит Феодор пользуется апостольским словом «отчество», обозначающим отцовство по образу и подобию Бога Отца для Бога Сына (Ефес. 3, 15).

анка должна видеть в Богоматери свой «благодатный первообраз». Так о. Феодор раскрывает значение женских образов в романе: благотворное влияние Фенички на братьев Кирсановых, Анны Сергеевны на Базарова, Кати на Аркадия, Арины Власьевны на мужа. Эмансипация истинная (а не карикатурно искаженная, как в случае с Кукшиной) и есть это «женское живительное влияние, идущее с какой-то высоты таинственной» (СДП, с. 542).

Более того, в художественно-образной системе тургеневского романа о. Феодор находит созвучие своим задушевым мыслям о необходимости осознания животворной силы Креста. Для поправления общественных неурядиц нужно «сообщиться чаши страданий, испитой за нас вполне Всемирною Жертвою». «Страдальческий жребий» очищает и оживляет души героев, приводит их к живой истине, да и сам «Базаров не носит ли на себе явной печати жертвы?» (СДП, с. 543, 546), — вопрошает о. Феодор.

Следует, однако, упомянуть, что он, чутко уловив такой важный мотив тургеневского творчества, как роковая, трагическая сущность человеческой любви и — шире — судьбы, объяснял его в письме к другу и иначе. По мнению о. Феодора, писатель «еще не выяснил себе решительно», что так как в жизни совершается высшая «мысль Агнца Божия, не людей делающего Своими жертвами, а Собою пожертвовавшего за людей, то на тургеневских героях и ощущается, действительно, что-то роковое» (Письма к Лебедеву, с. 466). Недостаточная твердость христианских воззрений Тургенева, выявившаяся в «Отцах и детях», для о. Феодора, во всяком случае, несомненна.

В конце статьи правоту своего понимания романа он подчеркивает указанием на эстетические особенности произведения, в котором «вовсе нет так называемых романических завязок и развязок»: «новые, более углубленные в нас, пружины действия выводятся в романе» — «раскрывающаяся в поэзии романа тайна жизни» свидетельствует о деятельной силе Духа истины (СДП, с. 547). Творчество Тургенева, хотя его мировоззрение и нельзя назвать ортодоксально христианским, естественно — и о. Феодор своей статьей невольно констатирует этот факт — входит в единое русло духовных прозрений отечественной литературы, если иметь в виду прежде всего сочинения таких православных художников, как Гоголь и Достоевский.

Через шесть лет, в 1868 г., Бухарев как бы возвращается к проблеме тургеневского романа в статье «О Филарете, митрополите Московском, как плодотворном двигателе развития православно-русской мысли», осмысляя «явно ненормальные и беспорядочные движения старого и нового поколения, властей и подчиненных, духовных и мирян, вообще отцов и детей».<sup>45</sup> Но теперь мыслитель указывает на источник этих внутренних несогласий — они начинаются на Западе и возбуждаются западными идеями.

Убежденный в глубинной мистической связи являющихся Истину

<sup>45</sup> Правосл. обозрение. 1884. Т. I. Апр. С. 735.

христианских догматов и общественной жизни, Бухарев как-то в статье, написанной по поводу польского восстания, отметил, что «дело православия в отношении к неправославию переходит из области догматических состязаний в самую жизнь, в дух совершающихся в мире событий» (СДП, с. 198). Поэтому он усматривает истоки современных нестроений в инославном искажении тринитарного догмата — в добавлении «филиокве» к христианскому Символу веры.

Он предлагает: «Возведите такие разрушительные брожения и борения духа всяких этих общественных отцов и детей, происходящие взаимно от тех и других, — к верховному основанию и первообразу, — и выйдет явно уже противожизненный и лживый догмат Запада о Высочайшем Духе, якобы не от Отца только исходящем и в Сыне почивающем со всею полнотою Отчего благоволения, но исходящем от Отца и Сына, так что Сын оказывается существенно соперничающим с Отцом в отношении к происхождению Духа. Догмат, фальшивость которого, действуя и раскрываясь более и более в инстинктах и жизни западного человечества, ныне явна уже в своих плодах!».<sup>46</sup>

Впрочем, еще до появления в печати романа Тургенева в третьей статье из цикла «О современности в отношении к православию» (1860) о. Феодор, сетуя на то, что «новое поколение в своих стремлениях и видах сильно расходится с старым», предлагал точно такое же решение этой проблемы, какое обнаружил своей «верующей мыслью» в романе «Отцы и дети». «Прямой и верный выход из такого затруднения нашего времени, — указывал он, — открывается догматом об исхождении Св. Духа только от Отца, если быть верным не одной букве, но самой силе и духу этого догмата» (ПОС, с. 257).

Как видим, Бухарев, ставя диагноз больному обществу, уточняет источник заразы: не просто слабое следование Верховному Первообразу — недуг вызывается освященным западной Церковью искажением Истины, которое непосредственно сказывается на жизни людей. Только противодействуя опасному поветрию, общество сможет выздороветь — обрести гармонию, внутреннее согласие поколений. Таким образом, при всей своей глубине и оригинальности, литературная критика для о. Феодора не имеет самодовлеющего значения, — это прежде всего проповедь, духовное наставничество автору и читателям, призыв к оживлению душ и мира, во зле лежащего.

Кстати сказать, сугубое внимание о. Феодора к центральной проблеме тургеневского романа было обычным для духовных пастырей в переломные 60-е гг. В тематике церковной проповеди тех лет находил свое отражение вопрос о трагическом разладе между поколениями, поднятый Тургеневым. К примеру, с характерным «словом» протоиерея В. П. Палисадова на эту тему мог ознакомиться о. Феодор в то время, как писал свою рецензию на роман.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Там же. С. 735—736.

<sup>47</sup> См.: Странник. 1863. Т. I. Март. Отд. II. С. 153—162.

Бухаревский метод истолкования художественных образов генетически также восходит к духовной литературе. Так, в поучении, опять же посвященном взаимоотношениям разных поколений, иеромонах Афанасий в поисках нравственных средств примирить их тоже предлагает прибегнуть к Верховным Первообразам: «Обратимся к радостной встрече Богомладенца Иисуса святыми Симеоном и Анною». <sup>48</sup>

\* \* \*

Суждения Бухарева о демократической литературе (вопреки недоброжелательным откликам на них Н. П. Гилярова-Платонова или К. П. Победоносцева) трезвы и поучительны. Показателен в этом отношении его разбор романа Чернышевского «Что делать?».

Бухарев, как и в работах о Гоголе и Тургеневе, восстает против одностороннего отрицания этого произведения критикой, впрочем, тут же объясняя ее оценки тем, что в романе «скорее бросаются в глаза несообразности с принятыми понятиями об истине, нежели то или другое, подходящее к истине. Тем не менее в романисте необыкновенное чутье истины» (СДП, с. 497), — считает Бухарев. И уточняет: «Роман г. Чернышевского вообще так построен, что лучшее в нем есть почти только еще намек, предощущение истины, инстинктивное увлечение в пользу истины, в ущерб собственной теории романиста» (СДП, с. 496). Критик ставит перед собой задачу разъяснить в произведении все лучшее (отделив его сначала от ложного) и показать, как сам автор, интуитивно чувствуя истину, психологическим анализом ненамеренно опровергает свои тенденциозные теории. Бухарев, таким образом, в какой-то мере воплощает установку «реальной критики» Добролюбова: в центре его разбора не то, что хотел сказать писатель, а то, что «сказалось» в произведении.

Размышляя о приложении Чернышевским идей «разумного эгоизма» к изображаемым в романе событиям, Бухарев, в отличие от других духовных критиков, не пускается в пространные разъяснения того, что эта теория противоречит представлениям об истинной природе человека, потакая греховным проявлениям падшего естества, вместо того чтобы их подавлять. <sup>49</sup> Он просто делится своими наблюдениями за поведением персонажей. Уже изображение романистом «странного эгоизма» Лопухова, жертвующего собой ради счастья любимой женщины, позволяет критику сделать вывод: «Так-то в теории, отвлеченной от жизни, можно всю нравственность обосновать на эгоизме и расчете. Но в приложении этой теории к жизни начало эгоизма и расчета у благородного человека обращается уже в начало нравственной добропорядочности, готовой на самопожертвование» (СДП, с. 457).

<sup>48</sup> Афанасий, *соб. иером.* Христианская встреча юности с старостью // Христиан. чтение. 1861. Ч. I. Март. Отд. I. С. 84.

<sup>49</sup> См., напр.: А. В-ов [Вишняков А. Г.]. Что делать? Роман Н. Г. Чернышевского // Дух христианина. 1863. Сент. Отд. II. С. 1—31.

Идею романа Бухарев видит в ответе на поставленный названием вопрос — *что делать* в эгоистическом обществе, где много живого «глохнет, томится и замирает в разных нравственных погребках нашей жизни» (СДП, с. 464). Своеобразие критического метода Бухарева проявляется в необычном, духовно-обобщенном истолковании произведения. Во многих эпизодах романа он видит отражение важных религиозных истин.

Так, по его мнению, автор, изображая нравственные страдания Веры Павловны, показывает тем самым неестественность второго замужества героини, ставшего возможным благодаря доброй воле ее первого мужа, Лопухова: «...г. Чернышевский, по-видимому, очень и очень мирволющий подобному браку, представляет очень важную психологическую доказательство незаконности или ненормальности этого брака» (СДП, с. 470). Бухарев убежден, что искреннее служение писателя истине не позволило ему сфальшивить в угоду ложному взгляду на брак, ведь «как человек ни хитри оправдать или дозволить разлучение того, что Богом соединено, с ложью подобных ухищрений все не согласится самый дух человеческий в своих внутренних и заветных глубинах». Но критик считает, что этот эпизод (а именно — «смерть» Лопухова для закона) содержит и плодотворную мысль: «для освобождения себя от того, что вошло уж в твою жизнь, надобно умереть или тому, что так сроднилось с тобою, или тебе самому» (СДП, с. 471, 472); — т. е. новозаветную по происхождению истину (1 Кор. 15, 36).

Предвидя возможные обвинения в склонности к аллегориям, уводящим от содержания романа, Бухарев подробно комментирует свой способ анализа произведения: прежде всего выясняется основная мысль какого-либо факта в романе, которая «оказывается в своей отвлеченной сущности чрезвычайно широкою, обнимающею и другие факты»; а потому ее истинность легко проверяема. «Это совсем не аллегория, а, если угодно, углубление в самый корень вещи, такой корень, в котором она имеет внутреннее соотношение или даже единение и с другими вещами — в корне своем такими же» (СДП, с. 474). И значит, такая мысль глубоко поучительна и может объяснить многие жизненные явления, а не только лишь доставить эстетическое наслаждение.

Руководствуясь своими принципами, он останавливается на том, как показано в романе движение общества к благоденствию, и выделяет три ступени: «лучшее устройство семейного быта», организация «надлежащего труда для снискания насущного хлеба» и «равноправность женщины с мужчиною».

Мишенью язвительных шуток первых критиков романа были придуманные Верой Павловной «три комнаты», «чтобы супруги не могли опротивить друг другу»: для каждого из них и одна общая комната, — которые, впрочем, так и не уберегли семью от распада. Бухарев соглашается: «Взятое только в своей внешности, это устройство семейных отношений у г. Чернышевского причудливо до забавного и смешного» (СДП, с. 475). Но в то время как, например, М. Е. Салтыков-Щедрин считал, что читатель романа должен «от-



личить живую и разумную его идею от сочиненных и только портящих дело подробностей»,<sup>50</sup> Бухарев, следуя своей теоретической установке, доискивается до глубинного духового смысла изображаемых писателем «подробностей», в том числе и предлагаемых им нововведений в семейном быте.

Отдельные комнаты — это личностное своеобразие супругов, «святая тайна человеческого индивидуального бытия», не терпящая какого-либо насилия и стеснения. Общая комната, по мнению Бухарева, символизирует не только сходство во внутренней жизни мужа и жены, но и живое ощущение ими отображения и действия в супружеском союзе благодати духовного союза Христа с Церковью, «в котором Господь Собою пожертвовал для Своей Церкви и Церковь живет только Его духом, составляя живое благодатное Его тело» (СДП, с. 477), — так объясняется таинство брака в христианском вероучении. Для семейного счастья необходимо, чтобы супруги постоянно сознавали и чувствовали жизненно-преобразующее основание брачного союза, и эту истину, убежден Бухарев, интуитивно отобразил в своей «общей комнате» Чернышевский.

Характерная для бухаревских статей свободная форма изложения позволяет широко использовать как очерково-беллетристический, так и мемуарный элемент. По его убеждению, «это устройство трех комнат (...) благодетельно и нужно (...) и в отношениях дружбы, знакомства, всякого рода общезжития, для школ, особенно вышших». Доказывая свою мысль, он вспоминает, между прочим, о беседах с Гоголем, где «заходила (...) сладкая братская речь со всею свободою с той и другой стороны», и о службе академическим инспектором (СДП, с. 478—479).

Рассуждая о следующей «ступени нашего восхождения от худшего к лучшему» — правильной организации труда, Бухарев приходит к выводу, что мастерские, созданные героиней, во всех отношениях «слишком идеальны и несбыточны пока в наше время», а потому их экономическое устройство малопоучительно. Но замечательна, на его взгляд, внутренняя «сущность дела» — сестринская внимательность хозяйки и работниц друг к другу, добропорядочность без своеволия и без «забитого, пугливого духа» (СДП, с. 480—481).

Как когда-то в молодости Бухарев, читая Белинского, переводил его мысли на иное основание, ко Христу (Три письма к Н. В. Гоголю..., с. 6—7, 257), так и теперь он, описывая распределение заработков в мастерской, изображенной Чернышевским, находит этому эпизоду христианское применение. Справедливость того, что работницы получают плату по труду, по мнению Бухарева, подтверждает следующая истина: «Насколько кто имеет живой деятельной веры, настолько он и приобретает себе Господа». Прибыль делится поровну — эту идею прообразует такой христианский принцип: «...усвая себе Господа, каждый делись сокровищем Его благодати со всеми» (СДП, с. 488). Таким образом, богослов убежден, что экономические новшества, вводимые героями Чернышевского, име-

<sup>50</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. М., 1968. Т. 6. С. 324.

ют право на жизнь только потому, что духовно оправданы своими небесными идеями-первообразами.

Однако под словами «делись благодатью» Бухарев подразумевает прежде всего жертвенное служение людям и под таким углом зрения рассматривает «новых людей»: Лопухова, Кирсанова, окружающую их молодежь. Особо выделяет он образ Рахметова, считая, что «такой человек всего для себя ищет во Христе, но и Христову истину и благодать стремится провести во все» (СДП, с. 490). В революционерах из романа «Что делать?» Бухарев видит подвижников, посвятивших себя улучшению жизни людей, а значит, сораспинающихся за них по образу Христову. Поэтому мыслитель и в снах Веры Павловны старается разглядеть «искры и от чистого света» и радуется устремленности героев в прекрасное будущее. Однако социальную утопию Чернышевского он переосмысляет в религиозном плане: земной рай — это не царство материальной сытости и довольства, а духовное царство, «единение Церквей в одной вселенской Церкви, торжество истины и правосмыслия» (СДП, с. 491).

Наконец, «последняя ступень» перехода к лучшей жизни — требование «равноправности женщины с мужчиною». Эта благородная сама по себе идея, считает Бухарев, превратно понимается автором, — ведь «как там ни хитрил бы кто, но различие полов никак не дает места безразличию, в роде деятельности и общественном положении, между мужчиною и женщиною» (СДП, с. 492). Духовный критик обращает внимание на врожденное несходство психологии людей: природная мужская самодеятельность неизбежно главенствует над женской страдательной восприимчивостью; и ложную теорию романиста опрокидывает его произведение, в котором, «если всмотришься, женщина выступает везде только из-за мужчины» (СДП, с. 493). Подлинное же равноправие возможно лишь по отношению ко Христу в живой вере.

Преобладание в романе Чернышевского «женского элемента», по мнению Бухарева, свидетельствует об особой роли женщины в обновлении жизни — поэтому ей надо «становиться в сообразность» с Матерью Божией, которая «имеет столько благодати, чтобы, чрез Свой живой образ — женщину, обновить и воспитать, поддержать и возрастить в людях живой и животворный дух Сына Своего, дух человеколюбивого Его снисхождения на землю» (СДП, с. 496). Эти страницы бухаревской статьи соотносятся с его анализом романа Тургенева: оба писателя выделяют нравственное воздействие своих героинь на персонажей-мужчин, в данном случае — влияние Веры Павловны на Лопухова и Кирсанова.

Таким образом, приветствуя честное служение Чернышевского истине — Христу (даже в полемике с тургеневскими «Отцами и детьми»), Бухарев так раскрывает «злободневный» смысл названия романа: «Что делать в такое время? Как обновить во многих, многих истинный дух православного христианства, вне которого пропадает человек?» (СДП, с. 495). И выход из «нравственных подвалов», решение наболевших вопросов романист бессознательно

предлагает в духе христианства, которому единственно ведома норма («каким следует быть человеку») и которым даруется сама возможность обновления.

С одной стороны, статьей своей Бухарев как бы оправдал и благословил то всеобщее поклонение, которое оказывало роману «Что делать?» молодое поколение шестидесятников. Он почувствовал ту потаенную жажду веры и истины, которая двигала революционной интеллигенцией, хотя и не питал особых иллюзий, когда размышлял об ее убеждениях и действиях, определяемых смелым миропониманием без Христа. Но мотивировки Бухарева, конечно, были неприемлемы для представителей радикальной журналистики. В. А. Зайцев в своей рецензии на книгу его статей только и мог ядовито восклицать по поводу хвалебной оценки романа Чернышевского: «Выше всякого ожидания», «курьезно», «надоедает».<sup>51</sup>

С другой стороны, не следует и преувеличивать то положительное значение, которое придавал роману богослов. Безосновательна, например, рассчитанная на некоторый эпатаж оценка Н. А. Бердяева: «Бухарев (...) признал „Что делать?“ христианской по духу книгой».<sup>52</sup> Напротив, среди всех светских произведений, о которых он когда-либо писал, роман Чернышевского вызывает у Бухарева более всего возражений. Необходимость критического осмысления подобных книг богослов обосновал с помощью интересного метафорического образа, напоминающего евангельские притчи, еще в статье «Об особенностях в образе воззрения и жизни ветхозаветного человека». «Так, духовная почва и нашей современности, — писал он, — если надобно изучать эту почву для более успешного духовного земледелия, может и должна быть разъясняема не только тем, как на ней растет пшеница Божией истины и веры, но и тем, как на ней же прозябает и мнящаяся пшеница — пустоколосица и плевелы» (ПОС, с. 88).

Но голос мыслителя не был услышан, между прочим, и потому, что, как уже отмечалось, статьи его по жгучим вопросам современности не находили себе места в журнальной периодике, особенно светской. Священник С. И. Опатович справедливо отмечал, что разборы романов Чернышевского и Тургенева, опубликованные только в 1865 г., «кажутся несколько запоздалыми».<sup>53</sup> Бухарев — литературный критик и публицист, собственно говоря, был отлучен от читателя.

\* \* \*

Особенно пронизателен был его взгляд на творчество Достоевского, художественный мир и идейные убеждения которого, несомненно, близки мировоззренческим позициям богослова.

<sup>51</sup> См.: Рус. слово. 1865. Март. Отд. II. С. 75.

<sup>52</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 139.

<sup>53</sup> Странник. 1866. Т. I. Янв. Отд. III. С. 4.

Ознакомившись с самыми, пожалуй, яркими литературными «новинками» 1866—1867 гг. — романами «Преступление и наказание» Достоевского и «Дым» Тургенева, Бухарев пишет статьи об этих произведениях и 28 июня 1867 г. отсылает их в «Отечественные записки». — журнал, который выделял за его миролюбие и сочувствие «всему либеральному и прогрессивному, вообще живому и свежему в мирской современности», сдерживаемое «духом умеренным и кротким» (СДП, с. 356). Однако редактору в то время малопопулярного журнала А. А. Краевскому статьи эти показались «лишни» (Письма к Лебедеву, с. 521).

В начале 70-х гг. Бухарев дорабатывает свою статью о «Преступлении и наказании», надеясь опубликовать ее в славянофильской «Беседе» (он упоминает и следующий роман писателя «Идиот»). Разбор знаменитого произведения был напечатан только в 1884 г. в журнале «Православное обозрение» (т. 1, янв, с. 12—60), а рецензия на роман Тургенева так и осталась неопубликованной.

Название статьи несколько громоздко: «О романе Достоевского „Преступление и наказание“ по отношению к делу мысли и науки в России», — что, впрочем, у Бухарева встречается нередко, но в данном случае особенно принципиально. Он четко определяет позиции, с которых, по его мнению, только и может быть понят роман и объяснены недоумения его первых критиков, в частности Н. Н. Страхова, упрекавшего писателя в психологической неправде описания нравственных страданий главного героя<sup>54</sup> (в письме к А. А. Краевскому мыслитель упрекает Страхова за то, что он борется «против своих»<sup>55</sup>), и Н. Д. Ахшарумова, ставившего в укор Достоевскому поэтически возвышенное, на взгляд этого критика, изображение убийцы Раскольникова.<sup>56</sup>

Бухарев последовательно обосновывает свое представление об эстетической природе романа, который «оказывается построенным на идее о теоретических и жизненных брожениях блуждающей научной мысли и о самовольно-злополучных испытаниях того или другого ее сироты, не мешающих, однако, Творческой Любви приводить заблуждающие и гибнущие души в свет и жизнь истины» (с. 58). обстоятельное исследование умонастроения и теоретических воззрений Раскольникова проливает свет на преступление этого человека, «гуманного до самопожертвования», «мужественного (...) до героизма своего рода», с необычайно чуткой душой, что свидетельствует о своеобразии и исключительности героя, в котором — здесь Бухарев вновь спорит с современной ему критикой — не следует видеть типического представителя «студенческой корпорации».

В первых откликах на роман Достоевского предлагались различные обоснования преступления Раскольникова, одинаково не приемлемые для Бухарева. Бедность героя и стесненное положение его

<sup>54</sup> См.: Страхов Н. Н. Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 116—118.

<sup>55</sup> Литературное наследство. М., 1973. Т. 86. С. 407.

<sup>56</sup> См.: Всемирный труд. 1867. Март. Отд. II. С. 147—148.

семьи он, в отличие от Д. И. Писарева,<sup>57</sup> считал не причиной, а лишь поводом к совершению злодеяния. Оспаривает Бухарев и суждение Н. Н. Страхова о том, что мировоззрение Раскольниковова отражает идеи нигилистов 60-х гг.;<sup>58</sup> здравый смысл, отмечает духовный критик, позволяет герою «подняться выше и социалистических, и нигилистических тенденций» (с. 24). Ведь Раскольников убежден, что надежды на «общее счастье» бесплодны, так как «не перемянутся люди и не переделать их никому». Бухарев отчасти сходится с героем романа в этом вопросе, но, разумеется, не в контексте его теории — богослов исходит из православного учения о глубоком падении людей и испорченности их естества грехом. Кроме того, Раскольников ставит перед собой не разрушительную, а созидательную задачу — сказать «новое слово» и тем «двигать мир и вести его к цели» (с. 25).

На теории героя о двух разрядах людей и сосредоточил свое внимание Бухарев. Во-первых, он вскрывает ее корни и выясняет, что теория эта питается болезненными соками научной среды: в сущности, она родственна современным рационалистическим учениям в области гражданского права, расовым доктринам, историческим концепциям. Объединяет все научные теории их независимость от нравственно-религиозных начал, и тот же дух безбожия преобладает в построениях Раскольниковова.

Во-вторых, неправоммерно рассматривать последние как апологию убийства, считает Бухарев: «Не зла собственно требовала самая его (...) теория, а независимой смелости и власти духа» (с. 30). «Роковая мысль» Раскольниковова состояла в дерзновенном отказе от «рабского» следования Закону Божьему, в деятельном самообождении человека, отвергнувшего надличностный принцип нравственного добра и вытекающую из него мораль.

Это центральный пункт бухаревского анализа, в таком раскрытии духовного смысла романа богослов находит ключ к авторскому замыслу. Он убежден, что прежде всего эта теория, а не кровавое злодеяние и есть преступление героя; по словам Бухарева, «преступление мысли, которая духовную автономию человека поняла не в смысле свободного и самостоятельного отношения к высшеобязательному закону, а как самозаконотворчество: древнее — „будете яко божи“ не чрез преданно-послушливое усвоение себе Бога, а чрез развитие мятежной независимости от Него, — это древнее обольщение принято за самую норму нравственного порядка, за новый нравственный принцип» (с. 32—33). Таким образом, первородный грех прародителей, по Бухареву, прообразует последующие преступления самовольной человеческой мысли, в своем ослеплении отвергающей Всевышнего.

Особенно человек науки, считает богослов, склонен поддаваться «великому искушению посягнуть на присвоение себе самозаконотворчества и верховного самовластия в деле нравственности» (с. 30).

<sup>57</sup> См.: Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 4. С. 319—322.

<sup>58</sup> См.: Страхов Н. Н. Литературная критика. С. 100—104.

Однако это не столько его вина, сколько беда. Два аспекта вопроса об автономности человеческого духа необходимо иметь в виду для понимания бухаревского истолкования образа Раскольникова. С одной стороны, «самозаконие разума» — необходимый момент человеческого становления и самосознания на пути Богопознания. С другой стороны, по Бухареву, мятеж против Бога, воздвигаемый обольщенным разумом, по сути дела, не что иное, как стремление человека к Богоподобию, но извращенное — путем противления Господу.

Между прочим, еще одно важное качество героя Достоевского отмечает критик: Раскольников — личность исключительная еще и потому, что — в отличие от большинства людей науки, «умных обдельвателей своих делишек», а значит, находящихся в осужденном Господом состоянии теплохладности (Ап. 3, 15—16), — он беспощадно честен перед собой, в нем нет обычного двоедушия между исповедуемым и жизнестроительством, так что «новое слово» его «было для него и лично-жизненным решением» (с. 27). Бухарев сравнивает героя романа с новозаветным Савлом, не останавливавшимся на полдороге, и отдает должное решимости Раскольникова «проходить ужасную жизненную школу» ради «серьезного самоиспытания» и «дознания святыни истины» (с. 23).

С позиций христианской антропологии Бухареву удалось глубже, чем другим критикам, объяснить и «наказание» героя Достоевского: его мучают угрызения совести прежде всего не потому, что он имел хорошие природные задатки и тем не менее пролил кровь, а потому, что осмелился на греховное деяние, превышающее возможности человеческой природы, — замахнулся на принцип Божьего законодательства в нравственной области, т. е. вступил на путь богоборчества.

Во всех подробностях прослеживая наказание героя за «великое преступление мысли», Бухарев показывает, что «страшная казнь» началась еще до убийства двух женщин: «Внутренний его зверь, в которого превратилась роковая его мысль, проводимая в самое дело, неотступно и неодолимо требовал крови вопреки рыданиям и воплям собственной его души, как терзаемого и готовимого на бесчеловечное заклятие ребенка» (с. 35). Сцену кровавого злодеяния Достоевский изображает как «противоестественное духовное саморубильство» Раскольникова, который «ощутительно для себя убивал человека в себе самом, убивал себя до замещения своего человечества сатанинством» (с. 36). Герой, сворачивая с пути обожения по Господней благодати, упадает до сатанинства, скотоподобия. Христианская антропология дает Бухареву средства объяснить изображенное в романе отъединение Раскольникова от окружающих его людей, разобщение с ними.

После кровопролития страдающий герой ощущает Божие присутствие в себе — Бухарев исходит из святоотеческого представления о совести как гласе Божиим в человеке, а не просто некоем субъективном настроении, к которому можно не прислушиваться. Но, как убедительно обосновывает это духовный критик, «совесть казнила

его за действительный грех более тяжелый, нежели одно внешнее убийство грешных людей, за грех такой, что он поднял топор { ... } на Самого Христа Жизнодавца, на принцип всего святого и духовно живого, не скупно положенного в душе самого же Раскольникова» (с. 43). Вот почему он стал в безысходной тоске «предощущать свою душевную глубину { ... } даже загробную бесконечную кару зла» (с. 38). Очистить и оживить свою душу покаянием, разрешиться от мук и освободиться от главного греха он не мог, не осознав его, не просветив этот грех непредубежденной мыслью. Анализируя психологическое состояние героя, Бухарев, таким образом, вступает в область пастырского богословия.

Преодолеть «ужасное духовное разобщение» с людьми, в котором виноват сам герой, не могли ему помочь ни родная семья, ни честный Разумихин с их детски неотчетливой верой в нравственное добро, ни Соня с ее «сострадающей» любовью. Сознание в убийстве перед следствием и кара жесткого внешнего закона, не входящего «в живительный дух благодатного человеколюбия», не сняли камень с совести Раскольникова, так как «ни сознание, ни кара не касались внутреннего существенного значения и основания его преступления» (с. 42). По мнению Бухарева, этим добровольным признанием в смертоубийстве был сделан лишь «шаг к обновлению» героя, потому что, только принимая наказание «с верою в Христову правду, он чрез это и входил бы в живительное соучастие страданий искупительных» (с. 48). Законное наказание без такой веры лишь «развивало внутреннюю казнь Раскольникова» (с. 41).

Вопреки мнению некоторых критиков, показывает Бухарев, Достоевский психологически точен в изображении духовного обновления Раскольникова: «...живительный перелом должен совершиться именно в его мысли, от которой произошла вся его жизненная и душевная беда» (с. 44). Разувериться в ложной теории помогает герою «духовное ощущение истины» — греза о трихинах, эта, как считает Бухарев, «жизненная проверка и оценка роковой его мысли» (с. 49). Герою становится ясно, что люди, усвоившие его «новое слово» и ставшие нравственными самозаконодателями, «обратят землю в ад тем скорее и неизбежнее, чем именно вернее и безуклончивее будут выдерживать это новое слово» (с. 50) — ведь каждый будет отстаивать свой принцип добра, насмерть бороться за утверждение собственной истины против других законодателей. Достоевский заканчивает роман первым вздохом воскресения своего героя: по мнению критика, «для того чтобы проследить полное обновление этого человека», жизнь пока не дает художнику материала (с. 51).

Но Бухарев особо выделяет то обстоятельство, что в минуты сильных душевных страданий неверующий Раскольников вдруг вспоминает о своем небесном сыновстве: в сновидении он «из глубины души кричал к Отцу за страждущее животное», позже даже молился Господу: «Покажи мне путь мой» (с. 34). Бухаревская характеристика образа Родиона зачастую напоминает его же трактовку тургеневского Базарова, столь же искреннего и честного перед

лицом истины и так же дорожащего своей духовной самостоятельностью. Работы богослова о таких, казалось бы, разных русских классиках дают важный материал, позволяющий говорить о духовной цельности отечественной литературы: о единой линии ее глубинных прозрений, о существенных внутренних переключках и созвучиях.

Бухареву, таким образом, удалось создать превосходный комментарий романа, адекватно раскрывающий духовный смысл «преступления» и «наказания» Раскольникова. Но богослов на этом не останавливается — он говорит об истинном «новом слове», в котором действительно нуждается жизнь. Состоит такое обновительное слово в раскрытии смысла и силы Христовой истины, Его вседержавного человеколюбия по живым потребностям своего времени; любое же ослабление Христова духа — это, по его убеждению, «область зла, преступлений, духовного зверства» (с. 52). Здесь Бухарев, несомненно, исповедуется, высказывается о том, в чем видит значение своей литературной и проповеднической деятельности.

Заканчивая статью, он делится интересными наблюдениями над персонажами романа, на внутреннюю жизнь которых живительное влияние оказала встреча со страдающим Раскольниковым, — прежде всего говорит о следователе Порфирии Петровиче и Свидригайлове (с. 53—55). «Солидный и благоприличный» Лужин, напротив, сумел обойтись «без всяких душевных потрясений», и потому он «безнадежнее даже убийцы» с честными инстинктами (с. 55—56). Разумихина и Авдотью Романовну Бухарев называет «лучшими типами нашего молодого поколения», но, размышляя об их роли в образной системе романа, он указывает на опасность детской, нерассуждающей веры: «святые религиозные инстинкты» должны перейти «в светлую мысль и в разумную духовную энергию» (с. 56).

Особое внимание уделяет Бухарев «трагическому типу» Катерины Ивановны; по его мнению, способность создавать образы такой художественной силы обнаруживает в Достоевском истинный талант, слышащий «внутренний смысл жизни». Поэтому, убежден критик, «Достоевский есть прямой и пока почти единственный преемник и наследник Гоголя...». Бухарев уточняет свою мысль о месте автора «Преступления и наказания» в русской литературе, так определяя «великую особенность» его писательской манеры: «...он входит (и нас вводит) в самый внутренний процесс духовной жизни своих героев» (с. 59). В то же время «живое и резкое типическое своеобразие» каждого из них, считает Бухарев, не позволяет согласиться с Н. А. Добролюбовым, который упрекал писателя в том, что тот сам мыслит и говорит за своих героев.<sup>59</sup> Бухарева привлекает точность психологического анализа Достоевского и то, что писатель не резонерствует и для решения художественных задач пользуется не

<sup>59</sup> См.: Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1963. Т. 7. С. 236—238.



логическими выкладками, а языком образов. Например, отмечает духовный критик, он всем ходом повествования подводит к пониманию «нового слова» Раскольникова как нравственного законодательства человека, но прямо об этом не заявляет.

Напечатанная только через 17 лет после написания статья Бухарева (она вышла и отдельной брошюрой — М., 1884. 50 с.) была встречена благожелательными рецензиями в духовных журналах.<sup>60</sup> Автор «Веры и разума» А. А. Снегирев в своем глубоком исследовании о Достоевском показал, что последующим творчеством писателя вполне подтверждается истинность бухаревского толкования образа Раскольникова, «родственная связь» которого с Иваном Карамазовым очевидна (богоборческую «идею» одного, по мнению Снегирева, можно рассматривать как видоизменение «идеи» другого).<sup>61</sup>

Глубина и отчетливая доказательность разбора Бухаревым «Преступления и наказания» особенно поразительны в контексте позднейших интерпретаций этого романа, в которых также применялись идеи христианской антропологии к исследованию его образного строя. Ведь известно, что в значительной мере с раздумий над сочинениями Достоевского и начинался религиозно-философский Ренессанс рубежа веков. Посмотрим, например, к каким выводам приходят в своих работах, специально посвященных «Преступлению и наказанию», такие серьезные критики, как Д. С. Мережковский и И. Ф. Анненский.

Весь трагизм положения Раскольникова, по справедливому утверждению Мережковского (статья «Достоевский», 1890), заключается в «теоретичности» его преступления, из-за чего для героя «закрыт последний исход согрешивших — раскаяние (...) он продолжает верить в то, что оправдывает его убийство».<sup>62</sup> Однако дальше критик не идет, он останавливается на социально-нравственной стороне преступления Раскольникова — значении фанатиков идеи в истории человечества, стремлении к добру посредством зла. Подобно Бухареву, Мережковский указывает на духовные прообразы героя Достоевского, но все они заключены в общеэстетическом круге: это романтические бунтари, прежде всего байроновский Манфред.

Такой отвлеченно-мистический подход, несмотря на обилие замечательных филологических наблюдений, оказывается не особенно плодотворным. Характерно, что в итоге Мережковский как бы опускает руки: на его взгляд, «основной мотив романа — вечная загадка жизни, смешение добра и зла». Он восклицает: «Разве преступление и святость не слиты в живой душе человека в одну живую неразрешимую тайну?».<sup>63</sup>

Та же абстрактность окончательных выводов (при всей значи-

<sup>60</sup> См.: Богосл. библиогр. листок. 1884. № 2. С. 11; Чтения в Обществе любителей духов. просвещения. 1884. Кн. IV. Ч. III. Отд. II. С. 240—249.

<sup>61</sup> См.: Снегирев А. [А.]. Философское миросозерцание Ф. М. Достоевского // Вера и разум. 1885. Т. II. Ч. II. Отд. филос. Ноябрь. Кн. 1. С. 417—421.

<sup>62</sup> Мережковский Д. С. Акрополь: Избр. лит.-критич. статьи. М., 1991. С. 114.

<sup>63</sup> Там же. С. 125, 126.

тельности отдельных ценных замечаний) свойственна и очерку Анненского «Достоевский в художественной идеологии» (1909). Он, к примеру, говорит о «безумной и оскорбившей Бога дерзости преступника», о том, что в «кощунственной теории» Раскольникова место черта «было, по-видимому, центральное и, во всяком случае, значительное». Перекликается с наблюдениями Бухарева и такое высказывание: «...наказание в романе чуть что не опережает преступление».<sup>64</sup>

Тем не менее идейный замысел романа Достоевского оказывается в чем-то обедненным и не понятым критиком. Анненский пишет: «Преступление есть нечто лежащее вне самого человека, который его совершил».<sup>65</sup> Как и Мережковский, он настойчиво «вводит» в художественную структуру романа тему античного Рока, сводя на нет тем самым чрезвычайно важную для Достоевского — в свете становления его христианского мировоззрения — проблему духовной свободы личности. Следовательно, позиция Бухарева, безупречная с точки зрения православной догматики, может существенно корректировать суждения многих последующих исследователей романа, ищущая мысль которых не избежала разного рода соблазнов, прежде всего субъективности и отвлеченной многозначительности.

Взгляд Бухарева на творчество Достоевского столь пронизателен, видимо, потому, что близки их идейные убеждения. Он видит в писателе единомышленника, нигде его не поправляет, не спорит с ним и причисляет его к «тайноворским поэтам-художникам», не позволяющим «нам спать душами, когда совершается у нас страшный кризис в движении духовной общественной жизни и особенно мысли», кризис «вопроса о самостоятельности человеческого духа» (с. 60). В свое время В. В. Розанов, даже, судя по всему, не читавший этой статьи Бухарева, писал: «Он дал церковное выражение тем идеям и движениям души, которые гораздо позднее нашли светское и притом гениальное выражение в Достоевском. Родство их так и мелькает там и здесь. Множество идей у них — совершенно общих, и идей центральных, а не краевых».<sup>66</sup>

К сожалению, остается неясным отношение к богослову самого писателя. С одной стороны, в журналах «Время» и «Эпоха» были опубликованы статьи А. А. Григорьева с хвалебной оценкой идей архимандрита Феодора; с другой — в одной из статей К. П. Победоносцева, напечатанной в «Гражданине», редактируемом в то время тоже Достоевским, встречается пренебрежительная характеристика Бухарева.<sup>67</sup> Любопытно, что в своем обзоре журналистики богослов особо отметил издание братьев Достоевских — «образа мыслей свежего, жизненного во многом, только еще не зрелого, не довольно точного или не совсем отчетливого» (СДП,

<sup>64</sup> Анненский И. Ф. Книги отражений. М., 1979. С. 196, 190, 198, 191.

<sup>65</sup> Там же. С. 192.

<sup>66</sup> Розанов В. В. Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев. С. 31.

<sup>67</sup> См.: Гражданин. 1874. № 12. 25 марта. С. 354.

с. 359). Вероятно, упрек мыслителя объясняется слишком «светским», на его взгляд, направлением журнала. Существенно, что он встал на сторону «Времени» в его полемике с «Современником» (СДП, с. 358—359) и позже надеялся пристроить в этот журнал свою статью о романе «Отцы и дети» (Письма к Лебедеву, с. 464).

Интересно, что по своим общественным воззрениям Бухарев был близок к не оформившемуся тогда «почвенничеству». В своей книге 1860 г. (еще до выхода в свет журнала «Время») он, полемизируя со славянофилами, писал о необходимости западного просвещения для России, о важности этого испытания европейским образованием, для того чтобы прочистились «духовные очи православного народа» (ПОС, с. 316). Позже Бухарев с горечью отмечал: «Ведь и теперь еще продолжается на Руси мраколюбие, только порицающее и отрицающее благо реформы Петровой» (СДП, с. 188).

Называя «фарисейским самодовольством» крайние славянофильские убеждения (ПОС, с. 317), Бухарев, как и Достоевский, весьма критически относился к западничеству. Он не устал утверждать, что «существенная пружина» в духе русского народа — православная религиозность (СДП, с. 75), и потому «ничего не освященного и не освещенного Христом никак не может привиться к религиозному корню народного нашего духа» (СДП, с. 14). Да, впрочем, и главная задача, которую решал мыслитель, — дать религиозное оправдание лучшим стремлениям светской культуры, способствовать ее воцерковлению и — шире — христиански осмыслить всю современность — несомненно, сродни тем проблемам, которые ставил в своих романах и публицистике Достоевский — проповедник христианского возрождения.

\* \* \*

В своих воспоминаниях о В. В. Лаврский писал: «...о чем бы ни говорил о. Феодор, он ни на что не смотрел иначе, как на истину Христову, ни о чем иначе и не говорил, как о Христовой истине. (...) Он был учителем-проповедником истины Христовой всегда, везде и во всем». Поэтому о литературном произведении «он говорил точно так же, как говорил и в аудитории *по поводу* того или другого трактата в учебнике догматического, или нравственного, или пастырского богословия».<sup>68</sup>

Конечно, такой тип литературной критики, являющийся предложением к литературе оригинальной богословской системы, был в то время внове, отличался столь своеобразными чертами, что бухаревская критика во многом стояла особняком в литературном процессе 1860-х гг. Эта особенность, нестандартность критического метода Бухарева (а в его лице, впрочем, и всей духовной критики) не позволяют причислить его ни к одному из продуктивных

---

<sup>68</sup> Лаврский В. В., *прот.* Мои воспоминания... // Богосл. вестник. 1905. Т. II. Июль—авг. С. 519.

в то время направлений. Все же он близок, например, к «эстетической критике», потому что обычно основывается на поэтике произведений, исходит из авторского замысла, внимателен к художественным деталям, вообще к особенностям формы. Безусловно, существенны связи со славянофильской и «почвеннической» критикой. Тем не менее во всех статьях Бухарев оспаривает мнения своих собратьев-критиков и, пользуясь твердым критерием истины, благожелательно высвечивает их заблуждения.

Немалое значение имело воздействие «реальной критики», столь влиятельной в шестидесятых годах, и в то же время отталкивание от нее, внутренняя полемика. Он сам признавал влияние на свое духовное развитие статей Белинского. И значительно позже лучшим в журнале «Современник» богослов называл «горячую любовь к истине» Белинского, «строгую правдивость» Добролюбова и «искренность убеждения» Чернышевского (СДП, с. 359). Бухарев в своих критических статьях, так же как и эти литераторы, стремится выявить насущные потребности жизни, отображенные в беллетристике, осмыслить (правда, с христианских позиций) внелитературный контекст художественных произведений — словом, его объединяет с демократической критикой безусловное отрицание самоцельности искусства.

Интересно, что как духовный цензор о. Феодор встречался с Добролюбовым. Впечатлениями от продолжительной беседы с критиком «Современника» (по поводу его рецензии на одну из брошюр А. Н. Муравьева) архимандрит Феодор поделился со своим племянником, П. А. Ильинским: «Вот это личность самобытная, талантливая, охватывающая вопросы *in toto*, а не с вершков и ищущая правды. Дай Бог нам поболее таких людей!..». Кстати, и Добролюбову запомнился необычный цензор. Впоследствии он признавался тому же П. А. Ильинскому, что «был удивлен, встретив в цензоре не какого-либо отчаянного клерикала, а столь правдиво настроенного человека по вопросу об улучшении быта духовенства».<sup>69</sup> Протоиерей В. В. Лаврский (между прочим, близкий друг Добролюбова по Нижегородской духовной семинарии) тоже слышал от него хвалебную оценку деятельности Бухарева — цензора светской литературы: на знаменитого критика произвело впечатление, «как горячо принимал о. Феодор к сердцу дело русской мысли и жизни, когда ему (...) приходилось быть судьей этой мысли в годы освободительного движения».<sup>70</sup>

Однако личные симпатии не помешали Бухареву (уже после смерти Добролюбова) весьма сурово оценить его статью «Темное царство» (1859), в которой богослов усмотрел свойственную светской мысли «опасную крайность присвоить уж себе самой монополию в мире светлой и жизненной истины, совсем устрояя

<sup>69</sup> *Ильинский П. А.* Из воспоминаний об Александре Матвеевиче Бухареве (бывшем архимандрите Феодоре). Тверь, 1905. С. 9.

<sup>70</sup> *Лаврский В. В., прот.* Мои воспоминания... // Богосл. вестник. 1906. Т. III. Ноябрь. С. 553. Прим. 1.

всяких других претендентов на подобную монополию» (СДП, с. 349). Кажется, отчасти Бухарев имел в виду Добролюбова и в другой статье, когда отмечал «нравственное генеральство некоторых журнальных авторитетов, уважающих только себя», причем именно «достойных литературных деятелей» (СДП, с. 591).

Бухарев, конечно, вполне осознавал новизну своего критического метода и так объяснял ее в письме к другу: «У меня в основании анализа, положим, есть уже синтетическая мысль о Христе как Истине. То же в анализе, напр., Добролюбова или Чернышевского — выйдет основная мысль синтетическая, именно: мысль о том, что истина только то, что *я сам* (говорю от лица названных господ) осязаю как истинное» (Письма к Лебедеву, с. 457). Своеволье мысли, не опирающийся на христианские начала, уверен Бухарев, порождает субъективный произвол, препятствует верному истолкованию и литературы, и самой жизни.

Собственно говоря, размышляя над недостатками литературной критики своего времени, богослов и здесь видит тот вопрос, на который делал упор в своем разборе романа Достоевского, да и вообще считал важнейшим вопросом переживаемой переходной эпохи, — проблему духовной автономии человека, который волен деятельно усваивать себе Христа, во всем искать Его, но зачастую пользуется дарованной Господом свободой только для эгоистического самоутверждения. В заветных «Исследованиях Апокалипсиса» олицетворенным провозвестником самообоготворенного разума казался ему образ «зверя с агничими рогами» (Ап. 9, 11). «Отступнически независимый от Христа», этот «зверовидный разум» только показывает «роги как будто агнчьи» — «гуманную терпимость и разумную самостоятельность духа». Его «живая копия» — Христо-враждебная литература,<sup>71</sup> против духовно-глетворных тенденций которой всю жизнь боролся Бухарев, требуя ее преобразования Христовым духом.

Однако, обозначив отличие своего подхода к литературе от метода светских критиков, Бухарев определяет свое отношение к той духовной критике, которая для него неприемлема (она соответствует, по его терминологии, духовно-иудейскому направлению мысли). То же письмо к о. А. А. Лебедеву он продолжал так: «Основанием синтеза Моисея Александровича Голубева служит также синтетическая мысль о Христе как Истине, но мысль, взятая общо и отвлеченно, и потому мертво» (Письма к Лебедеву, с. 457). Имя видного петербургского библиста и церковного историка возникает здесь не случайно, — по-видимому, именно по его заключению Св. Синодом было остановлено печатание бухаревской книги об Апокалипсисе.<sup>72</sup> Есть основания полагать, что подобное, как ему казалось — внешнее, приложение хри-

<sup>71</sup> См.: Бухарев А. М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916. С. 15, 495, 539.

<sup>72</sup> См.: Флоровский Г. [В.], прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 559.

стианских идей к анализу литературных произведений Бухарев считал грехом того направления духовной критики, которое нами условно названо апологетико-полемическим.

Больше жизненности он по праву видел в своей позиции, когда с мыслью о Христе-Истине сливается воедино подлинная пережитость веры («осязаемость ее (...) как для Фомы») и дух самопожертвования в отношении к «беде самих заблуждений» (Письма к Лебедеву, с. 457). Такое воззрение развивало традиции старчества (вспомним духовное влияние на Бухарева о. Петра Томаницкого), оно требовало мягкой снисходительности к явлениям земной жизни (если это, впрочем, не безусловное зло) ради их исправления и возрождения, а не грубого осуждения и обличения их.

Но Бухарев — и это характерно для духовных критиков догматико-созерцательного направления — все же предпочитал брать для анализа не нравственно вредные сочинения или рядовую беллетристику, а наиболее интересные, богатые идеями и образами произведения своего времени. Обладая тонким эстетическим вкусом, он выбирал их безошибочно. Немногое известно о его юношеских пристрастиях — А. С. Бухарева, с его слов, сообщает об увлечении В. Скоттом и о том, что «он особенно любил» В. Шекспира.<sup>73</sup> В ранней редакции своих «Исследований Апокалипсиса» (1854) он откликается на пушкинское стихотворение «Дар напрасный, дар случайный...»,<sup>74</sup> в свое время, как известно, привлекшее особенное внимание святителя Филарета.

Интерес к светской литературе сохранился у Бухарева до конца дней. Прочитав на Святках 1870 г. роман Гончарова «Обрыв», он дал ему высокую оценку в частном письме: «Мне кажется, автор одарен чутьем слышать умственные и нравственные у нас движения и борения за последние лет пятнадцать. Слава Богу, поставляющему и ныне разных духовных сторожей» (Письма к Лебедеву, с. 528). Остается только сожалеть, что Бухарев не мог высказать в печати свое мнение о романе, вызвавшем поначалу односторонне-отрицательное отношение критики.

В Гончарове, Достоевском, Тоголе, Тургеневе, даже в какой-то степени в Чернышевском и Добролюбова Бухарев видит своих союзников в деле духовного наставничества и учительства. Тем не менее посреднической роли критика он придавал большое значение. Тонкость богословско-эстетических суждений, глубина проникновения в идейно-художественный мир столь непохожих друг на друга писателей (каждая статья Бухарева поэтому своеобразна по композиции, способу изложения) показывают, что его литературно-критическое наследие является примечательной, значимой страницей нашего культурного достояния.

Кроме того, бухаревские работы о мирской культуре в полной

<sup>73</sup> См.: Бухарева А. С. Александр Матвеевич Бухарев. С. 2—3.

<sup>74</sup> См.: Белоруков А. [М.], свящ. Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора) // Богосл. вестник. 1915. Т. III. Окт.—дек. С. 803—804.

мере выявили плодотворность ее религиозного осмысления. В свете его христологии отечественная литература являет свои сущностные черты, обусловленные ее органической укорененностью в православии: произведения лучших писателей, по сути, оказываются сродни богословствованию, пастырскому учительству, только воплощенным в яркие художественные образы. Расцвет русской культуры в те годы, когда творил Бухарев, как бы подтвердил его прозрения, оправдал его страстную проповедь «богослужбного» значения культурного делания.

Н. Н. МОСТОВСКАЯ

## КАК ОТПЕВАЛИ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

О том, как отпевали русских писателей, известно очень мало. Между тем в этом таинстве, заключающем земную жизнь русского человека, существен не только обряд, но и проявление церковно-культурной традиции православия, прочно вошедшей в историю русской литературы и — шире — в духовную жизнь России прошлого века.

Разрозненные некрологи и газетные отклики, многочисленные и разноречивые свидетельства мемуаристов содержат обычно лишь внешнюю канву фактических сведений о последнем земном поклоне Пушкину и Гоголю, Тургеневу и Некрасову, Достоевскому и Н. Лескову, Г. Успенскому и Вс. Гаршину и многим другим литературным деятелям. При этом суетное, житейское в них неизбежно преобладает.

«Петербург давно не видел похорон, которые бы производили такое впечатление, как похороны Некрасова», — сказано в некрологической заметке о поэте.<sup>1</sup> «Героическими» не без иронии назвал пышные похороны Достоевского П. В. Анненков. «Никому таких похорон уже не будет, — писал критик Тургеневу 18 февраля 1881 г. — Он единственный, которого так отдают гробу, да и прежде только патриарх Никон, да митрополит Филарет Дроздов получили нечто подобное его отпеванию».<sup>2</sup> Известна «посмертная просьба» Н. С. Лескова в его завещании «погребсти тело (...) самым скромным и дешевым порядком (...) по самому низшему, последнему разряду», без собраний и речей. И все-таки в своем дневнике Н. А. Лейкин обратил внимание на «некоторую помпу на похоронах», скрупулезно перечислив всех литераторов в похоронной процессии, при отпевании на квартире покойного (Фурштадская, 50) и в церкви на Волковом кладбище, с тем чтобы были заметнее отсутствовавшие, в том числе «редакторы газет и журналов, за исключением М. М. Стасюлевича», и молодые писатели. («Это замечательная черта, что они как-то игнорируют похороны литературных

<sup>1</sup> Биржевые ведомости. 1877. 31 дек. № 336.

<sup>2</sup> ИРЛИ, ф. 7, № 13, л. 31—32 об.



деятелей»). Вместе с тем мемуарист запомнил и характерный штрих: «Отпевали Лескова в старой церкви; гроб во время отпевания, согласно его воле, в церкви не открывали, так что и разрешительную молитву пришлось прикрепить гвоздем к крышке гроба».<sup>3</sup> О том, что воля покойного была соблюдена, вспоминал и сын писателя Андрей Лесков: отпевание совершалось над закрытым гробом, речей не произносилось. «В один из моментов, — пишет он, — вместо какого-то песнопения был исполнен великий канон Андрея Критского „Помощник и покровитель“, который любил и пел сам Лесков».<sup>4</sup>

Иначе хоронили европейца Тургенева. Смерть на чужбине всколыхнула интерес к судьбе писателя, побудила осмыслить общечеловеческую и общекультурную суть его творчества и в то же время безусловную национальную принадлежность России.

Случилось так, что «отпевание» Тургенева длилось почти сорок дней. Первая и вместе с тем последняя панихида в Буживале состоялась 23 августа ст. ст. 1883 г. (Тургенев скончался накануне в два часа пополудни). Ее отслужил протоиерей Васильев с причтом, приехавший специально из Парижа. Как вспоминает М. М. Стасюлевич, мемуарист строгой достоверности, «нас, русских, собралось около 10 человек»;<sup>5</sup> князь А. А. Мецгерский, И. П. Арапетов, князь Н. А. Орлов с сыном, семейство Тургеневых, дети Николая Ивановича, присутствовало и все семейство Виардо. П. В. Анненкова и А. П. Боголюбова телеграмма не застала. На следующий день после вскрытия тело писателя было перевезено в Париж.

Заупокойная служба, о которой подробно писали парижские корреспонденты русских и европейских газет, происходила в маленькой русской церкви, находившейся в одном из лучших кварталов Парижа на улице Дарю, между двумя аллеями Ваграм и Гош. Церемония продолжалась три часа, и по временам раздавался глухой, протяжный колокольный звон. В ней приняли участие европейские литературные и артистические знаменитости: Ренан, Эмиль Ожье, Жюль Кларти, Рольстон, Массне, Эдмон Гонкур, Гастон Парис, многочисленное семейство Виардо. Из русских поклониться Тургеневу пришли художники А. П. Боголюбов и В. В. Верецагин, русский посол Н. А. Орлов, князь А. А. Мецгерский, А. Ф. Онегин, Г. Н. Вырубов, П. А. Гайдебуров, Г. З. Елисеев, от русских эмигрантов — П. Л. Лавров с делегацией, студенты, художники, посетители Тургеневской библиотеки.

Обряд отпевания совершил протоиерей Васильев с дьяконом Тельским. Он же произнес краткое надгробное слово. В этом слове он высказал боль о потере «знаменитого деятеля и высокого талан-

<sup>3</sup> Лесков Андрей. Жизнь Николая Лескова по его личным семейным и несемейным записям и памятям. Тула, 1981. С. 635. (Цит. по послесловию В. А. Громова).

<sup>4</sup> Лесков Андрей. Жизнь Николая Лескова по его личным семейным и несемейным записям и памятям. М., 1984. Т. 2. С. 492, 499.

<sup>5</sup> Стасюлевич М. М. Из воспоминаний о последних днях И. С. Тургенева и его похороны // И. С. Тургенев в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 452.

та»; сожаление о том, что небольшая русская колония в Париже не может оказать покойному тех почестей, какие ожидают его в России; напомнил, что у Ивана Сергеевича было любящее, сострадательное сердце, что он всегда и везде, где мог, стоял во главе филантропических начинаний, что кончина его была многострадальной и за его великую любовь и искупительные муки многое отпустится ему на том свете.

Особо в надгробном слове священника прозвучала русская национальная нота. «Мне, твоему земляку, — сказал протоиерей Васильев, — особенно чувствительна эта потеря. Еще в молодости, в семинарских стенах, мы гордились твоей славой, превознося, что между великими деятелями сороковых годов явилась крупная звезда на орловском горизонте, что наш орел, расправив крылья, парит на высоте, что наш орловский плод созрел и сладок целой России». <sup>6</sup> Других речей на этой панихиде не было.

Трагические события последних дней Тургенева, его последнего пути, запечатлены в обширной мемуарной литературе, в некрологах, многочисленных газетных откликах, европейских и русских. <sup>7</sup>

Смерть Тургенева стала торжественным чествованием его памяти во всех уголках России.

В то же время началась газетная шумиха. В С.-Петербургской городской думе горячо спорили о том, как хоронить Тургенева, на городской счет, организовав «общественные похороны», или в складчину от dobroхотов «Литературного фонда». В одних газетах обсуждалось на шумевшее письмо П. А. Лаврова об оказании Тургеневым помощи газете «Вперед!»; в других писали о «всенародной потере», называя писателя «почетным, излюбленным и общепризнанным главою всей русской интеллигенции...». <sup>8</sup> В большинстве некрологических корреспонденций варьировалась мысль о духовном главенстве личности Тургенева, не ограниченном только его литературным творчеством, но обусловленном прежде всего его общественной репутацией.

А тем временем гроб с телом писателя в течение почти сорока дней, что символично, претерпевал земные мытарства. Понадобился почти месяц, чтобы закончить необходимые приготовления для возвращения в Россию. Только 19 сентября ст. ст. (1 октября н. ст.) гроб был наконец перевезен на станцию Северной железной дороги в Париже, где была сооружена «торжественная храмина». В склепе русской церкви накануне священник Васильев отслужил «напутственную» панихиду.

Проститься с Тургеневым в последний раз пришли не в церковь, а на Северный вокзал. «Двенадцать больших канделябр с хрустальными украшениями и каждая в шестнадцать толстых восковых свечей производили величественное впечатление», — вспоминает

<sup>6</sup> Русские ведомости. 1883. 1 сент.

<sup>7</sup> См.: Ланский А. Р. Последний путь. Отклики русской и зарубежной печати на смерть и похороны Тургенева // Литературное наследство. М., 1967. Т. 76. С. 633—701. Далее ссылки на этот источник даются в тексте, с указанием тома и страницы.

<sup>8</sup> Русские ведомости. 1883. 28 августа.

Б. Чивилев, корреспондент «Русских ведомостей», присутствовавший на этой траурной церемонии, куда друзья и поклонники Тургенева пускались по билетам (т. 76, с. 659, 662).

Давно известны прощальные речи Ренана, Абу, Вырубова, Боголюбова о Тургеневе — художнике и гражданине, о Тургеневе — носителе идеи примирения и согласия, в которых так сильно нуждается Россия (мысль, высказанная в речи Вырубова). Все эти суждения — дань мирского, гражданского прощания с русским писателем, утверждение его славы.

Заупокойная служба, отпевание в русской церкви в Париже как бы тому сопутствовали и словно отходили на задний план, что не осталось незамеченным современниками.

Известный путешественник и географ М. И. Венюков писал в корреспонденции, присланной из Парижа для «Новостей и биржевой газеты»: «Последнее „прости“ Парижа Тургеневу было, можно сказать, еще торжественнее, еще задушевнее, чем отпевание его в русской церкви три недели тому назад» (т. 76, с. 664).

Гроб с телом писателя от русской границы сопровождал Стасюлевич. Он же оставил воспоминания о нелегком возвращении Тургенева в Россию. Среди грустных подробностей, связанных с житейской путаницей (не встречи, например, гроба в Берлине: похоронный поезд пришел не на тот вокзал и т. д.), обращает на себя внимание отданный директором департамента полиции В. К. Плеве строжайший приказ: по пути следования траурного вагона в Россию принять «без всякой огласки, с особой осмотрительностью меры к тому, чтобы (...) не делалось было торжественных встреч». <sup>9</sup> «Ведь можно подумать, что я везу тело Соловья-разбойника», — с горечью писал Стасюлевич жене. <sup>10</sup>

Похороны Тургенева, как и всякого большого художника, — знамение времени. А потому, с одной стороны, суетные правительственные распоряжения, забота о «порядке», с другой — именно по возвращении на родину многочисленные заупокойные службы, грустный колокольный звон, словно напоминающий душе Тургенева «скромное туканье надтреснутого колокола в приходской нашей церкви» (строки из «Дневника лишнего человека», воссоздающие предсмертное состояние героя, его прощание с жизнью, природой). <sup>11</sup>

Первое отпевание на родине состоялось в маленькой деревенской церкви пограничной станции Вержболово. Служивший отец Николай Кладницкий сказал прочувствованное слово о Тургеневе. Смысл его — в общенародном признании писателя, его славы как славы России. Речь отца Кладницкого — пожалуй, единственное русское слово в храме, обращенное к Тургеневу на родине. Не случайно при всей ее безыскусственности она упоминалась во многих газетах и процитирована в воспоминаниях Стасюлевича. «Пред

<sup>9</sup> Никольский Ю. Дело о похоронах И. С. Тургенева // Былое. 1917. № 4. С. 148—149.

<sup>10</sup> Стасюлевич и его современники. СПб., 1912. Т. III. С. 237—238.

<sup>11</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Соч. М.; Л., 1963. Т. 5. С. 184.

нами бранные останки великого нашего соотечественника, прославившего и себя, и свою родину своими дивными творениями, — сказал священник. — Они стяжали ему венец неувядаемой славы и поставили его, а вместе с ним и наше родное слово, наряду с величайшими современными писаниями и писателями, не только у нас в России, но и далеко за ее пределами. Кто из вас, читая его дивные творения, не восхищался свежестью, легкостью, изяществом и, так сказать, благоуханием его слова, а вместе и его светлую, незлобливою душою, его добрым, кротким сердцем и, вообще, его высокою, симпатичною личностью, которая вся отражалась в его творениях? Кому из вас неизвестно также, с каким лестным для нашей национальности сочувствием отнеслись к покойному все лучшие и просвещеннейшие люди Запада, поставившие Тургенева наряду с величайшими современными поэтами! Итак, слава Тургенева есть слава нашей родины, и потому она не может быть чужда никому из нас. Такие люди не умирают в памяти потомства».<sup>12</sup>

Затем последовали встречи гроба и возложение венков в Острове, Пскове, Луге, Гатчине. Первая лития в пути была совершена в Луге и Гатчине.

Только 27 сентября ст. ст. траурный поезд прибыл на вокзал Варшавской железной дороги, где самым высоким духовенством Петербурга — архимандритом Герасимом и священнослужителями Казанского собора — была отслужена торжественная лития. В этот же день состоялось погребение Тургенева на Волковом кладбище.

Об этом торжественном траурном событии писали почти все столичные и провинциальные газеты и журналы, подсчитывая число делегаций, венков, присутствовавших. Менее известна церковно-культурная традиция, сопутствовавшая последнему прощанию с Тургеневым на родине. Литургию и панихиду служил преосвященный Сергей, епископ Ладожский, в сослужении архимандритов и причта Волковской церкви. Попасть в церковь можно было тоже только по билетам, так много было желающих. Архиерей, три архимандрита, на клиросах пели певчие Казанского собора, оперный хор.

В этом торжестве православного обряда таилось многое. Оно символизировало всенародное прощание и признание; таинство упокоения и неизбежность русской православной традиции.<sup>13</sup>

Но и последнее поклона косвенно коснулось смешение «Божеского» и мирского. Анонимный автор статьи «День погребения Тургенева» (в «С.-Петербургских ведомостях» от 28 сентября ст. ст.), подробно комментируя происходившее на Волковом кладбище, не преминул воскликнуть: «Такое торжество в церкви — и ни одной речи, сказанной проповедником» (т. 76, с. 681).

<sup>12</sup> И. С. Тургенев в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 458.

<sup>13</sup> В ней-то сомневающийся и мучительно ищущий разгадки смерти, страха смерти Тургенев стремился обрести опору. «Одна религия может победить этот страх... — писал он графине Е. Е. Ламберт в 1861 г. — Но сама религия должна стать естественной потребностью в человеке, — а у кого ее нет — тому остается только с легкомыслием или с стоицизмом (в сущности это все равно) отворачивать глаза» // Тургенев И. С. Письма. М.; Л., 1962. Т. 4. С. 312.

Ответить на вопрос, почему так произошло в день погребения, непросто. Возможно, потому, что строго соблюдался церковный чин, согласно которому светлое благоговейное настроение в храме, исполненное величия и тайны, мистического чувства, — ненаруσιμο. Возгласы «Со святыми упокой» и «Вечная память» создавали предел всему мирскому.

Богослужение кончилось. Известные речи на могиле Тургенева, произнесенные ректором Петербургского университета А. Н. Бекетовым, профессором Московского университета С. А. Муромцевым, писателями Д. В. Григоровичем, А. Н. Плещеевым, — естественное продолжение траурной церемонии, но уже гражданской панихиды, вылившейся в «посмертные овации».

О похоронах Некрасова и современники, и литературоведы писали в ином духе: как о политическом событии, объединившем радикально настроенную молодежь. Здесь не было ненарушимого, глубоко сосредоточенного молчания, напротив, назывались и смелые речи, и горячие споры. Много, запечатленное в газетных и мемуарных откликах, послужило, кстати, импульсом к мифотворчеству вокруг имени поэта: и возгласы у раскрытой могилы: «Нет, выше, выше!» Пушкина, и разноречивые подсчеты количества присутствовавших, и сожаление по поводу отсутствия в похоронной процессии аристократии и представителей официального мира (что не соответствовало действительности).<sup>14</sup>

Не менее существен и другой акцент: всенародное прощание с поэтом расценивалось как признание обществом того, «что значит писатель для России» (слова Салтыкова-Щедрина). По мнению П. И. Вейнберга, «это были первые грандиозные похороны русского писателя».<sup>15</sup>

С давних пор запомнились имена выступавших на могиле поэта: В. А. Панаев, Ф. М. Достоевский, П. В. Засодимский, Г. В. Плеханов. Известно, что речь Достоевского стала основой для осмысления судьбы Некрасова — «замечательного и чрезвычайного явления в нашей жизни и в нашей поэзии».<sup>16</sup>

Все это так. И в то же время в стороне осталось литургическое, созерцательно-мистическое содержание траурного события. 30 декабря 1877 г. Некрасов был погребен как православный, с соблюдением всех религиозных обрядов. И дело, естественно, не только в обрядности, а в воспетой всем миром вечной памяти достойному из граждан.

Почти все газеты пестрели сообщениями о похоронах поэта. Вот

---

<sup>14</sup> Поклониться Некрасову приезжал и вел. кн. Сергей Александрович Романов и многие другие из именитых.

<sup>15</sup> Н. А. Некрасов в воспоминаниях современников. М., 1971. С. 466. Газетные заметки о последних днях и похоронах Некрасова см. также: На память о Н. А. Некрасове. СПб., 1878; Пономарев С. И. Свод статей и материалов о Н. А. Некрасове // Стихотворения Н. А. Некрасова. СПб., 1879. С. CLXXI—CXСIV; Киселева А. К. Отражение смерти и похорон Н. А. Некрасова в периодической печати (конец декабря 1877—январь 1878 г.) // Влияние творчества Н. А. Некрасова на русскую поэзию. Ярославль, 1978. С. 133—144.

<sup>16</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 113.

одно из них, характерное: «Похороны Н. А. Некрасова назначены в пятницу в Новодевичьем монастыре, что у Московской заставы. Покойный поэт сам изъявил желание быть похороненным на кладбище этого монастыря. Вынос тела из квартиры покойного на Литейной будет происходить в 9 часов утра. Сегодня начались панихиды по покойном, на которых присутствовало много публики. Панихиды происходят в 1 час дня и в 8 часов вечера».<sup>17</sup>

Похоронное шествие от квартиры Некрасова на Литейном до Новодевичьего кладбища (по Литейному, Загородному, Царскосельскому проспектам) длилось три часа. У каждой церкви по пути к кладбищу служили литии. Многочисленный хор певчих на протяжении всего последнего пути пел «Святыи Боже». Заупокойная служба и отпевание совершалось в большом соборе Новодевичьего монастыря, до отказа заполненном народом. Не попавшие в храм оставались на кладбище.

После пения клира «Со святыми упокой» первым сказал надгробное слово о Некрасове митрофорный протоиерей Михаил Горчаков. Эта храмовая речь в свое время была событием неординарным, ныне она забыта.

Возникает вопрос, почему с речью о поэте выступил М. Горчаков и что представляет собой этот священнослужитель?

Михаил Иванович Горчаков (1838—1910) — личность незаурядная. Сын костромского дьячка, вырос в бедной церковной семье; окончил Костромскую семинарию, затем С.-Петербургскую духовную академию и С.-Петербургский университет (юридический факультет). Он был одним из образованнейших людей своего времени. И биография его достойна внимания. М. Горчаков прошел путь от учителя по всеобщей истории в Костромской семинарии до псаломщика в русской церкви в Штуттгарте. Одновременно он был слушателем лекций по философии, богословию в Гейдельбергском, Страсбургском, Тюбингенском университетах (в 1862—1864 гг.). Был он и законоучителем Мариинского института. В 1865 г. рукоположен в священники при церкви института; священнический сан не снимал с себя до конца дней. В 1870-е гг. он уже профессор С.-Петербургского университета, возглавивший кафедру церковного законовещения. М. И. Горчаков дважды доктор: богословия и церковного права. В студенческой среде он пользовался неизменной любовью, неоднократно выступая защитником «неблагонадежных». М. Горчаков — автор многочисленных трудов по истории русской церкви, в том числе «О церковных историках первых восьми веков христианства» (1866).<sup>18</sup> Рецензия (известного Некрасову юриста и публици-

<sup>17</sup> Новое время. 1877. 29 дек. № 659. Здесь же было опубликовано объявление о выносе тела Н. А. Некрасова: «...в 9 часов утра 30-го сего дня и погребении в этот же день на кладбище Новодевичьего монастыря».

<sup>18</sup> Труды М. И. Горчакова до сих пор не собраны. Кроме книг по истории русской церкви, церковному законовещению, на тему о государстве и церкви ему принадлежит множество газетных, журнальных статей в «Голосе», «Церковном вестнике», «Церковно-общественном вестнике», «Юридической летописи», «Сборнике государственных знаний» и др. Подробнее о нем см.: *Бенешевич В. М. И. Горчаков. Некролог // Журнал Мин-ва народного просвещения. 1911. № 3. Отд. 4. С. 1—17.*

ста) А. П. Пятковского на его книгу (она же магистерская диссертация) «Монастырский приказ (1649—1725). Опыт историко-юридического исследования» (1868) была опубликована в некрасовских «Отечественных записках» (1868. № 10).

К сожалению, точные сведения о личном знакомстве М. Горчакова с Некрасовым пока отсутствуют. Но то, что священник хорошо знал его стихи, что ему был известен непростой жизненный путь поэта, не вызывает сомнений.

М. Горчаков не раз слышал о Некрасове от своего друга Ореста Миллера, выступавшего в 70-е гг. с публичными лекциями о поэте; бывал и сам на этих лекциях, так же как и на литературных чтениях в Петербурге с участием Некрасова. Он мог знать о Некрасове от Ю. Ф. Самарина, А. С. Хомякова, А. А. Краевского, Н. С. Лескова, с которыми был знаком.

О том, что священнослужитель принимал самое живое участие во многих событиях общественно-литературной жизни своего времени, свидетельствует не только его публичное выступление о Некрасове, но и его речи на панихидах по Ю. Ф. Самарину (1876), О. Ф. Миллеру (1889),<sup>19</sup> его переписка с А. Н. Веселовским, письма к нему Н. С. Лескова, А. А. Краевского и многих других. Примечателен еще один штрих: несмотря на духовный сан, богословские и юридические штудии, М. Горчаков называл себя убежденным «шестидесятником».

Речь, которую священник М. Горчаков произнес в храме, мог произнести человек, не равнодушный к судьбе поэта, ценивший его талант и глубоко понимавший его поэзию. В ней сочетались церковно-культурная традиция, пафос учительного слова, предназначенного для народа, искони произносимого в церкви. По сути своей «Слово» М. Горчакова — эмоциональное признание таланта народного поэта, духовно связанного с православием. Его художественная форма естественно вбирала в себя стилистику проповеди, надгробной молитвы, достоинства задушевности церковного слова. Вечная память Некрасову воспевалась миром, что усиливалось молитвенным чтением евангельских строк вместе со стихами поэта, впервые произнесенными в храме и посвященными храму.

Приведу его текст полностью.

**Слово,  
произнесенное при гробе Н. А. Некрасова  
в церкви С.-Петербургского женского монастыря  
профессором, священником Михаилом Горчаковым<sup>20</sup>**

При виде гроба сего почившего, при последнем прощании с ним под сводами священного храма невольно вспоминаются изречения нашего Спасителя: «Кто возлюбил много, тому отпускается много и грехов» (Евангелие от Луки, VII, 47) и «претерпевший до конца спасен будет» (Евангелие от Матфея, XXIV, 13).

<sup>19</sup> См.: Памяти Ю. Ф. Самарина // Православное обозрение. 1876. № 4. С. 696—697; Памяти О. Ф. Миллера // Рус. старина. 1889. № 9. С. 657—662.

<sup>20</sup> Публикуется по черновому автографу: ИРЛИ, ф. 598, оп. 3, № 3.

Да, почивший много терпел, много страдал в своей жизни. Страдал он по любви к людям и любовью к ним. Он любил страдать горем и страданиями русского народа. Поистине он был печальник русской земли.

Почивший проникался горем и страданиями своих близких до такой степени, что сделался способным выражать самые разнообразные виды русских страданий, русского горя. Печали русского человека он умел облекать в сильные и доброголасные звуки народного мощного слова. Он обладал великою творческою силою — в энергических образах родной поэтической речи воссоздавать виды и самого сильного, самого тяжелого горя, и самой задушевной, затаенной печали. Покойный был певец страданий нашей родины, творец художественной песни русского горя. Но страдальческая песня покойного поэта была отнюдь не песнею отчаяния и безнадежности. Его горемычная песня не ослабляет сил и жизни страдальца, не подавляет его тяжестию невыносимой беды, не убивает его горем. В выразительно крепких и своеобразных звуках страдальческой поэзии народного печальника громко раздаются сильные, могучие тоны крепкой надежды певца и русской народной веры в истину, добро и правду.

Песня его — песня горя, соединенная с верою и надеждою. Изливаясь терзаниями страдальческой души, песня покойного переливается в могучие звуки несокрушимо сильной русской народной надежды и веры и будит в душе страдальца нравственные силы, бодрость, стойкость, терпение, прощение, любовь, надежду и веру в истину, правду и добро. В этой надежде и вере, выражаемой поэтом, несомненно заключается ничем неискоренимый, неистребимый залог вечного в нашем отечестве значения произведений покойного.

Покойный был носитель и выразитель страданий и горя русского народа. В его стихах изливаются страдальческие думы и чувства не одного какого-либо класса народа, не одного состояния или звания, не одного какого-либо кружка (как некоторые стараются полагать), но думы и чувства всех и каждого из нас, беду и горе испытавших без различия звания, состояния, положения, возраста и пола. Никакой кружок людей, входящий в состав русского народа, не должен, не имеет права считать покойного своим только поэтом, принадлежащим исключительно к одному кружку. Нет, покойный — дорог всем русским; он наш общий, наш народный поэт. Он страдал страданиями каждого из нас, в каком бы положении и виде не налегали на нас тяжелое горе и неминуемая беда, и выражал наши страдания в звучных стихах несравненно лучше, чем как мы сами сможем выражать наше собственное горе слезами, жалобами, рыданиями и воплями. Но, выражая в могучих стихах родной речи беды и горе русского человека, покойный вливает ими в изболелшую и истерзанную мучением душу страдальца целебный бальзам надежды и веры в истину, правду и добро. Потому, как изольет кто свое горе стихами покойного, тому становится легче на душе.

Как истинно народный поэт и как член православной русской церкви, покойный знал, где изливается русское горе, где находят облегчение, отраду и спасение изнывающие от бед русские сердца. Он сознавал и понимал значение и положение великой народной святыни русской, нашей отечественной православной Церкви.

Справедливость этих слов не стану подтверждать вам своими доказательствами. А покойный изобразил значение и положение отечественной Церкви в ее прошлом, настоящем и будущем (в нескольких произведениях) в таких художественных чертах и с таким христианским настроением, что я, служитель Святой веры и Церкви, строго держась своего призвания, стоя на сем священном месте, не обинуясь привожу стихи поэта об этом предмете в поучительное назидаение всем людям.

За лесом, на горе высокой,<sup>21</sup>  
Вся бела, вся видна при луне,  
Церковь старая чудится мне,  
И на белой церковной стене  
Отражается храм одинокий.  
Да! я вижу тебя Божий дом!  
Вижу надписи вдоль по карнизу  
И апостола Павла с крестом,  
Облаченного в светлую ризу.

<sup>21</sup> Читая на память, М. Горчаков допустил неточность; у Некрасова: «За селом, на горе невысокой» и ниже: «Этих звуков властительно пень» (Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. и писем. Л., 1981. Т. 2. С. 136).



Поднимается сторож-старик  
На свою колокольню-руину...  
(...)  
Поднимись! — и медлительно бей,  
Чтобы слышалось долго гуденье!  
В тишине деревенских ночей  
Церкви<sup>21а</sup> звуков властительно пенье:  
Если есть в околodge больной,  
Он при них вострепенется душой  
И, считая внимательно звуки,  
Позабудет на миг свои нуки;  
Одинокий ли путник ночной  
Их заслышит — бодрее шагает;  
Их заботливый пахарь считает  
И, крестом осенясь в полусне,  
Просит Бога о ведреном дне.  
(...)  
Всё так ярко рисуется взору,  
Что не верится мне в эту пору,  
Чтоб не мог увидеть я и той,  
Чья душа здесь незримо витает,  
Кто под этим крестом почивает...

Покойный продолжает:

Я тебе свою<sup>22</sup> песню последнюю,  
Мою горькую песню спою.  
О прости! то не песнь утешения,  
Я заставлю страдать тебя вновь,  
Но я гибну — и ради спасения

Я твою призываю любовь!  
Я пою тебе песнь покаяния,  
Чтобы кроткие очи твои  
Смыли жаркой слезою страдания  
Все позорные пятна мои!  
Чтоб ту силу свободную, гордую,  
Что в мою заложила ты грудь,  
Укрепила ты волею твердую  
И на правый поставила путь...

Не бледнеть<sup>23</sup> перед правдой-царицею  
Научила ты Музу мою:  
Мне не страшны друзей сожаления,  
Не обидно врагов торжество,  
Изреки только слово прощения,  
Ты, чистейшей любви Божество!  
(...)  
Увлекаем бесславною битвою,  
Сколько раз я над бездной стоял,  
Поднимался твоею молитвою,  
Снова падал — и вовсе упал!..  
Выводи на дорогу тернистую!  
(...)  
От ликующих, праздно болтающих,  
Обагряющих руки в крови,  
Уведи меня в стан погибающих

<sup>21а</sup> У Некрасова: «этих» (там же. С. 137).

<sup>22</sup> У Некрасова: «мою» (там же. С. 137).

<sup>23</sup> У Некрасова: «не робеть» (там же. С. 138).

За великое дело любви!  
Тот, чья жизнь бесполезно разбилась,  
Может смертью еще доказать,  
Что в нем сердце неробкое билось,  
Что умел он любить...

Художественно изображая в приведенных словах значение Церкви в русском народе, покойный выразил этим и свое отношение к ней. Он с волнением, с покаянием просит прощения и любви...

Ты, почивший, просишь прощения и любви? Но тебе воздаются почести, небывалые у нас, достойные и тебя, и воздающих их тебе. Они воздаются тебе мыслящим классом и нашим юным поколением, на котором почивают надежды отечества в ближайшей его будущности. Почести тебе от отечества будут вырастать с течением времени в глуби веков, по мере развития в народе сознания постигающих, но страдальческих дум и чувств, художественным выразителем которых ты был в течение нескольких десятилетий.

Ты просишь прощения и любви? — Твои страдания искупили тебя. Твоя любовь к другим покрывает тебя. Православная Церковь помнит слова Спасителя: «Кто возлюбил много, тому много и простится»; «Претерпевший до конца будет спасен». Церковь как общество всегда хранит веру в неувядающую свою будущность, которая представлялась тебе в твоих поэтических видениях, и с православным русским народом никогда не перестанет петь тебе вечную память.

Аминь.

Евангельские изречения, послужившие содержательным обрамлением надгробного слова М. Горчакова (его зачином и заключением), не только соблюдение церковного чина. Они определили тональность и смысл сказанного о трагизме поэзии Некрасова, о судьбе человека и писателя, исполнившего свое предназначение. Мысль о поэте-страдальце, подвижнике, о его подвижничестве как залого обновления для всех, стала главной в речи. «Покойный был певец страданий нашей Родины, творец художественной песни нашего народа». «Страдал он по любви к людям и любовью к ним. Он умел страдать горем, печалию и страданиями каждого из нас и всего русского народа. Поистине он был печальник русской земли». Этот тезис из «Слова» священника переключается с раздумьями Достоевского о смерти Некрасова. В набросках к очерку о поэте (в «Дневнике писателя» за 1877 г.) развивается та же мысль: «...потребность слиться и очиститься в народе, очиститься лишь любовью к народу — вот Бог, вот идол, вот преклонение, вот объект самоочищения...».<sup>24</sup>

«Печальник русской земли», «печальник народного горя», «народный печальник» — эти емкие поэтические определения впервые прозвучали в храме. Расхожими они станут гораздо позже.

М. Горчаков сказал и о глубинном проникновении в творчество поэта религиозно-нравственной жизни России, об идеалах художника, духовно близких народным, народному православию: «В выразительно крепких и своеобразных звуках страдальческой поэзии народного печальника громко раздаются сильные, могучие тоны крепкой надежды певца и русской народной веры в истину, добро и правду».

<sup>24</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. М., 1984. Т. 26. С. 193.

Не менее существенно (и это, пожалуй, главное в храмовой речи) сказанное М. Горчаковым о теме Храма в творчестве Некрасова — Храма как воплощения религиозно-нравственной жизни народа, человеческого единения и духовного просветления. Как доказательство того, что поэт понимал значение «великой народной святыни русской» (значение православной Церкви в ее прошлом, настоящем и будущем), служитель церкви, «строго держась своего призвания» (слова М. Горчакова), прочитал в храме всю вторую часть стихотворения «Рыцарь на час», где мотивы религиозные переплетаются с покаянными, где звучит извечная тема Храма, матери, искупления. Тем самым священник заметил и религиозно-поэтическую интуицию, присущую поэзии Некрасова.

В речи М. Горчакова есть еще один примечательный тезис, содержащий в какой-то мере скрытно полемический подтекст. Он сказал, что Некрасов «дорог всем русским, он наш общий, наш народный поэт». Тем самым оратор («человек вне партий», как он называл себя) как бы предостерегал от суетного использования имени поэта в узко кружковых, авторитарных и, в конечном счете, спекулятивных целях.

Речь М. Горчакова произвела впечатление на присутствовавших. П. В. Засодимский вспоминал позднее: «Запомнилась мне (...) надгробная речь одного священника. Оратор в священнической рясе говорил с глубоким сочувствием о поэте-гражданине».<sup>25</sup> Упомянулась она и в некрологических газетных корреспонденциях, и в сборнике «На память о Н. А. Некрасове» (1876).<sup>26</sup> Но полностью так и не была напечатана в свое время, хотя, судя по черновой рукописи (хранится в ИРЛИ) и белой (в РГИА), М. Горчаков готовил ее к публикации, возможно, для «Православного обозрения» (здесь, как уже сказано выше, в 1876 г. было напечатано его надгробное слово о Ю. Ф. Самарине).

Что же помешало М. Горчакову напечатать «Слово» о Некрасове? Официального запрета ни духовной, ни гражданской цензуры не последовало. Сохранились некоторые документы в делах Департамента народного просвещения, свидетельствующие о том, что «отец Горчаков» получил порицание за то, что «прочел в храме отрывки из стихотворения Некрасова „Рыцарь на час“». Из переписки по этому поводу между министром народного просвещения Д. А. Толстым и товарищем министра князем М. С. Волконским (исполняющим должность попечителя С.-Петербургского округа)

<sup>25</sup> Засодимский П. В. Встреча с Н. А. Некрасовым // Новости. 1902. 23 дек. № 353.

<sup>26</sup> См.: Новое время. 1877. 31 дек. № 661; Голос. 1877. 31 дек. № 321; Церковно-общественный вестник. 1877. № 18; Санкт-Петербургские ведомости. 1877. 31 дек. № 360, где сказано: «В церкви над гробом Некрасова произнес прочувствованную речь профессор университета Горчаков. Он, между прочим, сказал, что лучшим свидетельством заслуг перед родиною отошедшего в вечность поэта служит собравшаяся вокруг гроба молодежь, на которую вправе отечество возлагать все свои надежды». Речь М. Горчакова была известна и лично знакомому со священником В. Е. Евгеньеву-Максимову, кратко упомянутому о ней в своей книге «Литературные дебюты Н. А. Некрасова» (СПб., 1908. С. 113—115), ставшей библиографической редкостью.

явствует: смысл нареканий сводился к тому, что «священник Горчаков должен сообразовать свой образ действий с носимым им саном».<sup>27</sup> В переписке упомянут и государь император, осведомленный об этом событии.

Закулисную историю с храмовым «Словом» М. Горчакова несколько проясняет неопубликованное письмо М. С. Волконского к Д. А. Толстому от 9 января 1878 г.<sup>28</sup> Приведу его текст: «Пригласив к себе священника Горчакова, я передал ему, что Вашим Сиятельством будет предлагаемо Государю императору письмо о Горчакова в том только случае, если он выскажет в одной из газет цель и начала сказанной им речи, в особенности по отношению к тому, что молодежь напрасно смотрит на поэта Некрасова как защитника социализма и отрицательного направления. Священник Горчаков с большим удовольствием готов это сделать, но не иначе, как с напечатанием самой речи, так как без этого, по его словам, заметка не будет иметь значения». Так прокомментировал надгробное слово о Некрасове сын декабриста, многое утрируя и тем самым искажая смысл «Слова» (и связанных с ним перипетий), тем более что в нем отсутствовал замысел, предложенный М. С. Волконским.

Очевидно, эти условия не были приняты, от каких-либо компромиссных разъяснений в газетах М. Горчаков отказался, а его «Слово» не было опубликовано.<sup>29</sup>

Но оно осталось в памяти Достоевского. В «Некрасовской» второй главе декабрьского выпуска «Дневника писателя» за 1877 г., развивая мысль о народности поэта, Достоевский откликнулся на речь священника. «...Хоронили мы воистину „печальника народного горя“ и вечного страдальца о себе самом, вечного, неустанного, который никогда не мог успокоить себя, и сам с отвращением и самобичеванием отвергал дешевое примирение»,<sup>30</sup> — пишет он. Фраза «печальник народного горя» у Достоевского в кавычках — явная реминисценция из речи М. Горчакова.

Не исключено, что его эмоциональное выступление в храме (а в нем звучала и мысль о единении церкви и общества) в какой-то мере побудило автора «Братьев Карамазовых» обратить внимание

<sup>27</sup> См. «Записку» в деле Департамента народного просвещения, датированную 6 января 1878 г., и резолюцию Д. А. Толстого от 15 февраля 1878 г. — РГИА, ф. 733, оп. 145791, л. 354—355. Частично эти материалы использованы в статье О. В. Ломан «Речи П. В. Засодимского и М. И. Горчакова на похоронах Н. А. Некрасова» (Русская литература. 1967. № 3. С. 164), но текст надгробного слова здесь не опубликован, очевидно, по цензурным причинам уже иного времени.

<sup>28</sup> РГАЛИ, ф. 1335, оп. 1, № 39, л. 3. Сообщено Б. В. Мельгуновым.

<sup>29</sup> Сохранилось прошение М. Горчакова на имя Д. А. Толстого от 15 февраля 1878 г., в котором подробно излагается содержание его речи и отмечается, что «ни одна из газет не получила предостережения за передачу содержания» ее. — РГИА, ф. 733, оп. 147, № 145791, л. 354—355. О том, что речь М. Горчакова осталась ненапечатанной, вспоминает и В. Е. Евгеньев-Максимов (см.: Литературные дебюты Н. А. Некрасова. СПб., 1908. С. 113).

<sup>30</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26. С. 121. Варианты ее содержатся и в набросках к статье о поэте: «Некрасов был печальник народный за то, что видел в нем <народе> страдальца». «Печальником народного горя» Некрасов назван Достоевским и в другом наброске (с. 193, 195).

на оратора. Известно, что в 5-й главе («Буди, буди!») части первой книги второй романа упомянуто «одно духовное лицо», прототипом которого явился М. Горчаков. С его статьей «Научная постановка церковно-судного права» (Сборник государственных знаний. СПб., 1875. Т. II. С. 222—270) связана полемика в келье у Старца о церковном суде, о церкви и государстве. Но это уже другая самостоятельная тема.

Так с именем Некрасова переплетались «Божеское» и суетное, церковно-культурная традиция и литературная. Традиционный для православного человека обряд отпевания и храмовое слово о поэте знаменовали собой как вечное, так и преходящее. В ряду многоголосого хора откликов на смерть поэта это событие — и тайна, и последняя веха в его биографии и творчестве, и признание, и импульс для осмысления судьбы Некрасова современниками и поколениями иных эпох.

А. Л. КАЗИН

## ИСТОРИОСОФИЯ ТЮТЧЕВА

Федор Иванович Тютчев был не только гениальный лирик, он был к тому же одним из крупнейших русских мыслителей. Проведя значительную часть жизни на дипломатической службе в Германии, он хорошо знал Европу; тем более существенно то, что он сделал для России. *Он дал ее религиозно-поэтическую формулу* — не больше и не меньше. Если Пушкин писал о том, что история России требует «иной мысли, иной формулы», нежели западная, то Тютчев поэтически ее выразил. В этом Пушкин и Тютчев очень близки друг другу: оба были поэтами-мыслителями и оба служили Святой Руси.

Чтобы сразу начать с главного, приведу хрестоматийное тютчевское стихотворение, в котором всего четыре строки:

Умом Россию не понять,  
Аршином общим не измерить:  
У ней особенная стать —  
В Россию можно только верить.

Конечно, это своего рода вероисповедание. Россия предстает в этом произведении как сверхразумное существо, для познания которого нужны все силы души, а не только абстрактный рассудок. Цельность духа — вот что нужно для прикосновения к России: только таким способом можно приблизиться к индивидуальности, а Русь именно неповторима в Боге. Применительно к теории познания допустимо сказать, что единственным понятием России является ее собственное имя («имяславие»): никакая теория тут не годится. Россия всегда «вылезет» из нее. В этом-то и заключается особенная статья русской духовно-исторической реальности: она как бы не вся видна, не вся налична. В ней, разумеется, многое сказалось, но еще больше молчит или говорит неожиданно, когда никто такого «слова» от нее не ждет. Сколько было предложено «русоведческих» концепций, сколько сделано попыток ее исправить, европеизировать, модернизировать — все понапрасну. Ядро (Божественный «код») русской души всякий раз ускользал от реформаторов, как град Китеж от татар — и лучшим свидетельством тому оказывается сама поэзия

Тютчева, в которой православная Русь противостоит Западу уже на почве Петербурга, а не Киева или Москвы...

Но какова же основа тютчевской веры в Россию? Следует ясно сказать, что Федор Тютчев не был империалистом на манер М. Н. Каткова, хотя державная мощь Родины была ему дорога не меньше, чем кому-либо другому. Основа тютчевской веры — русское *Крестоношение*.

Эти бедные селенья,  
Эта скудная природа —  
Край родной долготерпенья,  
Край ты русского народа.

Не поймет и не заметит  
Гордый взор иноплеменный,  
Что сквозит и тайно светит  
В наготе твоей смиренной.

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

Вот это и есть *религиозно-поэтическая формула* русской истории и культуры. Даже если бы Тютчев ничего больше не создал, эти гениальные три строфы были бы способны многое объяснить будущему: «...да ведают потомки православных земли родной минувшую судьбу». Прежде всего русская история — это кенозис: унижение, умаление верующей народной души перед Божественной красотой и силой. Подобно Господу Иисусу Христу, Святая Русь как бы молчаливо обращается к Богу: не моя, а Твоя будет воля. Потому она и имеет внешне «зрак раба» (скудная природа, нагота смиренности). В глубине своего избрания Русь чувствует, что любая человеческая способность может быть обращена против Создателя князем тьмы, кроме кротости и терпения. Более того, своей исторической жизнью Русь доказывает, что страдания она боится меньше, чем зла, что зло состоит для нее в бесовской воле, ставящей человеческую свободу вне и вопреки Бога. Потому Святая Русь и недоступна для чужого (гордого, нехристианского) взгляда. По сути, Федор Тютчев изобразил в своем коротком стихотворении некую «литургию верных», постоянно совершающуюся на русской земле, но незаметную холодному наблюдателю. Если допустимо говорить о подвижничестве народной — соборной — души, то Тютчев показал как раз такую Русь — юродивую и блаженную, нищую и молчаливую («Мысль изреченная есть ложь»). А куда еще держать путь Небесному Царю, как не в такую землю — не в блудливый же Вавилон или надменный Рим? Впрочем, каждому воздастся по делам его (Мф.16:27).

Однако Тютчев был не только поэт — он был еще философ и геополитик. Свои художественные прозрения он умел облекать в мысль. Широким кругам наших читателей почти неизвестно, что Тютчев работал над историософским трактатом «Россия и Запад»,

где сделал попытку обобщить отношения России и Европы, обострившиеся в его эпоху. Напомню, что в середине 50-х гг. между Европой и Россией вспыхнула Крымская война, — и вот Тютчев, наблюдая открытую вражду между недавними еще членами Священного Союза, пришел к выводу, что есть *две силы в современном мире — Россия и революция, и одной из них не жить*.<sup>1</sup> Под революцией он, в сущности, понимал процесс апостасии — отказ от Христа, начавшийся на Западе со времен Ренессанса. После Реформации, Просвещения и французской революции 1789 г. этот процесс достиг зенита: верой Европы стало человекобожие, а не христианство. Европеец пришел к убеждению, что человек существует сам для себя по уму, воле и власти, а все остальное либо кажимость, либо обман. В общественной жизни такому убеждению соответствует торжествующий демократизм, власть «одиноким толпы», состоящей из отдельных человеческих атомов («я»), независимых и даже враждебных один другому («человек человеку — волк», по выражению Гоббса). Происходит разрыв с церковным и народным преданием, обмирщение жизни и культуры и прежде всего государства (нигилизм). В европейской цивилизации поселяется «дух отрицания, дух сомнения» — побеждает ненависть к святым корням бытия, складывается своего рода «демоническая общественность», ставящая своей задачей разрушение связи цивилизации с Богом. «Чтобы предложить христианству нейтралитет, нужно быть антихристианином», — пишет Тютчев, имея в виду лицемерие западных интеллектуалов, маскирующих свое безбожие разговорами о свободе совести и самоценности наук и искусств. В этом и состоит революция — в мефистофельской подстановке твари на место Творца, производимой под знаменами просвещения и демократии, плюрализма и гуманизма...

Не приходится удивляться, что завершающим моментом указанного процесса становится, по Тютчеву, *поход против России* — этого «византийско-татарского» медведя, стоящего на пути европейских реформ. Революция стремится к уничтожению России именно как православной державы, как царства помазанника Божия. Для революционного западного сознания невыносима сама мысль о том, что в современном мире еще сохраняется огромная страна, живущая по Христову завету. «Русский народ — христианин не только в силу православия своих убеждений, — подчеркивал Тютчев, — но еще благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он — хри-

---

<sup>1</sup> См.: Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследие. М., 1988. С. 183—231. Весьма примечательна, в частности, тютчевская трактовка наполеоновского натиска на Россию: «Личным врагом Наполеона была Англия. А между тем разбит он был в столкновении с Россией. Ибо именно она была истинным его противником — борьба между ним и ею была борьбой между законной Империей и коронованной революцией...» (С. 224). Со своей стороны, несовместимость безбожной революции с Россией подтверждает и Ф. Энгельс: «Ни одна революция в Европе и во всем мире не может достигнуть окончательной победы, пока существует теперешнее русское государство». (К. Маркс и революционное движение в России. М., 1933. С. 15).



стианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы... Революция — прежде всего враг христианства!».<sup>2</sup>

Как дипломат и политик Федор Тютчев предсказал и первую мировую войну, и натиск революции в самой России. В конце жизни он целые дни просиживал в суде по делу Нечаева — делу одного из первых революционных «бесов» в Петербурге. Религиозно-философской геополитической мечтой («альтернативой») Тютчева было построение великой греко-российско-славянской Восточной империи со столицей в Царьграде (Константинополе), т. е. возвращение Третьего Рима к своему первоистоку.<sup>3</sup> Как известно, его желание почти осуществилось благодаря освободительному походу русской армии против турок — войска генерала Гурко, перейдя Балканы, стояли в 1878 г. в виду Константинополя. Однако — «Англия не позволила»... Это случилось уже после смерти поэта-провидца, предугадавшего, как кажется, и наше время:

Теперь Тебе не до стихов,  
О слово русское, родное!  
Созрела жатва, жнец готов,  
Настало время неземное...

Ложь воплотилась в булат;  
Каким-то Божим попушеньем  
Не целый мир, но целый ад  
Тебе грозит ниспроверженьем...

Все богохульные умы,  
Все богомерзкие народы  
Со дна воздвиглись царства тьмы  
Во имя света и свободы!

Тебе они готовят плен,  
Тебе пророчат посрамленье, —  
Ты — лучших, будущих времен  
Глагол, и жизнь, и просвещение!

---

<sup>2</sup> Сочинения Ф. И. Тютчева. Стихотворения и политические статьи. СПб., 1900. С. 475.

<sup>3</sup> Законную Империю (в противовес беззаконной революции) Тютчев понимал именно как Православное Царство во главе с помазанником Божиим, т. е. как Удерживающее начало мира — удерживающее его от окончательного броска в бездну. В этом состоит основное отличие тютчевской историософии от классическо-славянофильства, для которого ключевым словом была «община».

А. П. ВЛАСКИН

## НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Возможна ли в принципе корректная дефиниция, в которой «культура» была бы определена в своих смысловых границах и раскрыта в сущностных признаках и характеристиках? Такой вопрос ставился, например, Вл. С. Соловьевым в полухудожественной форме, но с полной философской серьезностью в его итоговом сочинении «Три разговора...». «Дама. Что такое Бог — я хоть и не знаю, и объяснить не могу, но чувствую. А насчет этой вашей культуры у меня и чувства никакого нет. Так вот вы мне объясните двумя словами, что это такое? Политик. Из чего состоит культура, что в ней содержится, — это вы и сами знаете: все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов. Дама. Да ведь это все не одно, а совсем разное. Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана (...) и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и эту кучу себе вместо Бога поставить? Политик. Да я и хотел сказать, что о культуре в смысле исторической сокровищницы нам нет заботы. Она создана, существует, и слава Богу».<sup>1</sup>

Изначально «недобросовестный» персонаж Соловьева ушел от ответа, но за этим угадывается сегодня, в ретроспективе, пророческая сдержанность самого философа. За последнее столетие ответа — во всем убедительного и для всех приемлемого — так и не найдено.

В настоящем исследовании я исхожу из предположения, что в конкретизирующем определении «культуры» религия и народность равным образом правомочны. Более того, именно в своем определяющем сочетании они питают и проясняют друг друга, как и феномен культуры в целом. Так что «религиозная культура» существенно корректируется в аспекте «народности», «народная культура» уточняется в свете религиозных идеалов. В чем и как это выражается, нам предстоит выяснить по ходу дела.

Место и роль Достоевского в русской культуре во многом были

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 701—702.

обусловлены религиозными истоками и мотивами его творчества, как художественного, так и публицистического. В этой связи интерес представляют «крайние» мнения, согласно которым Достоевский принял от Гоголя эстафету в деле создания общенародной «православной культуры». Так полагал, например, видный в свое время пропагандист идей христианского искусства архимандрит А. Бухарев.<sup>2</sup> Вл. Соловьев провозгласил зарождение искусства как «свободной теургии» также с ориентацией на опыт исканий Достоевского.<sup>3</sup> В свою очередь П. Б. Струве, признанный авторитет в кругах философов-идеалистов начала XX в., утверждал, что стихию русского православия Достоевский наиболее полно воплотил в образах «и сам явился ее воплощением. В лице Достоевского, таким образом, произошло вступление русской духовной стихии как могущественной и равноправной силы в общий круг мировой культуры».<sup>4</sup>

Чем же именно и в какой мере Достоевский отвечал упованиям на его лидерство в деле воцерковления русской культуры и приобретения ее к культуре мировой? Встает проблема «религиозных инициатив» Достоевского — художника и мыслителя, она конкретизируется далее в вопросах о религиозном содержании его творчества — следует ли видеть это содержание лишь в прямом выражении (религиозные темы, убеждения героев) или еще и в подтексте произведений, в скрытом пафосе творческих исканий; какова природа религиозности Достоевского, ее состав; не связана ли она с особой гносеологической природой его творчества?

Сегодня, с реабилитацией религии в широком общественном мнении, в науке наметилась тенденция реконструировать христианский пафос и смысл русской классики в его ясном и скрытом выражении. И если творчество Достоевского чаще всего оказывается в фокусе внимания как особо показательный пример и критерий отсчета, то это тем более актуализирует проблему религиозных исканий писателя, выводит нас к кругу проблем, связанных с народом. Собственно «проблема народа» при всей ее масштабности оказывается у Достоевского не шире проблемы «народной духовности». Последняя — в качестве «народной правды», «народной идеи», «народной нравственности» — часто выражает себя в его произведениях как бы безотносительно к конкретным социальным координатам и обоснованиям. Не случайно носителями «народной правды» оказываются в «Преступлении и наказании», например, не только маляр Николка, но и Соня Мармеладова. В этой же роли могут быть представлены и чиновник Лебедев, и Шатов, и Дмитрий Карамзов.<sup>5</sup> По поводу конкретных примеров можно спорить, но в принципе в таком представительстве нет ничего невозможного. Ведь нужно

<sup>2</sup> Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 224. См. также: Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. Ч. 2. С. 120.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 744; Т. 2. С. 293—294.

<sup>4</sup> Струве П. Б. Достоевский — путь к Пушкину // Русская литература. 1992. № 3. С. 92.

<sup>5</sup> См.: Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 70, 188.

иметь в виду открытую Достоевским необычайную самостоятельность идей и других явлений духовности, их незакрепленность за одной социальной средой или социальными типами. Собственно «народ» появляется в произведениях Достоевского нечасто, понятие же «народной правды» является для него действительно стержневым и пронизывает публицистику и все его художественное творчество.<sup>6</sup> Свообразную «летучесть», свободу воплощений придает этой «правде» ее религиозная основа, или «идея православия». А на нее у «народа» нет и не может быть никакого монопольного права. Он лишь «живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею *ответчиво* и научно».<sup>7</sup>

Таким образом, проблемы народа и православных ценностей имеют применительно к творческим исканиям Достоевского и самостоятельный интерес, и во взаимосвязи. В глазах писателя «народ» и «православие» во многом дополняли и поясняли друг друга. Народ получал через это свою самобытность, смысл исторической судьбы; православная идея восполнялась жизненным национальным содержанием. В таком сопряжении рождались феномены уже генетически связанные и неделимые: «народ-богоносец» и народная религиозная культура. Происходило это как бы «на стыке» личных религиозных исканий Достоевского и его народоведения.

Достоевский вполне осознавал всю важность, общекультурную значимость для России «освоения» народной культуры, с которой нужно было сознательно и органично «породниться». Живые примеры «начала» такого родства писатель видел в явлениях культуры образованных классов: «Но обращаюсь лучше к нашей литературе: все, что есть в ней истинно прекрасного, то все взято из народа, начиная с смиренного (...) Белкина, созданного Пушкиным. (...) Не буду упоминать о чисто народных типах, появившихся в наше время, но вспомните Обломова, вспомните „Дворянское гнездо“ Тургенева. Тут, конечно, не народ, но все, что в этих типах Гончарова и Тургенева векового и прекрасного, — все это от того, что они в них соприкоснулись с народом; это соприкосновение с народом придало им необычайные силы» (т. 22, с. 43—44). Слишком понятно, что речь здесь у Достоевского идет о неких живительных культурных «токах», тогда как о народной религиозности нет и помину.

В своем творчестве Достоевский прокладывал в направлении народной религиозной культуры широкий путь — не только художественными средствами, но и средствами философской и исторической мысли. Проследить сегодня этот его путь — задача актуальная и, к сожалению, до сих пор новая. В перспективе же можно будет лучше понять менее явные родственные связи русской классики с народной религиозной культурой, о которых писал Достоевский. Теперь о них все чаще заходит речь как бы с его голоса: «Несмотря на внешний отрыв литературы от христианства в его

<sup>6</sup> Кантор В. Е. «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М.: Худ. лит., 1983. С. 36.

<sup>7</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 27. С. 18. Далее это издание цитируется в тексте с указанием тома и страницы.

церковно-бытовом обличи, именно христианство следует признать одним из самых важных источников свойственного ей нравственного идеала. И объясняется это (...) тем, что можно назвать христианским вдохновением, которое относится к русской литературе в ее целостности. (...) Это вдохновение пришло не от секулярного гуманизма (...). Оно выросло из подспудного христианского корня (...) от соприкосновения с христианским восприятием окружающего мира, присущим русскому народу».<sup>8</sup> Более всего это касается творчества Достоевского, и потому в культурно-историческом сравнении с ним может проясниться «христианское вдохновение» исканий Г. Успенского, Лескова, а также Гоголя, Толстого и других великих деятелей общерусской культуры.

\* \* \*

Большой знаток и художник народной жизни Лесков в 1872 г., как бы подводя итоги очередной эпохе, восклицает: «Куда стремишься, куда плывешь ты, о святая родина, на своем углу корабле со своими пьяными матросами? Как варит твой желудок эту смесь гороха с капустой, богомолья с пьянством, спиритских бредней с мечтательным безверием, невежества с самомнением?.. О, крепись, моя родина! крепись — ты необходима: кроме тебя этим всяк поперхнется».<sup>9</sup> Совсем не случайна здесь смысловая и стиливая ориентация на Гоголя. С появления «Мертвых душ» минуло уже 30 лет, и Лесков подчеркивает неизбежность гоголевского недоумения, горечи и тревоги.

Попытки ответить наконец на вопросы народоведения во что бы то ни стало составили важнейшее содержание общественной и культурной жизни России в 70-е гг. Началась эпоха народничества, «1870 год — год исхода в народ. Неожиданный, изумительный подвиг».<sup>10</sup>

Правда, «народничество» в широком понимании явно выходит за рамки одного десятилетия. Г. Успенский имел полное право заявить в 1880 г., обобщая опыт демократических устремлений: «Народный вопрос сам собою стал перед всеми (...). Именно неизбежность, обязательность, неминуемость мысли об этом вопросе, настоятельность определения „народного дела“ дало последнему 25-летию ту, а не другую физиономию».<sup>11</sup>

Понятно, что и занимались «народным вопросом» не только «тысячи русских юношей и девушек, которые воспитаны на Писареве и Чернышевском, на Бокле и Бюхнере» (Г. Федотов). Более

---

<sup>8</sup> Кирилл (Гундяев), архиеп. Русская Церковь — русская культура — политическое мышление // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 45.

<sup>9</sup> Цит. по статье: Горелов А. А. «Праведники» и «праведнический» цикл в творческой эволюции Н. С. Лескова // Горелов А. А. Лесков и русская литература. М., 1988. С. 52.

<sup>10</sup> Федотов Г. П. Судьба и грехи России. М., 1991. Т. 1. С. 89.

<sup>11</sup> Успенский Г. И. Собр. соч.: В 9 т. М., 1957. Т. 9. С. 107.

обнадеживало, что занимались им Некрасов и Щедрин, Толстой и Достоевский. И не только жизненная самоотверженность молодежи, но и творческая самоотверженность, например того же Г. Успенского (обладая ярким художественным талантом, он сознательно обрекал себя на черновую работу исследователя и публициста), служили как будто гарантией успеха.

Тем показательнее разочарование в результатах. Г. Успенский, еще не смирившийся с общей неудачей, вынужден подвести печальный итог 70-м гг.: «„Народное дело“ не выяснилось во всей полноте и беспристрастии, к которому обязывает его серьезность и значение. Все впотьмах, все ощупью, все в беспомощном неведении. (...) Теперь вот нам говорят: „Поди, мол, потрудишься на какой-то родной ниве!“ А где она? Что она? — неизвестно».<sup>12</sup>

Здесь мы подошли к постановке нашей научной задачи. Что именно мешало разработке народной проблематики в литературе пореформенной эпохи и каков был конкретный вклад Достоевского в устранение этой помехи?

Легче всего предположить, что большая часть недоразумений в осмыслении народного «элемента» русской жизни происходила от того, что недостаточное внимание уделялось такому важнейшему аспекту, как религиозность. Этому мнению придерживались П. Я. Чаадаев<sup>13</sup> и славянофилы. И. Киреевский, например, утверждал: когда класс образованного русского дворянства «с разумною жадной полной правды (...) обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры отечества», тогда только, «вырвавшись из-под гнета рассудочных систем (...) русский образованный человек в глубине особенного (...) цельного умозрения св. Отцов Церкви найдет самые полные ответы на те самые вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. (...) Тогда, возможно, будет в России искусство, на самородном корне расцветающее».<sup>14</sup> Русская литература в целом как будто так и не пошла по этому, якобы славянофильскому пути.

Истинные «праведники» — а значит, истинно верующие — в народе встречаются, по наблюдению Лескова, все реже. Таково развращающее воздействие современности с ее ложным «прогрессом». Взгляд этот получил широкое распространение, и не только в литературе. Он отчетливо выражен, например, у В. Ключевского: «Привычка раздвояться нравственно, служить и Богу и мамоне, оставлять религию за порогом будничной жизни породила в последней множество нравственных противоречий, непримиримых, пока не возвратится в нее полнота нравственной жизни. Т. е. пока не будет внесен изгнанный религиозный элемент ее».<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 305—306.

<sup>14</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 292.

<sup>15</sup> Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1989. Т. 9. С. 289.

К 1870-м гг. в России действительно во многом меняется не только социальное, но и нравственное наполнение жизни. В 1852 г. И. Киреевский еще мог утверждать, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, во всем объеме ее общественного и частного быта. (...) Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом».<sup>16</sup> Двадцать лет спустя утверждать такое даже относительно прошлого не рискнул бы, пожалуй, ни один строгий исследователь народной жизни. А еще позднее В. Розанов берет на себя смелость даже заявить: «... в 60-х годах мы видим возвращение России почти в растительное, почти в зоологическое состояние: и могло оно возникнуть только оттого, что (...) христианство на Руси всегда было несколько правительственной религией (...). И выразилось оно народно и „возлюбленно“ только в обряде (...). Ни Евангелие, ни Библия не растворились в стихии народного духа».<sup>17</sup> Не все в суждениях Розанова бывает взвешенным, он часто склонен к субъективной заостренности мышления. Но вот и другие философы, которым не откажешь в основательности — Н. Бердяев, Г. Федотов, видят в народной религиозности особую противоречивую стихию.

Н. Бердяев неоднократно обосновывал мысль об исходной противоречивости русской природы как таковой. Например: «Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость».<sup>18</sup> В другой работе он поясняет: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая стихия и аскетически-монашеское православие».<sup>19</sup> То, что мысль Бердяева — не чистое умозрение, подтверждается многими изысканиями в области фольклора, особенно духовного. Ф. Буслаев замечал: «Захваченная христианством врасплох народная фантазия, не очищенная от языческих представлений и запуганная ими, уже как наваждением дьявольским, но все же как от родной старины не отказавшаяся от них, естественно должна была (...) сжаться в более тесном кругу целого ряда мелких суеверий, которые, однако (...) доселе в простом народе объемлют всю жизнь». Суеверие же для народа, поясняет Буслаев, это «неразрывное сочетание поэзии с жизнью, низводящее религиозные (...) идеи до применения в быту действительно и постоянно возносящее этот последний в мир идей...».<sup>20</sup> Сходные мысли о природе религиозного фольклора высказывал и А. Афа-

<sup>16</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 291.

<sup>17</sup> Розанов В. В. Мимолетное // Опыты. Литературно-философский ежегодник. М., 1990. С. 304.

<sup>18</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 3.

<sup>19</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н. А. О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44.

<sup>20</sup> Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования; Статьи. М., 1990. С. 61.

насев, также подчеркивая его противоречивую, язычески-христианскую основу.<sup>21</sup>

Суеверный элемент в народной религиозности, сочетание «темноты и дикости» с искренней высокой набожностью — это как раз и служило камнем преткновения в понимании образа народа и его духовности. Для искренних, страстных демократов суеверная сторона народного сознания становилась, как правило, предметом сожалений, сочувствий, даже досады — но не понимания. Онтологическая природа противоречий этого сознания не учитывалась, что приводило к акцентам на «светлые стороны» и к надеждам на грядущее их торжество в развитии народного характера. «Темные» же стороны народной природы принимались за следствие тягот социальной судьбы, за искажения этой природы под влиянием многовекового рабства. Отсюда выводилась необходимость «просветляющего влияния» на народ со стороны образованных сословий. А если принять во внимание, что претенденты на роль народных учителей были, как правило, атеистами, то неудивительно их отношение к любой религиозности как к «темной» стихии сознания.

Между тем нужно учитывать своеобразную иерархию черт народного характера, каким он исторически сложился к Новому времени. Так, религиозный элемент был, как известно, привнесен в этот характер раньше элемента сословного отчуждения. Соответственно религиозное сознание и суеверные инстинкты глубже были в народе, нежели инстинкты социальные.

Нельзя не учитывать и то, что даже явные противоречия не всегда оказываются разрушительными для нравственности и судьбы народа. Тонко подметил В. Ключевский в своих «Исторических заметках и афоризмах»: «Ум гибнет от противоречий, а сердце ими питается».<sup>22</sup> «Сердечность» же отношений интеллигенты-демократы как раз и признавали наиболее симпатичной и ценной чертой народного характера.

И все-таки до известной степени верно, что в русском народе и его религиозности помимо здоровых начал развивались и начала действительно «темные», чреватые разрушительными тенденциями. Их средоточие Бердяев видел в некоей народной мистической стихии: «Эта темная русская стихия реакционна в самом глубоком смысле слова. В ней есть вечная мистическая реакция против всякой культуры, против личного начала, против прав и достоинств личности, против всяких ценностей. (...) Всякое идеализирование природно-стихийной народной мистики враждебно культуре и развитию». Но и в этом случае сомнительны претензии интеллигенции на оздоровляющее влияние. Бердяев считал, что мистике народной стихии «должна быть противопоставлена мистика духа, проходящего через культуру».<sup>23</sup> Однако точнее и убедительнее выразился по

<sup>21</sup> См. предисловие в кн.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 5—10.

<sup>22</sup> Ключевский В. О. Соч. Т. 9. С. 374.

<sup>23</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. С. 53.



поводу должного отношения к народным «болезням» Ключевский: «Интеллигент — диагност и даже не лекарь народа. Народ сам зализжет и вылечит свою рану (вариант — «язву»), если ее почует, только он не умеет вовремя замечать ее. Вовремя заметить и указать ее — дело интеллигенции».<sup>24</sup>

Этим активная роль интеллигенции в судьбе своего народа, конечно, не может ограничиваться. Именно религиозная сторона жизни и судьбы общества способна являться общей стезей для простого народа и интеллигенции (это верно, по крайней мере, для XIX в.). В чем проявлялась общность? Нравственно-философские искания русской литературы так или иначе смыкались с исканиями религиозными, прямо выводили на религиозную проблематику. И не случайно для ряда писателей — как, например, для Толстого и Достоевского — религиозные искания вели к сближению с народным, даже «мужицким» православием. Ведь народ вставая перед литературой вопросы нравственности если не решил, то во многовековой судьбе свой прояснил с неповторимой широтой и глубиной. Здесь было чему поучиться у народа. И выйти из границ народной нравственности, как «из шинели Гоголя», «перерасти» этот нравственный опыт — надеяться не приходилось.

Достоевский увидел в народном православии исконную почву, с которой связывал и все надежды на будущее. Почву эту нужно, наконец, обрести всем сословиям и слоям общества, а для этого «признать» ее, соединиться на ней с народом, очистить ее сообщая от всех наносных веяний времени, которыми она оказалась засорена. Личное приобщение к народной вере на этом пути для каждого должно стать первым и едва ли не самым трудным шагом. Достоевский сумел этот шаг сделать.

Прежде всего обратим внимание, что в приобщении к народному православию такой фактор, как совесть (она лежала в основе своеобразного комплекса «кающегося дворянина» и стимулировала народнические устремления), мог играть, скорее, сдерживающую роль. Недостойным, постыдным казалось отречься от собственного культурного опыта ради чего бы то ни было. Вот и Достоевский в 1876 г. еще пишет: «Не можем же мы совсем пред ним (народом. — А. В.) уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть останется при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете...» (т. 22, с. 45). К тому же «совестливость» отношения к народу могла нарушать главное условие единения с ним — условие равноправия взаимоотношений. Есть своя неочевидная правда в утверждении Л. Шестова: «Пока между образованным человеком и народом стоит совесть в качестве единственно возможной посредницы, не может быть и речи о взаимном понимании. Совесть требует жертв и только жертв. (...) Лишь тот, кому нечем жертвовать, кто сам все потерял — лишь тот может подойти к народу как равный к равному».<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Ключевский В. О. Соч. Т. 9. С. 420.

<sup>25</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 374—375.

Под большим вопросом возможность приобщения интеллигента к народной культуре оказывается и у В. Розанова: «У простого народа культура выражается в ряде определенных готовностей, навыков, потребностей. Она почти не выражается в слове и не может быть выражена, потому что не лично усвоена (...) но передана бесчисленным рядом поколений».<sup>26</sup> Получается, что личное приобщение образованного человека к народному православию как бы в принципе невозможно. Однако известны яркие примеры, которые либо опровергают мнение Розанова, либо являются исключениями из правила. Парадоксальный факт: главный идеолог и вдохновитель «охранительной политики» в 80-е гг., обер-прокурор Святейшего Синода К. Победоносцев, был убежденным «почвенником в религиозном значении» (что и сблизало его с Достоевским). Объективный автор замечает о Победоносцеве: «Когда он говорит о вере, он всегда понимает *веру народа*, не столько *веру Церкви*. Не догматическую веру, не учение веры, но именно „простую веру“. Т. е. чутье или чувство, некий инстинкт. И самая Церковь для него есть, прежде всего, „живое *всенародное учреждение*“».<sup>27</sup>

Следует полагать, что в русском народном православии субъективная и объективная стороны слиты воедино, до неразличимости. То есть «религиозность» как особое качество «веры» и «вера» как содержание религиозных переживаний в народной среде взаимно обуславливают друг друга.<sup>28</sup> Естественно, что европейски образованного человека, с его доверием к разуму, может смущать народная «религиозность», тогда как для представителя официального православия, человека с духовным образованием, неприемлема народная «вера» (с ее искаженной христологией и прочими отступлениями от догмата). Таким образом, приобщение к духовной культуре народа, сердцевину которой составляло его православие, действительно было затруднено во многих отношениях. Психологически реальными представляются две возможности: либо от личной склонности к народным формам религиозности идти к признанию и усвоению «народной веры», либо обрести для себя общую с народом религиозную тему с последующим приобщением к соответствующим формам религиозности. Реализацию первой из них можно видеть на примере Победоносцева. Вторую же возможность открыл для себя Достоевский.

Своеобразным посредником между Достоевским и народом, общей для них религиозной темой явился Христос. Нерассуждающую и неколебимую любовь к Нему писатель пронес через годы увлечения идеями социализма, годы каторжных страданий. И живительным откровением для него было то, что подобная же любовь к Христу составляет центральный пафос народной веры, что именно эта любовь формирует душу народа, помогает ему переносить веко-

<sup>26</sup> Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 32.

<sup>27</sup> Флоровский Г. П. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 411.

<sup>28</sup> Ср. суждения Л. Карсавина и Г. Федотова в кн.: Федотов Г. П. Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 151.

вые страдания, служит источником его идеалов. Неоднократно возвращаясь к мысли о самобытности, мнимой «незаконности» народной веры, Достоевский неизменно подчеркивает в ней любовную ориентацию на образ Христа. Это для него — решающий аргумент в пользу народного православия. В очерке «Влас» (1873), например: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони. (...) Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего. Повторю, можно очень много знать бессознательно» (т. 21, с. 38).

А что же собственные религиозные искания Достоевского? В каком отношении находились они к православию официальному и народному? Широта и интенсивность, нередко и радикальность этих исканий как будто выводит их за рамки каких бы то ни было определенных форм религиозного сознания. Д. Мережковский, правда, находил возможным сводить религиозность Достоевского к народному православию. Так, например, комментируя известный рассказ писателя о незабываемом детском впечатлении «Мужик Марей», Мережковский заключает: «Это и было истинное крещение Достоевского — не в церкви, а в поле, не святой водою, а святой землей. (...) Не старое, государственное, византийское, греко-российское, а юное, вольное, народное, мужичье христианство и есть „православие“. Такова основная мысль Достоевского».<sup>29</sup> Не совсем ясно, однако, по каким же признакам религиозные воззрения писателя могут быть отнесены именно к «вольному, народному... христианству». Не только это последнее, но и собственно «религия Достоевского» Мережковским более конкретно не определяется. Более того, как будто и не может быть определена даже самим писателем: «Невозможность определить свою религию происходит у Достоевского не от бессилия религиозного сознания, а от противоречия между этим сознанием, которое во что бы то ни стало хочет быть православным, и бессознательными религиозными переживаниями, которые в православии не вмещаются».<sup>30</sup>

Очень типична для работ о Достоевском (и не только о нем) глубокомысленная подмена реальной сложности явления констатацией его противоречивости. Тем самым проблема уяснения существа вопроса как бы снимается — достаточно лишь обозначить «полюса» явления. А между тем если не раскрыты, например, ни состав «православия» (тем более «вольного, народного»), ни содержание «бессознательных переживаний», то где же основания для сопоставительных характеристик?

Высказанная Мережковским в начале века идея сегодня получает второе рождение, подкреплённая авторитетом крупного ученого.

<sup>29</sup> Мережковский Д. С. Пророк русской революции // Мережковский Д. С. В тихом омуте. М., 1991. С. 312.

<sup>30</sup> Там же. С. 321.

Г. Померанц в докладе «Конец империи и религиозно-политические идеи Достоевского» напомнил известное признание писателя в том, что он готов предпочесть Христа истине. Далее было сказано,<sup>31</sup> что «Достоевский вынес этим личным парадоксом „за скобки“ все официальное православие и — народные религиозные представления (потому что народу ведь чуждо сопоставление Христа и истины)». И далее: «Достоевский искал на двух путях: (...) официальное православие и (...) вера личного узнавания, личного риска. Это было колебание, противоречие, от которого Достоевский не мог уйти». Нужно заметить, однако, что так называемое «официальное православие» далеко не во всем отвечает сложившейся репутации (консервативная, замкнутая и статичная система воззрений). Объективная его история может свидетельствовать, что в нем всегда находила место «вера личного узнавания, личного риска», а в иные эпохи личные искания подвижников Церкви и определяли ее историю.<sup>32</sup> Тем более широка была амплитуда личных исканий в стихийно складывавшемся народном православии. Положим, народ действительно не противопоставлял Христа истине. Зато широко бытовало в религиозном фольклоре противопоставление Христа — Богородице; явно противостоят друг другу образы Христа в разных жанрах этого фольклора (например, в духовных стихах и народных легендах).<sup>33</sup> Трудно и вообразить, какие отсюда могли бы последовать выводы...

Думается, что народное православие, к которому постепенно приближался Достоевский, уже в самих своих разнообразных выражениях (духовная «сытость» и «голод», почитание святых и юродивых и проч.) демонстрирует впечатляющие масштабы, вмещающие многие религиозные крайности. Возможны, конечно, и «выпадения» за границы этой области — вполне в духе времени. Исследователи старообрядчества отмечали, что экстремизм некоторых его течений (например, «беспоповцев») доводил их до полного изоляционизма: у таких сектантов «что мужик — то вера, что баба — то толк», у каждого «своя икона за пазухой».<sup>34</sup> Т. е. и в народной среде сказывалась тенденция «распадения на кучки и даже на единицы», характерная для состояния русского общества в 70-е гг.

Достоевский в своих религиозных исканиях идет не за раскольниками-радикалами; он остается с основной массой народа, но лишь постольку, поскольку народ остается «со Христом». Он противопоставлял Христа истине. Но если предположить, что противопоставил бы Его — народу? Пожалуй, итог был бы тот же: остался бы с Христом как с идеалом, который именно и позволил ему народ узнать, его полюбить и на него надеяться. (Подобный итог как раз и был характерен для творческой интеллигенции в позднюю рево-

<sup>31</sup> Цитируется стенограмма доклада.

<sup>32</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. М., 1991.

<sup>33</sup> См.: Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 53—55, 117—118, 120 и др.

<sup>34</sup> Цит. по кн.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 337.

люционную эпоху, о чем свидетельствуют и «Окаянные дни» Бунина, и «Грядущий Хам» Мережковского). Ясно, что идеал Христа не заслонял для Достоевского реальный образ народа, но он в этом образе — сердцевина и источник всего лучшего: «Народ грешит и пакостится ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чем ее полагает (...) что возлюбил, чего просит у Бога, о чем молитвенно плачет. А идеал народа — Христос» (т. 26, с. 152).

Отсюда и особая логика демократизма Достоевского, который во многом обусловлен народным православием, логика, в основе своей обратная той, по которой Г. Успенский, например, шел к признанию православной основы народной духовной культуры. Достоевский в публицистических высказываниях начиная с середины 70-х гг. неоднократно указывал на эту логику как единственно возможную, формулируя ее с предельной четкостью. И в последнем выпуске «Дневника писателя» (январь 1881 г.) он пишет о том же: «И тут прямо можно поставить формулу: кто не понимает в народе нашем его православия (...) тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того, тот не может и любить народа русского (...) вышесказанная формула имеет и обратное значение, то есть никогда народ не примет такого русского европейца за своего человека: „Полюби сперва святыню мою, почти ты то; что я чту, и тогда ты (...) мой брат“» (т. 27, с. 19).

Итак, от признания Христа народным религиозным идеалом к последовательному освоению других основ и стимулов духовной культуры народа шел в своих исканиях Достоевский, что и нашло свое отражение в его публицистике 70-х гг. В каком же отношении находились эти искания к художественному творчеству писателя? Следует ожидать, что и в этом случае, как всегда бывает с художественным воплощением идеологии у Достоевского, романы и шедевры «малой прозы» оказываются решающим звеном в его исследовании жизни идей и общества. Прежде всего на этом материале народная религиозность и в своем содержании, и в различных формах его выражения представлена у писателя объективно, в образах и явно шире, чем в публицистике. Читатель знакомится со многими «мужиками Марейми» и «Власами». Народ в лице тех или иных персонажей Достоевского прямо и масштабно выражает свою духовность во всей ее сложности — выражает в речах и поведении, в своем оценочном отношении к центральным героям, в народных легендах и притчах, играющих заметную роль в сюжете.

Речь зашла о сложности народной духовности, и имеет смысл еще раз уточнить, к чему именно прибегал Достоевский. Его нужно обособить, например, от того же Победоносцева, который «в православной традиции (...) дорожил не тем, чем она действительно жива и сильна, не дерзновением подвига, но только ее привычными (...) формами. (...) Победоносцев верил в охранительную прочность патриархальных устоев, но не верил в созидательную силу Христо-

вой истины и правды».<sup>35</sup> Достоевского, напротив, интимно затрагивало, вдохновляло именно последнее — т. е. созидательные и восстановительные возможности народного православия. Весь его творческий пафос был порождением личного его духовного «голода», а никак не «сытости». «Через большое горнило сомнений моя осанна прошла» (т. 27, с. 86) — это и о себе, и о том, что он для себя открывает в народной вере. В ней, как и в официальной «церковности», Достоевский не ищет среднего уровня, «проторенной колеи». Да и может ли быть найдена такая колея? Наукой постепенно открывалось, что «народная вера — не упрощенный (...) вариант книжной, „церковной“ веры, а достаточно сложная и структурно единая система „народной этики“ (...). Генетически она также складывается из трех слоев: из древней языческой религии Матери-Земли, на которую легли два христианских пласта. — религия закона (канонический устав Церкви) и религия жертвенного кенозиса (живая традиция святости)».<sup>36</sup> В художественном народознании Достоевского открывалась не меньшая сложность духовной культуры народа, которая представлена им к тому же в непрекращающемся развитии, в живом стремлении к идеалу.

В воспроизведении народной религиозности, как и в публицистических высказываниях о ней, у Достоевского заметна эволюция: от романа к роману меняются масштабы, в которых воплощается народный характер и народная культура.

Общий идейный пафос романа «Бесы» достаточно определен, но далеко не однозначен. А между тем разные комментаторы выдвигали в этом произведении на первый план то религиозно-философскую, то социально-политическую проблематику. Оба варианта неизбежно ведут к искажениям, хотя исследователи, как правило, опираются на признания самого Достоевского. Ю. Карякин в книге «Достоевский и канун XXI века» цитирует письма писателя к Н. Страхову и А. Майкову, из которых следует, что в апреле 1870 г. пишется роман тенденциозный, направленный исключительно против «нигилистов и западников». Определяется «главная тенденциозность», «главная предвзятость», и следует ряд выводов: «Здесь — крайняя точка отхода от любимого Пушкина, который всегда соглашается, примиряет все жизнеспособное. Здесь, если угодно, и крайняя точка отхода от Евангелия к нетерпимости и мстительности Старого завета. (...) Борьба с бесовщиной оборачивалась тоже бесовщиной, самоубийственной для человечества, самоистребительной для тех идеалов, что исповедовал сам Достоевский. Из беспощадного (и необходимого) разоблачения нечаевщины получалась нечаевщина наизнанку. Грозилась безысходная, до предела ожесточенная путаница».<sup>37</sup> Приходится удивляться такому пониманию исходной позиции писателя. В самом романе выразилось нечто иное: «Сразу сталкиваешься с проблемой и очевидной, и неожиданной: в самом рома-

<sup>35</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 411—412.

<sup>36</sup> Вступ. статья Н. И. Толстого в кн.: Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 9.

<sup>37</sup> Карякин Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века. М., 1989. С. 217—218.

не такого испуга, о котором только что говорилось, — нет! Первое, анафемское, слово не сделалось последним». <sup>38</sup> И приходится это объяснять пресловутыми «раздирающими противоречиями», спасительными «отступлениями от первоначального замысла».

Необходимо признать, что не только художественные тексты и публицистика Достоевского, но и письма его требуют к себе особо внимательного отношения. Ю. Карякин, например, в своей работе не учитывает весь контекст цитируемых писем и настолько небрежен, что относит к замыслу романа слова Достоевского «надо писать с плетью в руке». А это рекомендация адресату Н. Страхову, и касается она его статей в журнале «Заря». Важнее, однако, другой несмотр.

В обоих письмах — Страхову и Майкову — вслед за известием о работе над «Бесами» Достоевский более подробно говорит о замысле «Жития великого грешника». Это для него — заветное, уже созревшее в виде «поэтической идеи». И «главный вопрос», который автор собирается разрабатывать, — «тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой, в продолжение жизни, то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист» (т. 29, кн. 1, с. 117). Естественным будет предположить, что рождающийся роман «Бесы» не обособливался автором от «главного вопроса» его жизни и многое впитал из замысла «Жития». А в этом последнем есть и широкое положительное начало, и надежда на примирение всего жизнеспособного, и даже... фигура Пушкина! — т. е. как раз все то, чего не хватает Ю. Карякину в замысле «Бесов».

Наконец, и сам Достоевский позднее, в письме к Майкову от 9 октября 1870 г., как бы соединяет оба замысла: «Кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога. Ну, если хотите знать, — вот эта-то и есть тема моего романа. Он называется „Бесы“, и это описание того, как эти бесы вошли в стадо свиней» (с. 145). Этой темой, сопровождаемой обнадеживающим мотивом «исцеления», действительно пронизан весь роман, от эпиграфа до заключения. Для нас она показательна тем, что в ней заявлены во взаимосвязи оба знакомых ориентира — «народ» и «вера отеческая».

В науке выявлена активная роль, которая принадлежит в романе «народному элементу» в том или ином его выражении. <sup>39</sup> Более очевидно значение разнообразных вариантов «отпадения» героев романа от народной жизни и правды (акцент на этом ощутим и в замысле Достоевского). Меньше ясности с прямым выражением народного сознания и народной культуры. Это и понятно, явные представители народа «со словами» здесь наперечет. Тем драгоценней для автора должно быть их участие в многоголосье романа. Внимание исследователей соответствует этому пока не в полной

<sup>38</sup> Там же. С. 224.

<sup>39</sup> См., например: *Селезнев Ю. И.* В мире Достоевского. М., 1980. С. 322—363; *Щенников Г. К.* Достоевский и русский реализм. Свердловск, 1987. С. 263—285.

мере. Больше других «повезло» образу Марии Лебядкиной, Хромоножки. Показательно, однако, что пишут о ней много, но до сих пор высказывают взаимоисключающие мнения. Думается, прояснить восприятие «народных образов» в «Бесах» (как и в других романах Достоевского), уточнить понимание их роли и значения поможет рассмотрение этих образов в аспекте народной религиозности.

В необычном авторстве представлено в «Бесах» одно почти декларативное утверждение о наличии у народа особой силы и слабости. Оно принадлежит Петру Верховенскому: «Знаете ли (...) Ставрогин: в русском народе до сих пор не было цинизма, хоть он и ругался скверными словами. Знаете ли, что этот раб крепостной больше себя уважал, чем Кармазинов себя? Его драли, а он своих богов отстоял, а Кармазинов не отстоял» (т. 10, с. 325). Это признание принадлежит человеку, презирающему народ, — тем самым оно предельно объективируется. Наблюдения «главного беса» демонстрируют вынужденную проницательность этого деятеля, готовящегося произвести «потрясение основ» и изучающего обстановку, расстановку сил в обществе. Нельзя сказать, чтобы обстановка представлялась ему исключительно благоприятной: народ недостаточно «пьян», к крови его нужно еще приучить: «Но одно или два поколения „свеженькой кровушки“, чтоб попривык» (с. 324—325).

Достоевский позволяет этому герою схватывать, казалось бы, самую суть, угадывать самое ядро народной природы — преклонение перед своими богами; потребность уверовать, а не понять; стремление к стихийному бунтарству: «Но надо, чтоб и народ уверовал, что мы знаем, чего хотим. (...) Мы пустим пожары... Мы пустим легенды. (...) Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...». Заметим, что в черновиках к роману Достоевский предполагал еще большую «гибкость» планов Верховенского: «А по-моему, так Бог еще ничего. Бога еще можно сохранить, если понадобится» (т. 11, с. 310). Но гибкость тут мнимая, потому что все эти уступки народному характеру — самая суть неизбежного просчета.

Дело в том, что «мошенник от социализма» (как он сам себя рекомендует) действительно верно угадывает чужие «символы веры», но за ними он не видит реального содержания. Это оправдано, пока Верховенский имеет дело с членами своей «пятерки». Но его попытки реально манипулировать «народом» получают в романе отпор — и с совершенно, казалось бы, неожиданной стороны. Судит Верховенского-младшего как раз тот, кто как будто совершенно подходит под разряд «пьяного», бунтующего, развращенного народа — Федька Каторжный: «И знаешь ли ты, чего стал достоин уже тем одним пунктом, что в самого Бога, Творца истинного, перестал по разврату своему веровать? Все одно, что идолопоклонник, и на одной линии с татаринцом или мордвой состоишь. Алексей Нилыч (Кириллов. — А. В.), будучи философом, тебе истинного Бога (...) многократно объяснял (...). Но ты, как бестолковый идол, в глухоте и немоте упорствуешь и прапорщика Эркелева к тому же самому привел, как тот самый злодей соблазнитель, называемый атеист...» (т. 10, с. 428).



Этот суд не так наивен, как может показаться на первый взгляд. В идолопоклонстве Верховенский подозревает народ, полагая, что ему — в качестве утешения? — «Бога еще можно сохранить». Наконец, и Ставрогину он уготовил в своих планах роль своеобразного народного идола, «Ивана Царевича». Ему не дано понять, что Бог для народа — действительно «Творец Создатель», высший Судья всем земным делам и помыслам. Поэтому простой народ — как «дети Божии» — не «глух и нем» и не стадо свиней, готовое броситься за Верховенским с любого обрыва. И именем народа Федька имеет право судить Верховенского, который готов их идеалы приносить в жертву своим выдуманым «легендам», «обаятельным идеям».

Федьку Каторжного как будто неудобно иметь союзником — даже против беса — Верховенского. Он все-таки представляет тип народа развращенного, преступного. Л. Сараскина вообще отказывается видеть в нем что-либо исконное, народное и считает его порождением «господских» глетворных влияний: «Расчетливый бес» Федька Каторжный явно вдохновляется и «необыкновенной способностью» к преступлению своих господ, и их рефлексиями, грабя церкви и убивая «со словом божьим на устах».<sup>40</sup> Эта характеристика по меньшей мере несправедлива.

Заметим, что самый большой грех, который числят за Федькой, — это убийство Лебядкиных по «заказу» Петра Верховенского, за деньги. «Факт» этот нужно, однако, подвергнуть сомнению. Действительно, Федька сам предлагал свои услуги Ставрогину и признавался, что не тронул прежде капитана Лебядкина, рассчитывая в будущем не «сотни полторы», а «все полторы тысячи (...) вынуть» (т. 10, с. 222). Но этому герою верить на слово можно не во всем и не всегда. В его отношениях с Верховенским и Ставрогиным явный «момент истины» наступает позднее, после убийства, когда он судит «главного беса». Тогда мы от него слышим: «Ты мне за неповинную кровь большие деньги сулил и за господина Ставрогина клятву давал (...). Я как есть ни одной каплей не участвовал, не то что полторы тысячи (...). Теперь ты мне сызнова угрожаешь и деньги сулишь, на какое дело — молчишь. (...) И из этого ты выходишь первый убивец» (с. 428; курсив мой. — А. В.).

Так кто же он такой, Федька Каторжный, и как расценить его роль в «Бесах»? Петр Верховенский рекомендует его Ставрогину: «На все готовая личность, на все; за деньги, разумеется, но есть и убеждения, в своем роде, конечно» (с. 181). Более конкретен отзыв о Федьке Кириллова: «Он и то христианской веры. Не беспокойтесь, зарежет» (с. 293). Очевидно, образ Федьки восходит к «набожному убийце», эпизодическому лицу из рассказа князя Мышкина. Напомню, что тот способен был зарезать приятеля из-за часов, но непременно с молитвой. Это его пример заставил «князя Христа» задуматься о сущности народного «религиозного чувства». Задуматься

<sup>40</sup> Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М., 1990. С. 157.

маться есть о чем, и неудивительно, что проходной персонаж из «Идиота» развернут автором в «Бесах» в полнокровный и яркий образ.

Федька Каторжный — откровенный разбойник. Но о таких именно писал Достоевский: «Я видал и разбойников, страшно много наделавших зверства (...) но эти развращенные и столь упавшие звери — знали (...) что они звери, и чувствовали, сколь упали они, и в минуты чистые и светлые, которые и зверям посылает Бог, — сами умели осудить себя, хотя часто не в силах были подняться» (т. 25, с. 124). Зато таким, как Петр Верховенский, «минуты чистые и светлые» незнакомы, потому он и язвит в адрес Федьки: «Сам образа обдирает, да еще Бога проповедует!» (с. 428). И слышит в ответ разъяснение, которое заслуживает особого внимания: «...это верно, что обдирал; но я только зеньчуг снимал, и почему ты знаешь, может, и моя слеза перед горнилом Всевышнего в ту самую минуту преобразилась, за некую обиду мою, так как есть точь-в-точь самый сей сирота, не имея насущного даже пристанища. Ты знаешь ли по книгам, что некогда в древние времена некоторый купец, точь-в-точь с таким же слезным вздыханием и молитвой, у Пресвятой Богородицы с сияния перл похитил, и потом всенародно с коленопреклонением всю сумму к самому подножию возвратил, и Мать Заступница пред всеми людьми его пеленой осенила, так что по этому предмету даже в ту пору чудо вышло, и в государственные книги все точь-в-точь через начальство велено записать. А ты пустил мышь, значит, надругался над самым Божиим перстом» (с. 428—429).

Целый ряд моментов в этом разъяснении дает приметы стихийной народной религиозности — глубоко прочувствованной, но не продуманной и потому не имеющей ничего общего с лукавой казуистикой. Характерна уже сама вера в то, что Божиим судом зачтутся ему, грешнику, слезы раскаяния, обиды и неприкаянности на земле (Федьку фактически толкнули на грешный путь его господа, Верховенские, у которых он служил когда-то дворовым человеком). Затем показательна апелляция к народной легенде как решающему доводу в самооправдании. Именно в религиозном фольклоре хранил и из него черпал простой народ «последние истины» своего «стихийного православия».<sup>41</sup> О месте и роли религиозного фольклора в контексте романов Достоевского разговор нужен особый. Эта тема заслуживает специального внимания.<sup>42</sup> Здесь лишь заметим, что народные легенды и притчи используют для выражения наиболее сокровенных своих убеждений Макар Долгорукий в «Подростке», ящик Андрей и Алеша Карамазов в последнем романе Достоевского. Не случайно и Иван Карамазов «поэтически» ориентирует свою легенду о Великом Инквизиторе на традиции религиозного

<sup>41</sup> См.: Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 76—77.

<sup>42</sup> См., например: Михнюкевич В. А. Ф. М. Достоевский-художник и русский фольклор // Творчество Ф. М. Достоевского: Искусство синтеза. Екатеринбург, 1991. С. 95.

фольклора. Всем им в этом отношении предшествует Федька Каторжный.

В его монологе обращает на себя внимание установка на дифференциацию грехов, свойственная именно народной религиозной этике. Н. Лосский замечал: «Знание моральных норм народа еще не дает достаточных сведений о его нравственном сознании (...) глубже норм лежат ценности, во имя осуществления которых вырабатываются нормы».<sup>43</sup> Герой «Бесов» признает за собой нарушение норм — грабил церкви, убил сторожа — и сам считает себя грешником. Но он уповает на небесное прощение, потому что в душе его неколебимы высшие ценности народной духовности: смиренно склоняется он пред «горнилом Всевышнего», «Божим перстом», умиляется на заступничество Богородицы за грешников. По сравнению со всем этим драгоценные оклады икон, им разоряемые, — лишь предметные знаки Небесной силы и славы. Он их украл для «вспомоществования», на чем неоднократно настаивает. По народным представлениям, кстати сказать, это — не самый страшный грех. Показательна апокрифическая «Повесть о сыне крестном...». В ней лишь земной невинный младенец в отсутствии крестного отца — самого Христа — берется осудить на «гибель без покаяния» грабителей церквей. Господь же, вернувшись, вынужден поправлять его: «Сыне крестный! немилостиво судиши. (...) Не хошу смерти грешника и ожидаю покаяния».<sup>44</sup>

Совсем иного рода грех Петра Верховенского. Он, пустив мышь за оклад иконы Богородицы, надругался над святыней, выразил свое к ней презрение. Для него, по понятиям Федьки, нет ничего святого. Такое «безбожие» роняет человека, понижает его уровень мироотношения до «идолопоклонства», как верно заметил тот же разбойник. Таким образом, поступки обоих героев различаются не нюансами греха, а уровнями культуры и — шире — человечности. В. Розанов, глубоко проникая в сущность религиозного народного чувства, указывал, что перед святынями человек благоговейно преклоняется «уже не ради себя, но, напротив, себя оценивает в меру того, насколько он крепок им, предан. (...) В способности преклониться, понять иное неизмеримо высшим (...) чем он сам, есть совершенно исключительная особенность человека, высшее достоинство...».<sup>45</sup>

Способность преклониться перед «неизмеримо высшим» важна, однако, не только сама по себе. Решающее значение имеет вопрос: что именно окружает человек благоговением. В «Бесах» автор исследует разные возможности. Степан Верховенский, например, вразумляет сына: «Да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь?» (с. 114). И полусерьезное это предположение не повисает в воздухе. По меньшей мере, одного «из малых сих» Петр Верховенский увлек собою — прапорщика Эрке-

<sup>43</sup> Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 89—124.

<sup>44</sup> Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. С. 157—158.

<sup>45</sup> Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 30—31.

ля. Тот, провожая своего кумира, вполне искренне произносит: «Я пойму, что вам нужно сберечь свою личность, потому что вы все, а мы — ничто». Это подлинное преклонение, направленное на бездуховный и враждебный всякой духовности объект. Не случайно Федька Каторжный в своем суде над Верховенским указывает на «соблазнение» им Эркеля как на тяжкий грех. Народный инстинкт здесь безошибочен.

Безошибочен инстинкт народа и в его пристрастии к своим святыням. У него здесь есть «генетическое преимущество перед людьми образованного круга, на которое указывал В. Розанов (цитировалось ранее): идеалы народные сохраняются и передаются бесчисленным рядом поколений. В этом можно видеть и гарантию подлинности духовных ценностей. По личной прихоти можно нарушить моральные нормы, стать преступником; но нельзя по собственной прихоти заглушить в себе голос крови. Другое дело — попытаться его не слушать, т. е. «сменить богов»». Существует ли такая потребность в народной среде? Насколько реальна для человека сама возможность добровольной ревизии духовных основ собственной натуры?

Федьке Каторжному было бы, конечно, проще грабить церкви, не задумываясь и не упоминая о «Божьем персте». Предположение о казуистичности его набожных оговорок не имеет серьезных оснований. Какие для него могут быть резоны показывать свою набожность, «подделяваясь» под нее, перед Петром Верховенским, который ведь этого явно не оценит, всерьез не примет. Очевидно, Достоевскому все-таки важно показать, что разбойник Федька, подобно «Власу» из будущего очерка, даже в грехе своем не может и не хочет отказаться от исконных святынь народного сознания. Позднее, в «Братьях Карамазовых», писатель покажет на опыте Смердякова, к чему может привести такой отказ.<sup>46</sup>

Как уже сказано, в «Бесах» справедливо усматривают большое разнообразие вариантов «отпадения от народной „правды“». Наиболее тонкие и сложные из них можно видеть в идеологических судьбах Кириллова и Шатова. Есть между этими судьбами некая связь, которую видят в двояком выражении внутренней антиномичности народнической идеологии (Г. Щенников), в разрушении с противоположных сторон идеала православной соборности (Э. Володин) либо в чем-то ином. Разброс мнений, по-разному обоснованных, здесь действительно возможен и даже, кажется, неизбежен до тех пор, пока во внимание будут приниматься разные народные идеалы. Обобщающее их понятие «народной правды» включает у Достоевского «и стремление к братству, и веру в Христа, и поиск высших ценностей, и крепость семейных уз, и трудовую заботу о земле, и нравственные устои и принципы в отношениях между людьми».<sup>47</sup> Следует, однако, иметь в виду, что у Достоевского в его

<sup>46</sup> См.: Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 67—74.

<sup>47</sup> Кантор В. К. «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М., 1983. С. 36.

понимании народных идеалов наблюдается определенная — ценностная и генетическая — иерархия, согласно которой первый и исходный идеал народа — Христос. К нему писатель приобщился и сам, сделал его главным критерием проверки убеждений и поступков: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос, но тут уж не философия, а вера...» (т. 27, с. 56). Заметим также, что еще в 1854 г. Достоевский видел в Христе свой «символ веры, в котором все для меня ясно и свято» (т. 28, кн. 1, с. 176).

Будет только логичным предположить, что именно вера или неверие во Христа являлась в глазах писателя главным критерием оценки жизненных позиций людей и героев — и не только Федьки Каторжного или Смердякова, но и Кириллова, Шатова и других.

В самом деле, рассуждения о Боге или упоминания о нем, демонстративные заявления своего неверия или сожаления о невозможности верить являются непрменными моментами характеристик всех ведущих героев в «Бесах». К этим религиозным «пунктам» сложные комплексы убеждений Ставрогина, Кириллова или Шатова, конечно, не сводятся. Но не отношением ли к Богу обуславливаются в конечном счете и уровень человечности каждого героя, и идеологическая судьба его, и, наконец, позиция его по отношению к народу? Обратимся к примерам.

Трудно усомниться в «безбожии» Кириллова. Сам он провозглашает: «Я обязан неверие заявить (...). Для меня нет выше идеи, что Бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя (...). Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога. Пусть узнают раз навсегда» (с. 470). Рассуждения Кириллова ведут к крайнему индивидуализму и чуть ли не сатанизму.<sup>48</sup> Это все на поверхности, а чем же питается пафос героя? О «богоборчестве» говорить не приходится, поскольку бороться как будто и не с кем — существование Бога с порога отрицается. Если же оно все-таки так или иначе подразумевается, то ничего «негативного» (тем более сатанизма) в отношении к Богу мы у Кириллова не найдем. И даже напротив.

Обратим внимание на одну деталь. Ставрогин, посетив Кириллова, видит у него в углу старинный образ и полуиронически замечает: «Уж не вы ли и лампадку зажигаете? — Да, это я зажег. — Уверовали? — Старуха любит, чтобы лампадку... а ей сегодня некогда, — пробормотал Кириллов. — А сами еще не молитесь? — Я всему молюсь» (с. 190). В последнее посещение Кириллова Петром Верховенским разговор «неожиданно» заходит о том же. Хозяин восклицает: «Ничего нет тайного, что бы не сделалось явным. Вот Он сказал. — И он с лихорадочным восторгом указал на образ Спасителя, пред которым горела лампада. Петр Степанович совсем

<sup>48</sup> Володин Э. Вызов и ответ (идеологические альтернативы «Бесов») // Контекст — 1988. Литературно-теоретические исследования. М., 1989. С. 26.

озлился. — В Него-то, стало быть, все еще веруете и лампадку зажгли; уж не на „всякий ли случай”? — Тот промолчал. — Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа» (с. 471). Озлившийся Верховенский поддразнивает Кириллова, но можно заметить, что в последнем замечании своем он не так уж далек от истины.

Безусловно, Кириллов не стал бы зажигать лампаду только в угоду квартирной хозяйке, старухе, а сам Достоевский не стал бы настойчиво указывать на эту «деталь обстановки» без достаточных на то оснований. Но вот, наконец, в последнем случае Кириллова как бы «прорвало»: «Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: „Будешь сегодня со Мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: Этот Человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без Этого Человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда... А если так, если законы природы не пожалели и Этого (...) и заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек? — Это другой оборот дела. Мне кажется, у вас тут две разные причины смешались; а это очень неблагоприятно» (с. 471).

Петр Верховенский в своем заключении вновь чрезвычайно процицателен: неблагоприятен по сути дела сам индивидуализм Кириллова, сама его решимость «на что угодно». Позиция героя замешана на страстном преклонении перед личностью и значением Христа и на отчаянии от неверия в Его Правду. Если Достоевский согласился бы «лучше остаться со Христом, нежели с истиной» (в романе эта идея приписана Ставрогину), то Кириллов, убежденный в том, что «истина вне Христа», делает противоположный выбор. С истиной о Человекобоге он берется исправить «ошибку» Христа, но изгнать Его из собственного сердца явно не может. Об этом свидетельствуют все его оговорки, умолчания и даже та запальчивость, с которой он свое «неверие» провозглашает. Такой воинствующий «атеизм» насквозь религиозен; в нем много прекраснодушия, самоотверженности и нет ничего духовно необратимого. В черновиках к роману автор расставил для себя все «точки над і»: «В Кириллове народная идея — сейчас же жертвовать собою для правды. (...) Благослови его Бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» (т. 11, с. 303).

Текст романа, где меньше прозрачности, но больше глубины, дает основания дополнить эту характеристику. Не только в «идее», но и в чувствах своих Кириллов оказывается ближе к народу, чем к людям образованным. В отношении к нему Шатова проглядывает жалость и пренебрежение (он упрекает Ставрогина: «...вы отравили

сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом (...). Подите взгляните на него теперь, это ваше создание...» — с. 197); в отношении Ставрогина к Кириллову заметна даже брезгливость («Ставрогин нахмуренно и брезгливо следил за ним, но насмешки в его взгляде не было» — с. 189). Зато люди простые и верующие относятся к Кириллову с доверием и уважением — как, например, старуха с ребенком или тот же Федька Каторжный.

Итог судьбы Кириллова в романе трагичен — он так и не внял правде Христа, поддался бесовщине. Другой вариант жизненной и религиозной трагедии представлен в судьбе Шатова. Позиция этого героя во многом противоположна только что рассмотренной. Внешне она выражается в страстном утверждении мессианского значения русского народа и его православной «идеи». Но, как и в случае с Кирилловым, многословие и запальчивость Шатова в отстаивании своей позиции способны навести на догадку, что есть в этих рассуждениях скрытый сердечный подтекст, не во всем совпадающий с убеждениями «идейными». Его беспощадно выявляет Ставрогин: «Я хотел лишь узнать: веруете вы сами в Бога или нет? — Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... — залепетал в исступлении Шатов. — А в Бога? В Бога? — Я... я буду веровать в Бога. (...) Я ведь не сказал же вам, что я не верую вовсе! (...) Я только лишь знать даю, что я несчастная, скучная книга, и более ничего покамест, покамест» (с. 200—201). Здесь вновь перед нами своеобразный разлад сердца и разума. Но на этот раз в глубине своего сердца герой оказывается «безбожником». По меткому замечанию Степана Верховенского, «Шатов верует *насильно* как московский славянофил» (с. 33). Ему, как и Кириллову, не занимать великодушия и самоотверженности, но этого оказывается недостаточно для полного согласия с правдой — в сердце и разуме.

Показательно, что на примере идеологической судьбы Шатова Достоевский выявляет ту же проблему разрыва образованных людей с народом в самом способе движения к «свету», которую разрабатывал несколько позже Успенский в очерке «Очень маленький человек» (1873). В одном случае к «свету Христовой истины» (у Достоевского), в другом — к «свету социальной справедливости» (у Успенского), но «торные пути разума» обнаруживают свою непригодность. Успенский с горечью вынужден признать, что «образованные люди (...) бесспорно, исповедовали лучшие идеи, чем эти чуйки, лисьи шубы, армяки; все они шли в своем развитии по более торным путям, — и что же? есть ли в них хоть тень той силы в своих убеждениях, какую обладают невежественные лисьи шубы?».<sup>49</sup> В свою очередь Шатов у Достоевского исповедует другие, но тоже «лучшие идеи». В утверждении значения русского православия с ним, например, не приходится тягаться даже Макару Долгорукому, этому самобытному народному «идеологу» из романа «Подросток». Как известно, Шатову автор доверил изложение собственных завет-

<sup>49</sup> Успенский Г. И. Собр. соч. Т. 2. С. 498.

ных идей. Однако дальше обоснований этих идей герой не идет, потому что по концепции романа он — безнадежный «последователь». Интимной, проникновенной веры в Бога, которой только и могут питаться, по убеждению Достоевского, живые связи с народом и самостоятельные мысли о православии, Шатов в себе не находит. Потому и переживает болезненно свою ущербность («...я несчастная, скучная книга», «я под камнем лежу, раздавлен, да не раздавлен, а только корчусь»). Он мог бы, как и Смердяков, с горечью ответить Ставрогину: «Нет, не уверовал...» — с тем же правом, но на иных основаниях. У них со Смердяковым разные натуры и возможности. Если герой последнего романа переживает перед самоубийством свою добровольную измену народной вере, то Шатов добровольно стремится именно к ней, к этой — увы — чуждой для него духовной почве.

«Трудно менять богов», — признается Шатов Ставрогину (с. 196). Заметим, что для них обоих, как и для многих других героев Достоевского, это оказывается просто невозможным. «Добровольности» тут недостаточно. Однако сама по себе возможность исцеления от любой «болезни» правдой истинного Бога никому в романе «Бесы» не заказана. Тот же Шатов, обладающий досадной способностью давать другим верные, но недоступные для себя рецепты, бросает Ставрогину своеобразную «соломинку во спасение»: «Слушайте, добудьте Бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень; трудом добудьте. — Бога трудом? Каким трудом? — Мужичким» (с. 203). Очевидно, что мужичкий труд здесь понимается как опосредующее звено для постепенного освоения народного отношения к миру и приобщения к народной духовной культуре. Ход этого последнего разговора бывших единомышленников вообще закономерен и многозначителен. Не случайно, например, Ставрогина подсказанный рецепт заинтересовал и «кстати» навел на мысль о судьбе Лебядкиной-Хромоножки: «Я пришел было вас просить, если можно вам, не оставить и впредь Марью Тимофеевну, так как вы один могли бы иметь некоторое влияние на ее бедный ум... Я на всякий случай говорю» (там же). И сама забота о «слабоумной», и оценка отношений ее с Шатовым на уровне обыденного восприятия вполне как будто обоснованы. Однако в идеологическом контексте романа слова Ставрогина приобретают совсем иной смысл.

Оба героя — Ставрогин и Шатов — ощущают собственную беспочвенность, оторванность от живительных народных корней. И для обоих именно Марья Лебядкина, общение с ней, представляется, быть может, действительно наиболее реальным (в отличие от умозрительного «мужичьего труда»), доступным и прямым путем приобщения к особой ментальности русского народа. Шатов о своих посещениях Хромоножки говорит: «Я часто хожу *потихоньку*» (курсив мой. — А. В.), — и не буйного ее брата он боится, а скорее, самой этой потребности в духовной «подпитке» стесняется. Автор неоднократно подчеркивает, что Марью Тимофеевну этот герой «чрезвычайно прилежно слушает», и она это ценит — он для нее



«Шатушка», «милый», «голубчик». Но при всем том «прилежание» Шатова остается все-таки втуне. Он в своем душевном томлении и разумной склоненности перед народными началами приближается к этим началам не ближе, чем другие «заблудившиеся» герои. Это по-своему воспринимает и выражает Хромоножка: «Разговору я всегда рада, только все-таки смешон ты мне, Шатушка, точно ты монах. (...) Знаешь что, Шатушка, — покачала она головой, — человек ты, пожалуй, и рассудительный, а скучаешь. Странно мне на всех вас смотреть» (с. 114—115). Это наконец понимает и сам Шатов: «Ну вот видишь, всякому, значит, свое (...) проговорил Шатов, все больше и больше наклоняя голову» (с. 118).

Ставрогину, в соответствии с присущими ему максимальными личностными возможностями, свойственно стремление более решительно и надежно «осваивать» народное начало в лице Марьи Лебядкиной. Он очаровал ее и сочетался с ней браком. Но очарование оказалось временным, а брак обнаружил свою психологически и идеологически фиктивную суть. Поскольку ложь с самого начала лежала в основе их отношений, Ставрогину возможность «оздоровиться» Марьей Лебядкиной доступна еще менее, чем Шатову. Не потому ли последний в разговоре со Ставрогиным при упоминании о Хромоножке так поспешно уходит от этой темы и... предлагает собеседнику еще один «рецепт»: «Хорошо, хорошо, вы про Марью Тимофеевну, — замахал рукой Шатов (...) — хорошо, потом само собой... Слушайте, сходите к Тихону. (...) К нему ездят и ходят. Сходите; чего вам? Ну чего вам?» (с. 203). Он мог бы добавить и уточнить: чего вам еще остается?

Итак, «мужичкий труд», Хромоножка и Тихон — вот три ориентира, которые могли бы помочь излечиться героям, «одержимым бесами». Из них второй представляется центральным не только формально и в свете нашей темы заслуживает особого внимания. В его рассмотрении и оценке давно сложилась даже определенная традиция.<sup>50</sup> Она вполне объяснима художественной яркостью образа Марии Лебядкиной-Хромоножки, наглядностью выраженного в нем идейного содержания. Героиня эта представляет у Достоевского простой народ — лучшие, глубокие и поэтические стороны его натуры и воззрений, — все то, что позволяло писателю связывать с народом свои упования. Для нас примечательно, что Хромоножка в «Бесах» прямо и достаточно широко выражает идеалы народного православия. И в авторской концепции образа Лебядкиной специфические черты народной религиозности являются определяющими. Прежде всего это юродивость героини. С. Аверинцев указывает на юродство как основополагающее явление в русской религиозной культуре.<sup>51</sup> Так же понимает значение юродства и А. Панченко, уделивший его изучению много внимания.<sup>52</sup> В образе Хромоножки

<sup>50</sup> Обзор источников и типичных характеристик образа см. в кн.: Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. С. 130—145.

<sup>51</sup> Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры. С. 60.

<sup>52</sup> См., например: Панченко А. М. Юродивые на Руси // Азъ. № 1. С. 2—20.

отражены не все типобразующие черты русского юродства,<sup>53</sup> но налицо важнейшая из них — пафос обличения с позиции «радикально понятого» (Аверинцев) народного этического идеала. Если для разоблачения Петра Верховенского автор «дает слово» Федьке Каторжному, то по отношению к Ставрогину ту же роль выполняют в романе герои более авторитетные — сначала Марья Лебядкина, затем Тихон.

Еще более показательно для народной веры совмещение понятий о «матери-земле» и Богородице. Марья Тимофеевна в романе рассказывает Шатову, как глубоко запала ей в душу и оказала очистительное свое воздействие эта вдохновенная народная идея: «А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: „Богородица что есть, как мнишь?“ — „Великая Мать, отвечаю, упование рода человеческого.“ — „Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на поларшина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься (...)“. Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. И (...) хотя бы и горя у тебя никакого не было, все равно слезы твои от одной радости побегут» (с. 116).

Л. Сараскина в своей книге о «Бесах» цитирует по поводу этой идеи оценки С. Булгакова и К. Мочульского: «Итак, хромая, одержимая, юродствующая. И, однако, именно ей отдает Достоевский вдохновенные слова о земле — самые сокровенные, самые значительные, самые пророчесственные свои мысли» (С. Булгаков), «величайшее духовное сокровище» (К. Мочульский).<sup>54</sup> Сама Сараскина полагает, что идея поклонения земле у Достоевского в романе вполне оригинальна. А между тем слова героини романа, как и многие публицистические высказывания Достоевского на ту же тему, свидетельствуют лишь о том, что писатель органично усвоил заветную религиозную идею народа и вдохновлялся ею в своем творчестве, выставляя ее в качестве одной из важнейших религиозных координат «народной правды». Это учитывал как С. Булгаков, так и Г. Федотов, который, например, замечал: «Достоевский в „Бесах“ провозгласил родство религии Богоматери с религией „матери-земли“ (...). В современных богословских системах (Соловьев, Флоренский, Булгаков) учение о Софии с ее божественно-тварным, небесно-земным ликом является центральным. И хотя учение о Софии складывалось в зависимости от западных христианско-теософических систем, но сродство современного богословия с русской народной религиозностью несомненно».<sup>55</sup> Таким образом, идея Хромоножки оказывается своего рода «связующим звеном»

<sup>53</sup> Ср. образы юродивой Лизаветы в «Бесах» (т. 10, с. 116) и Лизаветы Смердящей в «Братьях Карамазовых».

<sup>54</sup> Сараскина Л. И. «Еесь»: роман-предупреждение. С. 141—142.

<sup>55</sup> Федотов Г. П. Тяжба с Россией // Федотов Г. П. Стихи духовные... С. 173.

между многовековой народной религиозной традицией, уходящей корнями в язычество, с одной стороны, и сложнейшими богословскими исканиями русской интеллигенции на рубеже XIX—XX вв. — с другой.

Значение образ Марьи Лебядкиной, явно дорогого Достоевскому, не могут подорвать попытки дискредитировать слова и поведение героини путем «углубленного» психологического комментария. Попытки эти по-своему показательны тем, что демонстрируют неизбежное и необратимое искажение образа при рассмотрении его вне контекста народно-религиозных идей, которыми этот образ питается.

Такую развернутую «кампанию» против Хромоножки (в пользу Ставрогина) предпринимает Л. Сараскина. Утверждается, например, что «прекрасные», но как бы «мимоходом брошенные слова» (С. Аскольдов) Хромоножки о матери-земле, о радостном приятии «всякой тоски земной и всякой слезы земной» резко контрастируют с реальным поведением и реальными переживаниями Марьи Тимофеевны в романе. И ниже: «Практически все сцены романа, связанные с Марьей Тимофеевной, повторяют и развивают тему разлаженности, искаженности ее облика, грубой неестественности поведения». <sup>56</sup> В упрек героине ставятся и детали обстановки в ее комнате («ведовские атрибуты», заключает Сараскина), и неумелый «макияж», и нежелание возвращаться в монастырь, и неестественность ее поведения в доме Ставрогиных: «Примеривая к себе роль то знатной дамы, то благонравной девицы, то молчальницы, то бойкой собеседницы, Марья Тимофеевна неуклюжа и смешна». <sup>57</sup>

Между тем все перечисленные и многие другие художественные детали выразительно и разносторонне характеризуют особое положение и роль Хромоножки как «юридической», тесную ее связь — как бы поверх обыденных норм общежития — с народно-поэтическими традициями. Возьмем один пример — «припоминание» Марьи Лебядкиной о загубленном якобы ребенке. Л. Сараскина сетует на исследователей, которые «обходят вниманием эту жуткую фантазию Хромоножки (указывая лишь на факт ее поэтической скорби о ребеночке)». Результат же «сосредоточенного внимания» выходит следующий: «Трудно представить себе такие культы, мистерии, мифы, на которых могло бы строиться убийство ребенка матерью (...). Марья Тимофеевна простодушно обнаруживает, сколь негармоничны ее помыслы, какое отчаяние владеет ее душой: она терзается и плачет, как бы замаливая воображаемый грех, подобный тому, который совершила Соломония, предаваясь бесам и порождая бесов. То обстоятельство, что никогда никакого ребенка Хромоножка, по-видимому, не рожала и, следовательно, не топила, лишь усугубляет жуткое впечатление от ее рассказа. Марья Тимофеевна приняла воображаемое за реальное и переживает это воображаемое как подлинное». <sup>58</sup>

<sup>56</sup> Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. С. 143.

<sup>57</sup> Там же. С. 145.

<sup>58</sup> Там же. С. 144—145.

Стоило бы заметить, однако, уже явное несоответствие эмоционального фона рассказа — довольно спокойного — его содержанию: не так бы «переживала» Хромоножка «воображаемое», если бы воспринимала его «как подлинное». Даже поверхностному вниманию к ее рассказу, с точки зрения филологической, открывается, что он изложен в форме припоминания «сна» и выдержан в традиции мистико-поэтических иносказаний, столь свойственных юродивым. «Сон» этот давний и невнятный, тем не менее как будто возобновляющийся: «То мальчик вспомнится, то девочка. И как родила я тогда его, прямо в батист да кружево завернула, розовыми его ленточками обвязала, цветочками обсыпала, снарядила, молитву над ним сотворила, скрещенного понесла, и несу это я его через лес, и боюсь я лесу, и страшно мне, и всего больше я плачу о том, что родила я его, а мужа не знаю. (...) — Куда же ребенка-то снесла? — В пруд снесла, — вздохнула она» (с. 117). Толковать подобные «сны» — дело неблагоприятное, слишком здесь все условно и неоднозначно. А. Панченко напоминает, что в старину такие речи называли «словесами мутными». Сами же юродивые отказывались толковать свои иносказания. Не случайно и завершает Хромоножка разговор на эту тему в духе той же традиции: «Ох, Шатушка, Шатушка, дорогой ты мой, что ты никогда меня ни о чем не спросишь? — Да ведь не скажешь, оттого и не спрашиваю. — Не скажу, не скажу, хоть зарежь меня, не скажу, — быстро подхватила она, — жги меня, не скажу (...) не узнают люди!» (с. 118). Мы можем лишь предполагать, что в своем иносказании Хромоножка тоскует о какой-то духовной утрате, которую она понесла, когда встретила самозванца-Ставрогина и соблазнилась его ложной «красотой». Она предчувствует здесь и собственную жуткую гибель. Будет предчувствовать ее и при последнем свидании со Ставрогиным. И в ее «анафеме» самозванцу можно видеть не только буквально последние слова этой героини в романе, но и «последнее слово» народа в адрес Ставрогина, которое, впрочем, ничего в судьбе этого героя не меняет.

В «Бесах» лишь одному герою контакт с народом и его «правдой» помогает прозреть и излечиться от бесовщины. Это Степан Трофимович Верховенский, которому в его «последнем странствовании» открываются и истинное православие, и смысл прошедших событий, и даже перспективы на будущее, как их понимал Достоевский: «Эти бесы, выходящие из большого и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! (...) Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше (...) и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. Да и вошли уже, может быть! Это мы, мы и те, и Петруша... (...) и мы бросимся, безумные и взбесившиеся, со скалы в море и все потонем, и туда нам дорога, потому что нас только на это ведь и хватит. Но больной исцелится и „сядет у ног Иисусовых“... и все будут глядеть с изумлением...» (с. 499). Для Степана Верховенского это предсмер-

тное прозрение явилось и своеобразным искуплением, явно облагораживающим его образ. Не случайно на последних страницах романа его окутывает атмосфера всеобщего «жаления».

Итог судьбы этого героя возносит его высоко и в чем-то существенном сближает с Марьей Лебядкиной. Он и в основной своей обрисовке напоминает «юродивого» в своеобразном ироническом варианте. В жизненном же своем итоге Степан Трофимович, вслед за Хромоножкой, поднимается на уровень апокрифической святости. Это не столь невозможно, если учесть, кого на этот уровень поднимало в старину народное сознание. А. Панченко в диалоге с Л. Гумилевым замечает: «Обратимся к поздним северно-русским святым XVI—начала XVII века. Это необычные святые. (...) Нет никакой возможности подражать, „ревновать“ Кириллу Вельскому, Барлааму Керетскому или Артемию Веркольскому. Отчего их почитали? Оттого что пожалели. Это не подвижничество, это горькое горе, люди сострадали горемыкам, заметили их и запомнили. И Борис с Глебом, и северорусские местночтимые святые — это вариации того типа, который воплотился в „несчастненьких“ Достоевского».<sup>59</sup> Степан Верховенский и Марья Лебядкина — не просто «несчастненькие». Это два персонажа, которые не только «пронесли свой крест» в романе, но и осознали каждый свой крест. Для Достоевского, с его пафосом исправления человека и восхождения его к правде, это являлось важнейшим фактором положительной оценки судьбы.

Уроки «Бесов» в полной мере были учтены и дополнены в последующем творчестве писателя.

\* \* \*

В романе «Братья Карамазовы» как будто нет народных характеров, равновеликих по значению Макару Долгорукому или Марье Лебядкиной. В самом деле, народ в итоговом романе представлен «верующими бабами», которые как бы случайно прерывают беседу старца Зосимы с членами семейства Карамазовых. Интересен также знакомец Дмитрия — ямщик Андрей, вполне эпизодический персонаж. Есть в романе и «выродок» народной среды лакей Смердяков. Наконец, не раз выступает на сцену старый слуга Григорий Васильевич, о котором между прочим сказано: «... мрачный, глупый и упрямый резонер» (т. 14, с. 13). Однако все они, за исключением разве что Смердякова, представляют, в отличие от героев «Бесов», не разноликую народную среду, а все-таки единую народную культуру. В отличие же от «Подростка» культура эта являет себя здесь не в единичном, а в коллективном образе, правда, отдельные образы в итоговом романе не менее колоритны, чем Макар Долгорукий, а главное — во многом его дополняют. Присмотримся, например, внимательнее к старику Григорию.

Достоевский, видимо, давно намечал подходы к образу Григория

<sup>59</sup> Гумилев Л., Панченко А. Чтобы свеча не погасла: Диалог. Л., 1990. С. 44.

Кутузова. Напомню, что его отчасти предвосхищает Астафий Иванович в раннем очерке «Отставной». И вот еще цитата: «Это был старый слуга (...) человек серьезный и строгий, любивший послушать и почитать от божественного...» (т. 10, с. 196). Кажется, будто сказано о Григории Васильевиче, а между тем речь идет о персонаже «бесов» — Алексее Егоровиче, бывшем дядьке Николая Ставрогина. Обратившись к «Подростку», найдем еще один своего рода эскиз будущего характера Григория в предыстории Макара Долгорукого: «Он не то чтобы был начетчик или грамотей (хотя знал церковную службу всю и особенно житие некоторых святых), не то чтобы был вроде (...) дворового резонера, он просто был характера упрямого (...) говорил с амбицией, судил бесповоротно и, в заключение, „жил почтительно“ (...) — вот он был каков тогда. (...) Другое дело, когда вышел из дворни: тут уж его не иначе поминали, как какого-нибудь святого...» (т. 13, с. 9; курсив мой. — А. В.).

Заметим этот важный нюанс: «Другое дело, когда вышел из дворни...». А что, если бы не выходил — не вырос бы из него тот же Григорий Васильевич? Это предположение может помочь прояснить оба характера в их сопоставлении. Макара и Григория многое роднит: чистосердечие, твердость убеждений, преклонение перед праведничеством и др. Это люди одной православной культуры. Однако сейчас важнее выявить различия в их образах.

Макар Иванович, выйдя из дворни, вырастает в благообразного странника. О таких С. Максимов писал в книге «Бродячая Русь»: «...богомол-странник — он неисправим (...) столько любопытного: все монастыри на красивых местах, но который лучше? (...) Любопытно постоять на монастырских папертях вместе с нищими (...). А если пройтись с зауядными богомольцами и послушать, что говорят? Чего они не натаскивают с божьего света! Чего не наслушаешься от них! Странничать легко и повадно, везде найдешь себе места для угревы и прокормления».<sup>60</sup> Не мудрено, что Макар Долгорукий обрастает широчайшим опытом жизни и приобретает вкус к духовному бродяжничеству. Он оказывается приписан к особому слою народной культуры. У людей его типа несомненно есть свои устои, общие для всей культурной среды убеждения. Но есть и другое — жадная тяга к новым впечатлениям, новым знаниям. Это за счет таких именно людей народная религиозная культура, по словам М. Бахтина, «впитывала в себя новые народные чаяния и мысли, перерабатывалась в горниле нового народного опыта».<sup>61</sup> Значение этого народного типа глубоко прояснил Г. Федотов, связав его генетически, как «первоисточник», с типом русской интеллигенции петербургского периода.<sup>62</sup>

Но чем-то народная культура должна была себя сохранять, чем-то она «крепка была», — конечно, не порывами обнять и впитать

<sup>60</sup> Максимов С. В. Собр. соч. Т. 6. Пб., б. г. С. 48.

<sup>61</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 235.

<sup>62</sup> См.: Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб., 1992. Т. 2. С. 173—174.

все, а устоями на чем-то исконном, нерушимом. Пресловутая «костность» народного сознания являлась необходимейшей основой этой культуры, а не каким-то ее мутным осадком. А. Панченко по этому поводу замечает: «„Костность” была равновелика церковному идеалу благочиния. Это слово приобрело пейоративный оттенок не раньше середины XVII в., когда стало цениться новое, когда поколебался идеал созерцательного, привыкшего „крепкую думу думати” человека». <sup>63</sup> В необходимом объеме костность, эта «мертвая вода» народной культуры, заметна и в образе Макара Долгорукого. Даже Аркадий, буквально в него влюбившийся, порой выходит из себя «от иных решительных предрассудков, которыми он веровал с самым возмутительным спокойствием и непоколебимостью» (т. 13, с. 308). Но костность все-таки стихия не Макара-странника. Она становится стихией Григория Васильевича Кутузова в «Братьях Карамазовых». По классификации Г. Федотова, соответствующий склад народной природы и культуры образует тип «московский», еще более старший, нежели тип духовного искателя-странника. <sup>64</sup>

Велик соблазн заключить, что по сравнению с Макаром старик Григорий как бы деградирует и в художественном, и в культурном отношении. Макар вышел из дворни — и открыл для себя широкую народную жизнь в странствиях. Григорий же после освобождения крестьян добровольно остается в доме Федора Карамазова — и обрекает себя на прозябание и унижения. Но стоит присмотреться: «рабский» ли это выбор?

В романе читаем: «Григорий решил тогда же и раз навсегда (...) что уходить им от прежнего господина не следует, каков бы он там ни был, „потому что это ихний таперича долг.” — Ты понимаешь ли, что есть долг? — обратился он к Марфе Игнатьевне. (...) — И не понимай, а оно так будет» (т. 14, с. 86). Сам старый слуга понимает в глубине сердца, что оставить безобразника и безбожника Федора Павловича одного, один на один с самим собою, — было бы жестоко и даже грешно. В Макаре Долгоруком, например, его барин Версиков поначалу не нуждается, он им даже тяготится как живым укором. Григорий же Васильевич в доме Карамазовых *нужен*: «Были почти болезненные случаи: развратнейший Федор Павлович ощущал в себе вдруг духовный страх и нравственное сотрясение. (...) „Душа у меня точно в горле трепещется в эти разы”, — говаривал он иногда. Вот в эти-то мгновения он и любил, чтобы подле был такой человек, преданный, твердый, совсем не такой, как он» (с. 86). И только ли «поросенку» Федору Павловичу нужен Григорий? Нужно помнить, что все мальчики, братья Карамазовы, чуть не с пеленок оказались на руках и попечении верного слуги, выросли в его избе и как бы из збы этой вышли в «большую жизнь». И еще художественный факт: это старик Григорий оберегал, сколько мог, мать Ивана и Алеши, бедную кликушу, от безоб-

<sup>63</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 6.

<sup>64</sup> Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 173—174.

разий ее мужа, а потом обустроил ее могилку, сохранил и показал ее вернувшемуся домой Алеше.<sup>65</sup>

Эти немногие факты дорого стоят, они многозначительны. Здесь у Достоевского, как и прежде, герой из народа противостоит самой атмосфере, доминирующей в романе. В «Подростке» царил «беспорядок» — и появился благообразный, всех соединяющий Макар Иванович. В «Братьях Карамазовых» один из главных мотивов, на мой взгляд, — *неверность*. Отец неверен здесь своему отцовскому долгу, сыновья — сыновнему и братскому. Ведь даже Алеша ловит себя на склонности к этой неверности по отношению и к братьям, и к старцу, и к Богу. Один Григорий во всех ситуациях твердо знает, в чем его «таперича долг».

Вот известная сцена с «Валаамовой ослицей» Смердяковым. Григорий его вырастил как сына, грамоте обучал по Священной истории. А вместо благодарности этот казуист издевается над верой старика: подумавшись, какой-то солдат под пытками не отрекся от православной веры — это он не от большого ума, считает Смердяков. При этом он казуист достаточно ловкий, чтобы завести Григория в тупик. Однако последний теряется лишь в словесных «баталиях», оставаясь в поступках своих преданным раз и навсегда принятому на себя долгу и своему Богу, пусть даже и не может «сдвинуть гору и подавить мучителей» в подтверждение истинности своей веры, как злорадно советует Смердяков (т. 14, с. 121).

Для Григория казуистика Смердякова не менее мучительна, чем сдирание кожи; он сам сродни тому герою-солдату, и потому стойко выдерживает искушение своей веры «бессилием». Ведь когда ворвался вслед за этим в комнату буйный Дмитрий и бросился на отца, то именно Григорий Васильевич встал на его пути и первым упал под его ударом. Это несмотря на то, что Федор Павлович только что радовался идейной беспомощности старого слуги. Григорий ведет себя «по-христиански» даже после того, как ему «доказали», что и он «не верует надлежащим манером».<sup>66</sup>

Думается, Григорий имеет право вслед за ветхозаветным Иовом повторить: «Крепко держал я правду мою и не опушу ее; не укорит меня сердце мое во все дни мои. Враг мой будет, как нечестивец, и восставший на меня, как беззаконник...» (Иов, 27, 6—7). «Нечестивец» — Смердяков, «беззаконник» — Дмитрий Карамазов, а сам Григорий подходит на роль праведника.<sup>67</sup> Только праведник он совсем иного типа, чем Макар Долгорукий; это другой слой народной культуры.

Знаменитый оптинский старец Амвросий, которого знал и почитал Достоевский, однажды записал: «Хорошо было бы, если бы мы могли понять простое святоотеческое слово: *еще смиримся*, то на

<sup>65</sup> Подробнее см.: *Власкин А. П.* Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 56—57.

<sup>66</sup> См.: Там же. С. 59—69.

<sup>67</sup> См. о параллелях с книгой Иова в «Братьях Карамазовых»: *Светлов Э. (Мень А.)*. На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 190.



всяком месте обрящем покой, не обходя умом многие иные места, на которых может быть с нами то же, если не худшее». <sup>68</sup> Для Амвросия «покой» означал несуетливое «дело Божие», и такое дело старик Григорий Кутузов для себя нашел именно на одном месте, которое ему Господь уготовил, — в доме Карамазовых. В этом выборе сказалась как глубина общехристианского инстинкта, так и народная религиозная интуиция. Одно из главных открытий, например, Франциска Ассизского состояло, по замечанию Честертона, «в том, чтобы стать слугой». <sup>69</sup> А вот уже в русском «подлом народе» Г. Федотов отмечал как одну из основ его религиозного мироотношения «то, что он приемлет безропотно земной ад, в котором живет. Ни на одну минуту он не усомнится в праведности Божия суда, судившего человеку его земную долю». <sup>70</sup> Но важно помнить, что это именно лишь «одна из основ», не единственная и не обязательная для характеристики того или иного слоя народной религиозной культуры. Точно так же, как традиции францисканства — не единственная струя в истории западного христианства.

Итак, в «Подростке» Достоевский подошел к народной религиозной культуре с одной стороны, в «Братьях Карамазовых» — с другой. На примере Макара Долгорукого он показал самобытную молитвенную стихию народной духовности, фольклорную стихию и проч. Зато в отношении к «книжной» духовной культуре этот герой никак не показан. Т. е. важнейшая сторона народной религиозности в нем не выразилась. Русский православный человек, по наблюдению А. Панченко, «состоял с книгой в особых отношениях. Не столько человек владеет книгой, сколько книга владеет человеком, „врачует“ его. Книга подобна иконе. (...) Лекарство надлежит употреблять многократно (...). Так и книгу нужно читать постоянно, чтобы сохранить духовное здоровье». <sup>71</sup> Именно так читает в «Братьях Карамазовых» старик Григорий: «Любил книгу Иова, добыл откуда-то список слов и проповедей „богоносного отца нашего Исаака Сирина“, читал его упорно и многолетно, почти ровно ничего не понимал в нем, но за это-то, может быть, наиболее ценил и любил эту книгу» (т. 14, с. 89).

Может возникнуть вопрос: так ли уж существенно религиозное измерение народной культуры, отразившейся в последних романах Достоевского? Макар Долгорукий молится, Григорий Кутузов читает Исаака Сирина, — и только-то? Версиров специально отмечает, например, что Макар много рассказывает, «но при этом чрезвычайно мало о религии, если только не заговоришь сам» (т. 13, с. 108). Вот и Григория в «богословский диспут» втягивают против его воли. Однако интимность религиозных переживаний как раз и

<sup>68</sup> Преп. Амвросий, старец Оптинский. Собр. писем к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. С. 45—46.

<sup>69</sup> Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 45.

<sup>70</sup> Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 83.

<sup>71</sup> Панченко А. М. Русская культура... С. 167.

характерна для народной природы. Вера не столько «окрашивает» народную культуру, сколько питает ее изподволь.

У Макара Ивановича молитва — не обыденное «отправление духовной потребности», а особый строй *миро-* и *самоощущения*. В свою очередь, Григорий Васильевич почти ничего сознательно не воспринимает при чтении излюбленной книги, зато сердце его на темные для разума боговдохновенные «слова» вполне откликается. Подобное состояние было известно еще древневизантийским учителям Церкви и называлось у них «экстазом безсмыслия». <sup>72</sup> В таком экстазе душа «возводится» к сокровенной мудрости — и срabатывает «анагогическая» (т. е. «возводительная») функция книжного или иконописного образа. Человек настраивается, «умудряется» на праведную жизнь, поскольку мудрость истинная «состоит не в знании о жизни, но в *умении* правильно жить». <sup>73</sup> Таким образом, пристрастия Григория Васильевича в чтении у Достоевского не случайны. Он именно «умеет жить» по-христиански, чему учил и Исаак Сирий в невнятных простонародному сознанию уроках. Он живет «служением», деятельной и самоотверженной заботой о ближнем, будь этот «ближний» даже нечестивцем Федором Павловичем. Большого от него, как и от Макара Долгорукого, ждать не следует. Оба они у Достоевского — не пропагандисты православия, а его представители, скромные деятели народной религиозной культуры.

Обратим внимание еще на одну существенную примету народной культуры, которая роднит Макара с Григорием. Оба они по своему душевному составу *сложны*. Здесь уместно вспомнить убедительный критерий В. Розанова: «Культурен тот, кто сложен, кто не прост в идеях своих, в чувствах, в стремлениях». <sup>74</sup> Макар Долгорукий в «Подростке» настолько непрост, что то и дело ставит в тупик, удивляет даже вдумчивого Версилова. В свою очередь, Григорий Васильевич в «Братьях Карамазовых» способен удивить читателя и даже, кажется, самого автора. Так, некоторое осторожное недоумение чувствуется, например, в том, как описана в романе история с шестипалым младенцем Григория. Он не хотел даже крестить сына, посчитав, что тут замешалась нечистая сила (т. 14, с. 88—89). История эта говорит, конечно, не в пользу Григория. Однако она лишний раз демонстрирует пронизательность и беспристрастие художника, который знает и показывает в народной религиозной культуре не одни лишь светлые, одухотворенные стороны. Темные предрассудки, уходящие корнями в языческую стихию, остаются в ее составе. Достоевский этого ни от себя, ни от читателя не прячет. Он, как и другие художники народной духовной жизни, «дистиллирует, перегоняя в приборах высокого (...) напряжения первобытную материю русского язычества» (Г. Федотов). <sup>75</sup> Эти художники (среди них Г. Успенский, Лесков, Л. Толстой) различали в православной

<sup>72</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI—XVII вв. М., 1992. С. 20.

<sup>73</sup> Там же. С. 62.

<sup>74</sup> Розанов В. В. Сумерки просвещения. С. 29.

<sup>75</sup> Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 181.

культуре разные ее слои — «дневные» и «ночные», грань между которыми «всегда была подвижна и скорее расплывчата».<sup>76</sup> Можно добавить, что столь же подвижна и расплывчата грань между культурным содержанием образов Макара Долгорукого и Григория Кутузова. Народная религиозная культура раскрывается у Достоевского как бы от одного образа до другого и не в развитии, а в богатстве своих проявлений. От Макара до Григория — из конца в конец.

Как известно, Достоевский ни одного своего «последнего убеждения» не оставлял без придирчивой проверки. Даже самый дорогой для писателя «символ веры» — образ и правда Христа — подвергнут в «Братьях Карамазовых» жестокому испытанию логикой «бунта» и «Великого Инквизитора». Так что Достоевский имел все основания говорить: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть (...) через большое горнило сомнений моя Осанна прошла» (т. 27, с. 86). Не могло остаться в его романах без своего «горнила сомнений» и убеждение в жизнестойкости народной религиозности как основы духовной культуры. Решающее ее испытание проявляется в образе Смердякова, и показательно, что испытание это состоит в «скрещении» дворянской и народной культур. Достоевский тем самым предвосхищает положение Л. Карсавина о взаимодействии культур, в котором каждая из них «в одном отношении утверждает себя, осваивая иные, в другом — гибнет, ими осваиваемая».

Характер, поступки и судьба Смердякова в романе показательны во многих отношениях.<sup>77</sup> Остановимся коротко лишь на основных моментах.

Смердяков изначально — подлинно народной тип, и его подчеркнутое презрение к «мужику», мещанские повадки и прочие приметы увлеченности «господскими» жизненными ориентирами ничего в его натуре кардинально не меняют. Сам Достоевский, впервые представляя в романе этого героя, делает многозначительную оговорку: «У живописца Крамского есть одна замечательная картина, под названием „Созерцатель“: (...) в лесу, на дороге (...) стоит один-одинешенек, в глубочайшем уединении, забредший мужичонко, стоит и как бы задумался, но он не думает, а что-то „созерцает“». Последствия таких «созерцаний», полагает Достоевский, непредсказуемы: мужик, «может вдруг (...) бросит все и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное спалит, а может быть, случится и то и другое вместе. Созерцателей в народе довольно. Вот одним из таких созерцателей был, наверно, и Смердяков...» (т. 14, с. 116—117).

В романе этому герою отведена роль зловеющая и уготована судьба драматичная. По-своему реализовались оба последствия народного «созерцания»: и на «родное» Смердяков покусился, и раска-

<sup>76</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 3.

<sup>77</sup> См. подробнее: Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 62—74.

яться в этом горько пришлось. Причем нужно иметь в виду не столько сомнительное родство героя с его жертвой, Федором Карамазовым, сколько социально-психологические и религиозно-этические корни его натуры. Пример Смердякова помогает понять глубину исследования Достоевским проблемы народа в религиозном ее аспекте. Недостаточно было показать заблудившееся и оторвавшееся от народной правды образованное русское общество (в лице, например, старших братьев Карамазовых). За образом Смердякова угадывается тревожный вопрос: может ли народ, в свою очередь, в лице тех или иных своих представителей оторваться от своей правды и безнадежно заблудиться? Достоевский верил, что интеллигенция должна искать себе ориентиры в народной культуре. А что если народ в общественной неразберихе, в идейно-нравственном разброде, характерном для 1870-х гг., примется искать себе ориентиры в надуманных, но таких, по-видимому, убедительных и всемогущих «истинах» интеллигенции? Эти истины способны оказывать развращающее влияние на народ, отдельные представители которого — своеобразные «выродки», но не «инородцы» — могут усомниться в собственной «правде» и устремиться к «обрыву», подобно стаду свиней, одержимых бесами. Глубоко укорененные в народе духовные начала можно было яснее выявить именно тогда, когда от них отрекались, когда их теряли или когда, кроме них, в человеке не оставалось уже ничего святого. Для исследования подобных возможностей и предназначен был образ Смердякова.

Финал судьбы этого героя может показаться двусмысленным, если не принимать во внимание серьезности его попытки вернуться к своим духовным истокам. В последнем разговоре с Иваном Карамазовым он без всякой казуистики вспоминает о Боге: «Никакого тут призрака нет-с, кроме нас обоих-с, да еще некоторого третьего. Без сумления, тут Он теперь, третий этот, находится, между нами двумя. (...) Третий этот — Бог-с (...) только вы не ищите Его, не найдете» (т. 15, с. 60). Это еще не раскаяние, но уже понимание того, что «Божьим Провидением» они с Иваном — люди разные, хотя бы потому, что взору и сознанию Ивана высшая инстанция недоступна. Сам же Смердяков как бы инстинктивно обращается к религиозным представлениям, тоскуя по тому, от чего поторопился отказать. «Грешные» представители народа у Достоевского могут оказаться обманутыми и ошибаться. Смердяков же — духовный «выродок» именно потому, что с готовностью обманулся, а точнее, сам рассчитывал обмануть «Божье Провидение», отношения с которым нельзя использовать к собственной выгоде.

Есть в описании последнего свидания Ивана со Смердяковым повторяющаяся деталь: трижды упоминается о книге, лежащей на столе у больного лакея. Автор заставляет Ивана «машинально прочесть заглавие» — и это оказывается уже знакомая нам книга Исаака Сирина (т. 15, с. 61). Не ошибемся, если увидим в этом указание Достоевского на то, что Смердяков действительно хотел бы вернуться к чему-то исконному, «отеческому». Во-первых, сам старик Григорий, любитель этой книги, — приемный отец Смердя-

кова. Во-вторых, Исаак Сирин — признанный духовный «Отец Церкви». И третье выражение того же мотива — сама тяга Смердякова, пусть даже запоздалая, к вере народной, отеческой. Что-то из появившейся у него на столе книги в душу героя, видимо, западает. Ведь указывает Смердяков Ивану на незримого свидетеля их разговора, и это у Сирина он мог прочесть, например: «Те, в коих воссиявает свет веры <...> духовными очами веры ежечасно видят Отеческий Промысл...».<sup>78</sup> Мог он еще поразиться соответствию своей фамилии понятию «моря смердящего», которое каждому нужно быстрее переплыть на «корабле покаяния». Однако желанного «берега» увидеть Смердякову, как и Ивану, уже не дано. В этом он и признается, и упрекает своего «соблазнителя»: «Много вы мне тогда этого говорили: ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее вовсе. Это вы вправду. Так я и рассудил. — Своим умом дошел? — криво усмехнулся Иван. — Вашим руководством-с. — А теперь, стало быть, в Бога уверовал, коли деньги назад отдаешь? — Нет-с, не уверовал-с, — прошептал Смердяков» (с. 67—68). Этот мастерски положенный автором художественный штрих вполне раскрывает причину самоубийства Смердякова. Он убедился, наконец, в том, что обманул сам себя. «Коли Бога бесконечного нет», то все позволено, — это соблазнившая его «истина». Но Бог и добродетель *должны быть* — от этого сердечного знания, от голоса своей природы, ему тоже никуда не уйти. Только вот уверовать в Бога «в простоте сердца», по-народному, Смердякову уже не дано.

Фигурально выражаясь, герой этот безнадежно отравлен плодами с «древа познания», и роль искушителя сыграл Иван Карамазов. На эту тему проникновенные суждения высказал Л. Шестов: «Бог запретил срывать плоды с <...> единственного дерева вовсе не из страха, что человек получит больше, чем ему следует, и не из ревности к человеку. Проклятый змей обманул Еву, обманул Адама, обманул Анаксимандра и до сих пор держит в ослеплении всех нас. Дерево познания не прибавляет нам сил, а отнимает у нас. Нужно выбирать между деревом познания <...> и деревом жизни. А мы назвали первое — светом, второе — тьмой и хвалимся еще своей проницательностью, глубиной и еще чем-то!».<sup>79</sup> Что касается героев Достоевского, то Шестов абсолютно прав. Писатель именно так и понимал, что русский «простой народ» в массе своей интуитивно чурается «древа познания». Его религиозная культура произрастает на иной почве, на почве «древа жизни». Поэтому не рассудочное «знание», а сердечное «понимание» является важнейшей и надежной формой народного мироотношения. «Можно многое знать бессознательно», — неоднократно подчёркивал Достоевский. Или, как это выражено в Евангелии, «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» (Лука, 10, 21).

Здесь говорилось уже, что в личном своем отношении к народной

<sup>78</sup> Цит. по сборнику: Церковь Христова. Саранск, 1991. С. 224.

<sup>79</sup> Шестов Л. Власть ключей // Шестов Л. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 125.

вере Достоевский должен был прийти к альтернативе «знания-понимания». Естественно, что и в художественных его произведениях не могла не отразиться специфика народного мироотношения и самоощущения. Уже маляр Миколка в «Преступлении и наказании» едва ли мог бы объяснить, *зачем* ему нужно брать на себя вину за чужой грех. Он просто *не знал* этого, зато всем сердцем *понимал*, что своим выбором такой судьбы он и другого «спасет», и себя к Богу приблизит. Точно так же «не знают», но вполне «понимают» Раскольников, например, кухарка Настасья, товарищи по каторге, Соня Мармеладова.

В дальнейшем Достоевский все более широко и выразительно демонстрирует это народное *понимание* как *откровение*, т. е. в его религиозных, а не в рассудочных основах. В «Братьях Карамазовых» это уже настоящая «стихия понимания», в которой выявляются фактически все значимые конфликты, характеры и судьбы центральных героев. В романах «Бесы» и «Подросток» у Достоевского действительно «дана дифференцированная оценка представителей разных сословий и поколений в их способности сблизиться с народом» (Г. Щенников).<sup>80</sup> В итоговом же романе в силу возросшей идейно-художественной зрелости Достоевский имеет возможность наряду с прежним критерием подключить и новый — критерий народного «понимания», кто из героев чего стоит, кто в чем и насколько виноват и т. д. Мне случалось уже подробно комментировать разное отношение героев этого романа к «слову народному».<sup>81</sup> Теперь хотелось бы акцентировать внимание на специфике самого народного «понимания».

О нем здесь фактически уже шла речь. Пониманием своего «долга» руководствуется, например, Григорий Васильевич. Одна из его характеристик с этого и начинается: «Это был человек твердый и неуклонный, упорно и прямолинейно идущий к своей точке, если только эта точка *по каким-нибудь причинам (часто удивительно нелогическим)* становилась пред ним *как непреложная истина*. Вообще говоря, он был честен и неподкупен» (т. 14, с. 86; курсив мой. — А. В.). Интересно, что автор находит нужным еще более выделить своеобразие позиции Григория в сопоставлении ее с робкими попытками «рассудительности» его жены: «Про долг я понимаю, Григорий Васильевич, но какой нам тут долг, чтобы нам здесь оставаться, того ничего не пойму, — ответила твердо Марфа Игнатьевна. — И не понимай, а оно так будет. Впредь молчи». Особо поясняется, что Григорий вообще в отношении к людям руководствовался исключительно сердечными побуждениями вне каких бы то ни было обоснований. Первую супругу своего хозяина он попросту ненавидел; вторую, напротив, любил и защищал: «В нем симпатия к этой несчастной обратилась во что-то священное» (с. 87). Нако-

<sup>80</sup> Щенников Г. К. Достоевский и русский реализм. С. 300.

<sup>81</sup> См.: Власкин А. П. 1) Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 41—81; 2) Анализ ситуативного поведения героев в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Филологические науки. 1988. № 3. С. 20—26.

нец, взаимоотношения его с собственной супругой проясняются автором недвусмысленно с точки зрения опять-таки превосходства «нерассуждающей духовности»: «Он ее действительно любил, и та, конечно, это понимала. Эта Марфа Игнатьевна была женщина не только не глупая, но, *может быть, и умнее своего супруга*, по меньшей мере *рассудительнее его* (...) а между тем она ему подчинялась безропотно (...) и *бесспорно уважала его за духовный верх*» (курсив мой. — А. В.).

Так же, безо всяких видимых мотиваций, представлено в романе отношение героя к явлениям специфически религиозным. О своеобразии его «начетничества от божественного» здесь уже сказано. Довелось ему узнать и сектанство: «В самое последнее время стал прислушиваться и вникать в хлыстовщину (...) *видимо, был потрясен*, но переходить в новую веру *не заблагорассудил*» (с. 89; курсив мой. — А. В.). Т. е. и здесь Григорий не изменяет себе во всех смыслах, ни вере своей, ни характеру привязанностей, основанных исключительно на сердечных впечатлениях.

Обратим внимание на то, что среди эпизодических персонажей романа Достоевский помещает своеобразного двойника Григория Кутузова. Это смотритель острога, о котором сказано несколько строк. Тем более показательно, что и при таком лаконизме автор выделяет уже знакомые черты, добавляя лишь одну новую: «Алеша (...) был особенный и стародавний знакомый смотрителя, любившего говорить с ним вообще о „премудрости“. Ивана Федоровича, например, смотритель не то что уважал, а даже боялся, главное, его суждений (...). Но к Алеше в нем была какая-то непобедимая симпатия. В последний год старик как раз засел за апокрифические евангелия и поминутно сообщал о своих впечатлениях своему молодому другу. Прежде даже заходил к нему в монастырь и *толковал с ним и с иеромонахами по целым часам*» (т. 15, с. 26; курсив мой. — А. В.). Григорий Васильевич живет в доме Федора Карамазова все-таки как в «пустыне». Пусть верно, что в «общей экономии духовного бытия голоса вопиющих в пустыне так же нужны, как и голоса, раздающиеся (...) в храмах. И, быть может, в каком-то смысле еще нужнее» (Л. Шестов).<sup>82</sup> Однако образу Григория явно не хватает своего рода духовной «подпитки» со стороны церковной культуры, тем более в романе, где роль Церкви, «соборности» выдвинута на передний план (по сравнению с «Подростком» это особенно очевидно).

Обращаясь в очередной раз к Смердякову, нетрудно заметить, что в его образе художественная диалектика «знания-понимания» многое проясняет. Иван Карамазов поначалу увлек его именно «безграничными», по-видимости, возможностями рассудочного «знания», которому якобы доступно все, вплоть до расчетов результата Божьего суда (это в случае, если все-таки Бог и Воздаяние существуют). Но Смердяков, как уже сказано, не может «в корне» изменить саму свою натуру. Она сказывается, в частности, уже в

<sup>82</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 28.

том, насколько он талантлив в усвоении приемов рассудочного мышления. Достоевский не раз указывал на богатейшие способности русского простого народа в усвоении всего «чужого» (например, см.: т. 27, с. 64—65). Вот и Смердяков то и дело поражает даже Ивана своими умственными способностями, так что тому приходится в конце концов признать: «Нет, ты не глуп, ты гораздо умней, чем я думал...» (т. 15, с. 66). Более того, «лакею мысли» как бы и мало чисто русских умозрений, и его запросы ширятся: «Что это ты французские вокабулы учишь? — кивнул Иван на тетрадку, лежавшую на столе. — А почему же бы мне их не учить-с, чтобы тем образованию моему способствовать» (т. 15, с. 53—54).

Но нужно помнить, что на столе у Смердякова наряду с французскими вокабулами оказываются все же и «слова» Исаака Сирина, боговдохновенные и проникновенные, а никак не «рассудительные». И это для Смердякова — родное, а не чужеземное. Так еще более, нежели в умственных способностях, сказывается народная натура героя в невольной склонности его к сердечному «пониманию». Духовная книга на его столе — лишь завершающий знак того, что буквально сквозит во всех сценах с активным участием Смердякова. Он сам более полагается не на изощренный свой казуистический ум, а на природную способность к «созерцанию» сути событий, людей и их побуждений. Это угадывает в нем Иван Карамазов, «дивясь (...), некоторому беспokoйству его ума и не понимая, что такое „этого созерцателя“ могло бы так постоянно и неотвязно беспокоить» (т. 14, с. 242—243). Ивану невдомек, что это его самого Смердяков пытается «понять» и пока что не понимает, оттого и беспокоится. Ближе к финалу, перед самоубийством, в «момент истины», Смердяков во многом перед Иваном раскрывается. И между прочим поясняет, зачем когда-то остановил его у ворот дома и посоветовал уехать в Чермашню: «Мыслей ваших тогдашних не знала-с, — обиженно проговорил Смердяков, — а потому и остановил вас тогда (...) чтобы вас на этом самом пункте испытать-с. — Что испытать? Что? — А вот именно это самое обстоятельство: хочется или не хочется вам, чтобы ваш родитель был поскорее убит?» (т. 15, с. 51—52; курсив мой. — А. В.). В результате и «испытал», и вполне «понял» собеседника, для чего вовсе не потребовалось узнавать все его «мысли».

Примечательно, что Смердяков и в другом человеке, даже в «образованном» Иване, предполагает наличие способностей как к рассудочному «знанию», так и к сердечному «пониманию». Сам он смешал одно с другим и нередко путается в своих рассуждениях и впечатлениях. Но Ивану, например, подобной путаницы прощать не хочет. Вспомним, что побудило его отбросить все недомолвки. Он начинает с успокоения: «Так ведь ничего вам не будет, уверьтесь же наконец! Ступайте домой, ложитесь спокойно спать, ничего не опасайтесь. — Не понимаю я тебя... чего мне бояться завтра? — удивленно выговорил Иван (...). Смердяков обмерил его глазами. — Не по-ни-маете? — протянул он укоризненно. — Охота же умному человеку эдакую комедь из себя представлять! (...) С чего у вас



пальцы-то ходят? Идите домой, *не вы убили*. — Иван вздрогнул (...). — Я знаю, что не я... — пролепетал было он. — *Зна-е-те?* — опять подхватил Смердяков. (...) Ан вот вы-то и убили, коль так, — яростно прошептал он ему» (с. 59; курсив мой. — А. В.).

Это один из редких полноценных уроков, который дает Ивану Смердяков с позиций «народной правды»: надо *понимать* свою роль в преступлении и принимать на себя ответственность, даже если «знаешь», что действием в убийстве не участвовал.

«Я был у Смердякова, я видел его и говорил с ним», — подчеркивает в своей речи высокоумный и во многом проницательный адвокат Фетюкович. И ведь примечательно, что даже этот «прелюбойей мысли» (как окрестил его в романе автор), разложив «по полочкам» характеры и побуждения Ивана, Дмитрия, Федора Павловича Карамазовых, тем не менее не берется прояснить до конца натуру Смердякова и его роль в трагедии: «Но (...) произнесено имя Смердякова, опять-таки как будто слышится что-то загадочное. Что-то как будто тут не договорено, господа присяжные, и не покончено. И может быть, еще договорится» (т. 15, с. 164). Кое-что, однако, Фетюкович в Смердякове разглядел и выделил совершенно верно, так что в словах его явно проглядывает мнение самого Достоевского (который много «своего» внес в монологи как прокурора, так и защитника): «Здоровьем он был слаб, это правда, но характером, но сердцем — о нет, это вовсе не столь слабый был человек (...) *простодушия* же в нем не было вовсе, напротив, я нашел страшную недоверчивость, прячущуюся под наивностью, и ум, способный весьма много созерцать. О! обвинение слишком *простодушно* почло его слабоумным» (курсив мой. — А. В.).

Талантливый адвокат мнение прокурора о «простодушии» Смердякова здесь изящно «возвращает» предыдущему оратору. Но это не только риторическая фигура. Не без умысла автора внимание читателя остановлено на неоднозначном и очень важном понятии, ибо простодушие простодушию рознь. Можно понимать так, что «простодушно» все недалекое, поверхностное, ограниченное, — например, та же народная религиозная культура на взгляд высокомерного демократа-просветителя. С другой стороны (и в том же значении), «простодушен» и всякий подобный подход к этой культуре, на взгляд позднего Достоевского. Но можно понимать «простодушие» иначе, как особый склад ума и чувства, нажитый и выработанный многовековым культурным опытом. Это значение имеется в виду во многих библейских откровениях, в апостольских посланиях, где речь идет о «простоте душевной». Опираясь на них, Исаак Сирий выводит: «Ходи пред Богом в простоте, а не в мудровании ума. За простотою следует вера; а за утонченностью и изворотливостью мудрования — самомнение; за самомнением же — удаление от Бога».<sup>83</sup>

Последнее в полной мере изведано на собственном опыте Смердяков у Достоевского. Он прошел весь этот путь грехопадения:

<sup>83</sup> Добротолюбие: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. Т. 2. С. 682.

увлекся «помыслами», проявил «изворотливость мудрования», много «возомнил» о себе и — «удалился» от Бога. Т. е., коротко говоря, герой этот утратил высокое народное «простодушие», выпал из родной культурной стихии.

Приверженность к формам сердечного «понимания» («созерцания») характеризует народную культуру, но не является ее решающим, сущностным признаком. В «созерцательность» могут вдаваться у Достоевского и представители европеизированной культуры (например, Раскольников, Ипполит Терентьев, Кириллов, Версилов). «Простодушие» же — это иной, не столько формальный, сколько содержательный признак специфической народной культуры. Его очень непросто оценить со стороны. Так, например, современник Достоевского архимандрит Феодор (Бухарев) писал: «Есть такая простота духа человеческого, в состоянии которой действуют в этом духе начала и движения жизни глубоко разумной, но вполне еще не сознаваемой. (...) Соответственно тому же и в жизни православного народа есть возрасты, в которых духовные стихии православно-народной жизни действуют с силой и разносторонностью, но полным сознанием (...) озаряются уже в последующие времена. Посему простота веры наших предков была такова, что разумно обнимала не только прямо церковную, но и гражданскую жизнь нашего народа».<sup>84</sup> Отношение здесь выражено уважительное, но характерно в то же время, что это явно сторонняя, «непростодушная» оценка. Бухарев доброжелателен и внимателен к «простой вере», но лишь в меру собственного духовного глубокомыслия. Поэтому она для него не самодостаточна, поставлена в связь с последующим более зрелым ее осознанием как ранняя «младенческая» ступень. Говоря словами Мышкина, «тут что-то не то, и вечно будет не то...».

Самого Достоевского никак не назовешь «простодушным» мыслителем и художником. Однако он, хотя и со сторонней позиции, умеет увидеть и жизнеподобно изобразить своих простодушных героев, ни в чем их не принижая и не превознося. Полагаясь на художественную интуицию, он сам предпочитает их «созерцать», перепоручая право «судить» о них другим персонажам. И всякий раз прямые характеристики «простодушия», сколько бы ни были они уважительны и добросовестны, остаются ощутимо неполноценными и неокончательными. Таковы суждения Порфирия Петровича о маляре Миколке, Шатова о Хромоножке, Версилова о Макаре Долгоруком и т. д.

Проблематичность стороннего понимания народной культуры-веры связана с тем, что в самом ее «простодушии» почти не на что опереться; в нем нет самооценки, оно не «рефлексирует». Простодушные герои Достоевского с готовностью почитают чужую праведность, умеют довольствоваться своей «правдой», и главное, — не кичатся ею. Так и Лесков заставляет своих персонажей-староверов в «Запечатленном ангеле» внять завету старца Памвы («... не ки-

<sup>84</sup> Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях жизни. С. 90—91.

чись правдою, а то ангел отступится».<sup>85</sup> О народных героях Достоевского можно сказать то же, что и о лесковских простодушных «праведниках»: «Они редко думают о себе, не умеют и не хотят всматриваться в свою душу. Собственная персона для этих людей проблемы не составляет». Другое дело, что для Лескова эти качества простого народа означали «исторически непреходящую ценность».<sup>86</sup> Достоевский же видел важнейшую общественную проблему в том, чтобы «разговорить» народ, «услышать» и «узнать» его наконец. В зависимость от решения этой проблемы он ставил будущее всех сословий России, о чем и писал в последнем выпуске «Дневника писателя»: «Да, пускай в сторонке пока стоим и слушаем, как ясно и толково сумеет народ *свою правду* сказать (...). Пусть тут же поучимся и смирению народному, и деловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума. (...) Свои в первый раз узнают своих. Стыдившиеся доселе народа нашего (...) устыдятся прежнего стыда своего и пред многим смирятся и многое почтут, чего прежде не чтили и что презирали. И когда ответит народ, когда *доложит все об себе* и замолкнет его смиренное слово, — спросите (...) тогда и интеллигенцию нашу, — ну хоть лишь мнения ее о том, что сказал народ, и вы сейчас же увидите последствия. О, тогда и их слово плодотворно будет...» (т. 27, с. 24, 25; курсив мой. — А. В.).

Это из области публицистических упований Достоевского. Однако сам он, как пылливый наблюдатель и художник русской жизни, не мог довольствоваться ожиданием, пока народ «доложит все об себе». Что-то он уже мог расслышать сам и представить читателю в художественно выраженных «голосах», что-то вполне конкретное и колоритное, а не только в виде воплощенного в контексте «слова народа как целого» (Ю. Селезнев).<sup>87</sup> В «Бесах» он дал «выговориться» Хромоножке и Федьке Каторжному, в «Подростке» — Макару Долгорукому. В «Братьях Карамазовых» очень выразителен немногословный Григорий Васильевич; но он здесь явно не одинок в роли представителя народной культурной стихии. Обратимся к «эпизодическому» персонажу — ямщику Андрею, которого Дмитрий Карамазов подрядил на поездку в Мокрое.

Мне приходилось уже комментировать этот эпизод.<sup>88</sup> Однако он заслуживает возобновляющегося внимания, поскольку многозначителен и важен для авторской концепции. Сам Достоевский подсказывает нам это, заставляя в сцене суда обоих ораторов упражняться в красноречии на тему поездки в Мокрое. Оба они апеллируют к образу гоголевской птицы-тройки; но прокурор говорит о «сумасшедшей скачке нашей разнузданности», а адвокат в корне переос-

<sup>85</sup> Лесков Н. С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 1. С. 439.

<sup>86</sup> Хализев В., Майорова О. Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова. М., 1983. С. 205, 206.

<sup>87</sup> Селезнев Ю. И. В мире Достоевского. М., 1980. С. 360.

<sup>88</sup> См. в моих работах: 1) Идеологический контекст в романе Достоевского. С. 45—47; 2) Анализ ситуативного поведения героев в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Филологические науки. 1988. № 3. С. 20—23.

мыслает образ: «... не пугайте нас вашими бешеными тройками, от которых омерзительно сторонятся все народы! Не бешеная тройка, а величаявая русская колесница торжественно и спокойно прибудет к цели» (т. 15, с. 150, 173). Наконец, и сторонних слушателей автор заставляет запомнить и прокомментировать этот образ, явно солидаризируясь именно с ним: «Колесница-то, колесница-то, помните? — Да, из телеги колесницу сделал. — А завтра из колесницы телегу, „по мере надобности, все по мере надобности“. — Ловкий народ пошел. Правда-то есть у нас на Руси, господа, али нет ее вовсе?» (с. 177).

Между тем правда (или какая-то часть ее) по воле автора более доступна только читателю, который оказывается свидетелем художественно интимного разговора Дмитрия с ямщиком Андреем. Весьма интересно, показательно это развитие хрестоматийного образа: на «гоголевской тройке» заходит разговор! Очевидно, для значения образа немаловажно, кто тройкой правит и о чем говорят.

Андрей обрисован в романе лаконично: «... еще не старый ямщик, рыжеватый, сухощавый парень в поддевке и с армяком на левой руке» (т. 14, с. 365). Но для автора этот образ, быть может, не менее значим, чем мужик Миколка из сна Раскольниковова. Не случайно и в разговоре Андрея с Дмитрием не обходится без ассоциаций со знаменитой сценой изуверства над лошадьё: «Правда это, батюшка Дмитрий Федорович (...) что не надо человека давить, тоже и мучить, равно как и всякую тварь, потому всякая тварь — она тварь созданная, вот хоть бы лошадь, потому другой ломит зря, хоша бы и наш ямщик...» (с. 371). Но еще показательнее, что в беседе этой происходит как бы столкновение и взаимоотражение разных значений «простодушия». Вначале у Дмитрия, так сказать, «открываются глаза» на собеседника: «Андрей, *простая душа*, — схватил он (...) его крепко за плечи, — говори: попадает Дмитрий Федорович Карамазов во ад али нет, как по-твоему?» (с. 371—372; курсив мой. — А. В.). В пользу героя здесь сама его заинтересованность в народном слове о себе. Но при этом он нарушает равноправие и бескорыстие живой беседы, потому что захотел увидеть в Андрее представителя определенного социума, а не просто «другого человека», «ближнего». Так позднее и у Чехова сходное психологическое побуждение заставит его «тонкого» героя социально отодвинуться и отгородиться от «толстого». В связи с подобными ситуациями у Достоевского М. Бахтин верно указывал, что главное в общении — «функции в диалоге другого человека как такового, лишенного всякой социальной и жизненно-прагматической конкретизации».<sup>89</sup> В обход этих естественных функций собеседника Дмитрий и пытается навязать ему умозрительно понятую роль «рупора» простодушного народного мнения, избобличая тем самым лишь собственную наивность. В чем последняя выражается?

В. Ветловская справедливо указывает на известного рода совмещение в представлении Достоевского «гласа Божьего» с «гласом

<sup>89</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 309.

народным» и видит в этом следование житийным традициям. «Стилизация рассказчика „Братьев Карамазовых“ под житийного повествователя позволяла Достоевскому говорить именем Бога и народа». <sup>90</sup> В рассматриваемом случае позиция Дмитрия Карамазова тем и интересна, что он пытается как бы спровоцировать высказывание житийного характера *о себе самом* (предрекая себе невольно в недалеком будущем «хождения души по мытарствам»); Андрею же он чуть ли не навязывает роль субъекта такого высказывания. Дмитрию невдомек, что народ именно в силу простодушия *не знает* за собой права «последней инстанции». Тем не менее ямщик *понимает* Дмитрия и его интерес, умеет по-своему выйти из положения. Характер его ответа во всех отношениях показателен.

Отвечает Андрей на «некорректный» вопрос Дмитрия не без запинки: «Не знаю, голубчик, от вас зависит, потому вы у нас... Видишь, сударь, когда Сын Божий на кресте был распят и помер, то сошел Он с креста прямо во ад и освободил всех грешников. И застонал ад об том, что уж больше (...) никто теперь не придет, грешников-то. И сказал тогда аду Господь: „Не стони, аде, ибо придут к тебе отселева всякие вельможи, управители, главные судьи и богачи, и будешь восполнен так же точно, как был во веки веков, до того времени, пока снова приду“. Это точно, это было такое слово... — Народная легенда, великолепно! Стегни левую, Андрей! — Так вот, сударь, для кого ад назначен (...) а вы у нас, сударь, все одно как малый ребенок... так мы вас почитаем. И хоть гневливы вы, сударь (...) но *за простодушие ваше* простит Господь» (с. 372; курсив мой. — А. В.).

Достоевский — тонкий художник, и в его тексте значимы любые нюансы. Обратим внимание, например, на то, что Андрей в первой своей фразе употребляет местоимения первого и второго лица во множественном числе. Ему явно неудобно в ситуации живой беседы (которую он пытается сохранить, тогда как Дмитрий ее нарушает) говорить от лица «нас», именем народа. В то же время ямщик не берет на себя право лично отвечать на вопрос. И Андрей находит выход — излагает легенду, которая может служить ответом и совмещает его личное мнение с коллективным, народным. <sup>91</sup> Так приоткрывается один из важных содержательных слоев народной религиозной культуры, исследованию которого посвятили много внимания филологи и культурологи (Ф. Буслаев, А. Веселовский, А. Афанасьев, Г. Федотов и др.). Специфика художественного исследования Достоевского такова, что у него само народное сознание не осмысляет себя «эстетически». Сторонний к нему интерес характеризует наивного Дмитрия Карамазова. Андрей же субъективно излагает как бы и не «легенду» вовсе, а «быль» и рассчитывает он на доверчивое «включение» собеседника в логику соответствующих религиозно-культурных представлений. Оказывается, напрасно:

<sup>90</sup> Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977. С. 51.

<sup>91</sup> Об источнике «легенды» см.: Т. 15. С. 575—576.

Дмитрий остается глух к словам «это точно, это было такое слово». Для него слово народной культуры остается выражением наивно-отвлеченных представлений, не более чем «легендой». Его восклицание «Великолепно!» подчеркивает стороннее, эстетическое восприятие слов Андрея. Он и внимание свое делит между «легендой» и дорожными впечатлениями, замечая неровный бег лошадей («Народная легенда, великолепно! Стегни левую, Андрей!»).

В отличие от Дмитрия ямщик предельно чуток к словам и настроению собеседника, и от него не укрывается неполноценность реакции слушателя. Не случайно он, предвосхищая риторические изыски адвоката Фетюковича, как бы возвращает Дмитрию его обращение «простая душа». Уже здесь раскрывается многозначность понятия «простодушье». Дмитрий и Андрей вкладывают в него разный смысл и при этом сами демонстрируют его по-разному в своем отношении к беседе: ямщик с простодушным глубокомыслием откликается на душевное смятение собеседника; Дмитрий же с простодушным легкомыслием не понимает и фактически не принимает ответа, радуясь лишь его форме и не вникая в содержание. Он и дальше демонстрирует свое легкомыслие, пытаясь навязать Андрею чуждую ему роль: «А ты, ты *простишь меня, Андрей?* — Мне что же вас прощать, вы мне ничего не сделали. — Нет, за всех, за всех ты один, вот теперь, сейчас, здесь, на дороге, *простишь меня за всех? Говори, душа простолюдина!* — Ох, сударь! Боязно вас и везти-то, *странный какой-то ваш разговор...*» (с. 372; курсив мой. — А. В.).

Дмитрий не может найти общего языка с Андреем как минимум по двум причинам. Во-первых, Андрею, чтобы говорить глубоко-мысленно, не требуется, как Дмитрию, специально «возноситься над всем обыкновенным для более высших целей» (так характеризует, например, Ставрогин в «Бесах» позицию Шатова — т. 10, с. 195). Для ямщика «Бог», «правда», «справедливость», «грех» — не отвлеченные понятия, ими он живет, это основные ориентиры общенародного культурного сознания. Во-вторых, Дмитрий не выдерживает уважительного отношения ни к личности ямщика, ни к его убеждениям. Его реплика «говори, душа простолюдина!» как бы отстраняет, «ставит на место», и неважно в данном случае, что место это признается сверхавторитетным, — ведь это только «теперь, сейчас, здесь, на дороге...». Нельзя было и требовать от Андрея после его слов: «Господь простит», чтобы он лично, «один за всех» простил или осудил. Он не возьмет на себя такой роли, потому что слишком уважает «Господа», «всех» и себя тоже. О таких «рядовых» представителях народной религиозной культуры В. Розанов точно заметил, что они «пусть и мужики, но со всею мужицкою силою они глубоко схватили некоторые основные христианские идеи и, пожалуй, выразили их точнее, пунктуальнее, нежели как это есть в которой-нибудь из Церквей».<sup>92</sup>

<sup>92</sup> Розанов В. В. Темный Лик. Метафизика христианства // Розанов В. В. Религия и культура. Т. 1. С. 393.

Дмитрий Кармазов в своем «простодушии» выиграл бы больше в наших глазах, если бы это его побуждение предстать перед судом народного мнения было действительно произвольным и *единственным* в своем роде. Однако это ведь не так. «Простодушие» его в романе простирается до того, что он уже заручился к моменту беседы с ямщиком Андреем санкциями милосердия в других авторитетных «кинстанциях». В его известном исповедальном разговоре с Алешей, например, звучит примечательное признание: «Ангелу в небе я уже сказал, но надо сказать и ангелу на земле. Ты ангел на земле. Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... *А мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил*» (т. 14, с. 97; курсив мой. — А. В.). Дмитрию этого действительно *надо*, и настолько настоятельно, что может вызвать надежду на благотворность прощения. Он просит его как милостыни, как последней соломинки («луковки»). Так почему бы и не дать ему эту санкцию, этот шанс на «исправление»? Вот и прозорливый старец Зосима, еще прежде Алеши и Андрея, с первой встречи понял Дмитрия и отметил его своим символическим поклоном, как бы заранее «прощая» будущие его метания и страдания.

Прощать Дмитрию действительно было что. Жажда и испрашивая себе прощения этого в одной и в другой, и в третьей «кинстанциях», он о том, чтобы остановиться в своем кармазовском безудерже, поначалу и не помышляет, вплоть до сна о крестьянах-погорельцах и плачущем «дитяте». Но и после, уже на суде, во всем повинившись и будто бы смирившись («Суд мой пришел, слышу десницу Божию на себе. Конец беспутному человеку!»), он продолжает рассчитывать не столько на собственное «очищение страданием», сколько опять-таки на прощение в очередной, теперь уже вполне конкретной для себя инстанции: «Коли пощадите, коль отпустите — помолюсь за вас. Лучшим стану, слово даю, перед Богом его даю. А коль осудите — сам сломаю над головой моей шпагу, а сломав, поцелую обломки! *Но пощадите*, не лишите меня Бога моего, *знаю себя: возропщу!* Тяжело душе моей, господа... пощадите!» (т. 15, с. 175, 176; курсив мой. — А. В.). Не о такой ли «простоте» душевной говорят, что она — «хуже воровства»? Здесь грешник признает свои грехи, но, «зная себя», обещает «возроптать» на справедливое наказание, вину же за такой исход заранее возлагает на своих судей («... не лишите меня Бога моего!»). На подобной расчетливости строили свои отношения с «высшей справедливостью» Мармеладов и Смердяков. Теперь ту же «логику» простодушно внушает «мужичкам»-присяжным Дмитрий Кармазов. Однако не случайно уже в название этой главы (последней в романе перед «Эпилогом») вынесена многозначительная реплика: «Мужички за себя постояли». А завершает ее реплика ответная: «И покончили нашего Митеньку!» (с. 178). В каком именно смысле все-таки «покончили»?

Думаю, можно полагать, что для Достоевского было важно и в судебном финале отразить глубокомыслие евангельского эпитафия, как отразилось оно многозначно во всех прочих важных эпизодах

романа.<sup>93</sup> Чтобы герой действительно переродился, нужно было окончательно умереть «нашему Митеньке» — т. е. тому Карамазову, которого весь Скотопригоньевск знал за неисправимого буяна, который постоянен лишь в своих неполновесных «покаяниях», который не умеет себе ни в чем отказывать, даже в праве на чужое милосердие. «Умри» в нем такой «Митенька», как «зерно в земле», — и это может еще дать «много плода». Но карамазовская природа сама себя изжить не способна. Не случайно перед вынесением приговора в отзывах публики дважды всплывает упоминание о «черте»: «Я бы на месте защитника так прямо и сказал: убил, но не виновен, вот и черт с вами! — Да он так и сделал, только „черт с вами“ не сказал. — Нет (...) почти что сказал, — подхватил третий голосок». И ниже: «А ведь Митеньку-то: пожалуй, и оправдают. — Чего доброго, завтра весь „Столичный город“ разнесет, десять дней пьянствовать будет. — Эх ведь черт! — Да черт-то черт, без черта не обошлось, где ж ему и быть, как не тут» (с. 177).

И в самом деле, «черт» как будто добился своего с Иваном Карамазовым и вознамерился устами Фетюковича заморочить присяжных, чтобы те оставили Дмитрия «нетронутым»; оставили его «на самого себя» (если зерно не умрет, то останется одно). Но «мужички», как обозначено, простодушно «за себя постояли» — «И покончили нашего Митеньку!».

Как уже сказано, простодушие простодушию рознь. Г. Федотов, поставив вопрос о «православном слое» русской души, резонно замечает, «что и этот слой не один, и есть столько же типов русского христианства, сколько исторических типов русского человека, а может быть, и еще больше. Если каждый народ по-своему переживает христианство, то и каждый культурный слой народа имеет свой ключ к христианству или по крайней мере свои оттенки. (...) Попробуйте выразить одной формулой религиозность преп. Сергия и прот. Аввакума, митр. Филарета и Достоевского. А что если прибавить сюда православный фольклор и религию Толстого?».<sup>94</sup> Может быть, исследователь в данном случае неправоммерно абсолютизирует разнообразие, не различая личностную религиозную настроенность и конфессиональный тип религиозности. Однако исходит он из достоверного ощущения, что тот или иной религиозно-культурный тип характеризуется не внешними только приметами (состав веры, формы религиозных переживаний, общность судьбы и проч.). Гораздо важнее может оказаться содержательность, последовательность, добросовестность душевных движений. Внешне сходные душевные движения и даже лежащие в их основе инстинкты у разных людей и героев обеспечиваются очень разным душевным составом и опытом.

Взять то же «простодушие». У Достоевского оно имеет широчайший художественный спектр выражений. Герои могут у него про-

<sup>93</sup> См.: Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 6—22.

<sup>94</sup> Федотов Г. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 182.



стодушно верить и не верить в Бога, грешить и служить добру, и это вовсе не разное содержание в одной и той же форме. Автор знает простодушие народное и дворянское, монашеское и мещанское и т. д. Чтобы лучше понять образы его героев, представляемые ими типы, социально-психологические и идейные коллизии, следует обращать внимание и на то, какого рода «простодушие» лежит у истоков душевных движений героев. Внимательному читателю Достоевский подсказывает это уже в первой главе «Братьев Карамазовых». Здесь даже беспардонное «житие» Федора Павловича дает автору основание заметить: «В большинстве случаев люди, даже злодеи, гораздо наивнее и *простодушнее*, чем мы вообще о них заключаем. Да и мы сами тоже» (т. 14, с. 10; курсив мой. — А. В.). Понятно, что при этом не характеры нивелируются по однородному признаку, а скорее, сам признак — простодушие — обретает потенциальную многозначность.

В связи с этим следует прояснить возможную авторскую этимологию рассматриваемого художественного понятия. За ним ни в каких случаях не стоит значение «простой души». И, например, Дмитрий Карамазов в *таком* обращении к ямщику Андрею явно и бестактно ошибается. «Простых» душ Достоевский, очевидно, вообще как бы не знает и не изображает. Душевная организация, или «строй души», у его героев может быть несложен и даже примитивен; но душевное содержание никогда не бывает однообразным. За любым характером угадывается если не противоречивое, то все-таки разнообразное содержание, не личностный, так социально-типологический пестрый опыт. Тянется мутный шлейф такого чужого опыта даже за образами как будто действительно несложными — за Ракитиным, госпожой Хохлаковой, отцом Ферапонтом и прочими. Что же означает тогда у Достоевского «простодушие»? Очевидно, простоту, несложность, непреднамеренность душевных выражений. «Душа» может выражать себя в суждениях и поступках бесконтрольно, прямо, «просто». Но при этом сама она может быть какой угодно — чистой и грязной, гармоничной и запутанной, но всегда непростой. «Поросенок» Федор Павлович Карамазов, например, именно простодушно «выплескивает» себя таким как есть на окружающих. И столь же простодушно он время от времени тянется за утешением к старому слуге Григорию Васильевичу. Сам он не понимает собственную душу, которая у него «точно в горле трепещется в эти разы» (т. 14, с. 86). Кто же рискнет считать ее примитивной? Надо полагать, только не автор.

Простодушие разными героями Достоевского расценивается то как *честная*, то как *глупая* прямота душевных выражений. Понятно, что при этом решающее значение имеет оценка «души» самой по себе или в сопоставлении с другими показателями личности (например, с «умом»). И в самом деле, глупо выражать себя на людях «прямо и просто», коль скоро знаешь за собой душевную нечистоплотность. Тем более глупым это представляется в других людях, чьи души ценить не способен. Хорошей иллюстрацией здесь может служить позиция Смердякова. Трудно вообразить ситуацию,

в которой царил бы атмосфера цинизма и люди решились бы ни во что не ставить свое душевное содержание (Достоевский художественно конструирует подобную ситуацию в рассказе «Бобок»). В связи с этим драматизм характера может проистекать из потенциального двоедушия. Тогда обнаруживается дилемма: на что в себе опереться? каким себя честнее будет показать? какого себя выразить в поступках?

В «Братьях Карамазовых» проблема простодушия заострена в образе Ивана. Это, безусловно, один из самых «непростодушных» героев Достоевского. Но в отличие от Смердякова, например, который от простодушия отмежевался и презирает его, Иван стремится это качество в себе взрастить или хотя бы «показать», особенно в общении с теми, с кем он хочет считаться. Так, в беседе с Алешей он неоднократно настраивает себя как бы на волну простодушия — неоднократно потому, что всякий раз невольно срывается в оговорки, в уклончивость. Например: «Ведь у нас с тобой какая теперь задача? Задача в том, чтоб я как можно скорее мог объяснить тебе мою суть, то есть что я за человек, во что верую и на что надеюсь, ведь так, так? А потому и объявляю, что принимаю Бога *прямо и просто*. Но вот, однако, что надо отметить, если Бог есть...» (т. 14, с. 214; курсив мой. — А. В.). И далее он уходит в измышления о неспособности человека с «эвклидовским умом» понять то, «что не от мира сего». Затем следует еще одна и тоже неудачная попытка: «...я убежден, как *младенцу*, что страдания заживут и сгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет (...) — пусть, пусть это все будет и явится, но *я-то этого не принимаю и не хочу принять!* Пусть даже параллельные линии сойдутся, и я это сам увижу: *увижу и скажу*, что сошлись, а все-таки не приму. Вот моя суть, Алеша, вот мой тезис» (с. 214—215; курсив мой. — А. В.).

Иван явно знает цену простодушной вере и потому противопоставляет ей «простодушный» же отказ от ее ценностей. Он *просто* не желает быть *таким простым*.

Показательно, что здесь же этот герой невольно разоблачает сам себя, пытаясь «козырнуть простодушием». Ему мало произвольности выражения своего «кредо» (или «тезиса»), и он лишний раз подчеркивает, акцентирует ее: «... чем глупее, тем ближе к делу. Чем глупее, тем и яснее. Глупость коротка и нехитра, а ум виляет и прячется. Ум подлец, а глупость пряма и честна. Я довел дело до моего отчаяния, и *чем глупее я его выставил, тем для меня же выгоднее*» (с. 215; курсив мой. — А. В.). Таким образом, простодушие не является для Ивана сущностным признаком его природы. Он может и временами склонен произвольно входить в это особое состояние — по мере надобности, из соображений выгоды. Такая «произвольная произвольность» душевных движений героя, конечно, заведомо компрометирует сама себя.

Уместно уточнить, в чем именно состоит «выгода» Ивана? Ради чего он в разговоре с Алешей решает быть «честным до глупости»? Очевидно, чтобы собеседник ему поверил, убедился в искренности

его отчаяния. Но какие же у Ивана могут быть резоны сомневаться в доверии младшего «братишки»? Этот вопрос приоткрывает далеко не очевидное (для данного контекста) содержание образа: бунтующий против божьего мироустройства герой сам себе до конца не доверяет. Он знает про себя, что сколь бы «простодушно» не раскрывал свою душу, в ней все-таки остается некая «темная половина», где бродят «задние мысли», где на всякое «за» заготовлено «против». В последних словах Ивана, завершающих одну главу — «Братья знакомятся» и обозначающих переход к следующей — «Бунт», ясно выражена незащитность героя как бы перед самим собой, перед своим двоедушием, и надежда так или иначе это двоедушие в себе изжить: «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя хотел бы *исцелить тобою*, — улыбнулся вдруг Иван, совсем как маленький кроткий мальчик» (с. 215; курсив мой. — А. В.). Обратим внимание: «исцелить» — т. е. в некотором смысле привести к «целому», воссоединить свою расслоившуюся душу, «может быть, хотел бы» Иван.

Ивана, как и Дмитрия, с первого близкого знакомства понял старец Зосима. В его келье Иван Федорович опять-таки «охотно и простодушно» излагает содержание своей статьи о церковно-общественном суде. Но старец при этом, не обманываясь видимой открытостью собеседника, «пристально и зорко» вглядывается в него (с. 56, 57) и позднее заключает: «...по всей вероятности, не веруете сами (...) в то, что написали о Церкви и о церковном вопросе. — Может быть, вы правы!.. Но все же я и не совсем шутил... — вдруг странно признался, впрочем быстро покраснев, Иван Федорович. — Не совсем шутили, это истинно» (с. 65; курсив мой. — А. В.). И в самом деле, не до шуток должно быть человеку, утратившему способность к искренности с самим собою, не умеющему понять и в едином простодушном порыве выразить *всего* себя, чтобы не оставалось уже никакого непроященного слоя душевного содержания. Иван всегда «не совсем шутит», но это значит, что он всегда не совсем, не до конца «серьезен» и не способен пока прийти к душевной определенности. Вот отчего он «быстро покраснел», разгаданный старцем Зосимой. Ему стыдно не за склонность к шутливости, а за неумение быть вполне серьезным; не за казуистическую «проделку», а за душевный изъян. Человек с таким изъяном достоин не порицания, а жалости, — чего и удостоивается как раз Иван Карамазов от старца Зосимы.

Нам важно было здесь остановиться на образе Ивана и его неполноценном «простодушии», потому что этот герой лишь по свойственной ему уклончивости почти не упоминает о народной вере, а между тем в нем угадывается очень серьезный интерес к ней. Так, например, он подкрепляет своим авторитетным мнением догадку отца о «народной черте», неволью сказавшейся в оговорке Смердякова по поводу возможного истинного праведничества: «Вы совершенно верно заметили, что это народная в вере черта, — с одобрительною улыбкой согласился Иван Федорович» (т. 14, с. 120).

Стало быть, самому ему уже приходилось делать подобные же наблюдения и размышлять на эту тему. Но далее, и именно в беседе с Алешей, Иван делает еще более примечательное признание. Оказывается, свою знаменитую «поэму» о Великом Инквизиторе он сочинял когда-то и представляет ее брату не без оглядки на традиции народной религиозной культуры. Правда, Иван ставит поэму в контекст более широкий и «официальный»: упоминается Данте, средневековые апокрифы, религиозные драматические представления карнавального типа и прочее. Однако во всех этих пестрых явлениях разного культурного происхождения Иван выделяет то, что в первую очередь воспринято было и ассимилировано русской народной культурой. Во-первых, «было в обычае сводить в поэтических произведениях на землю горние силы. {...} Выводили на сцену Мадонну, ангелов, святых, Христа и самого Бога». И во-вторых, «тогда все это было очень простодушно» (т. 14, с. 224—225). Упоминается, наконец, и допетровская старина, и монастырские «книжные» традиции, и «бродячий» религиозный фольклор, которым из века в век питалась народная культура и в нем же выражала себя: «...кроме драматических представлений, по всему миру ходило тогда много повестей и „стихов“, в которых действовали по надобности святые, ангелы и вся сила небесная» (с. 225). В качестве примера Иван приводит в кратком пересказе «одну монастырскую поэмку» «Хождение Богородицы по мукам». По теме и отчасти по содержанию она не случайно, конечно, перекликается с «легендой», которую позднее рассказывает Дмитрию ямщик Андрей. Достоевский ставит всех «братьев Карамазовых» в определенные отношения к народному религиозному фольклору (Алеша, мы помним, тоже открывает для себя легенду о «луковке»), чтобы мы имели возможность сравнить позиции героев и прояснить их характеры и судьбы в свете народных религиозных идеалов.

В отличие от Алеши, для которого смысл народной легенды становится личным душевно-духовным опытом (см. главу «Кана Галилейская»), оба старших брата Карамазовы занимают по отношению к религиозному фольклору стороннюю позицию, но оказываются как бы по разные «стороны» от области народных представлений. Дмитрий искренне восхищается рассказом ямщика («Народная легенда, великолепно!»). Но это для него лишь колоритный «вставной эпизод» в разговоре, почти не идущий к делу. Андрей отвечает Дмитрию на вопрос о грехе, о возмездии («Так вот, сударь, для кого ад назначен, а бы у нас...»), но тому кажется, что ямщик уходит от ответа («Нет, за всех {...} простишь меня за всех? Говори, душа простолюдина!»). Дмитрий, таким образом, остается глух к народной легенде. Ему невдомек, что она — не пустая блеска народной фантазии и языка, что в ней как раз и «сказалась» в полной мере «душа простолюдина», умудренная коллективным опытом Богообщения, переживания и выражения идеала. Для Дмитрия, с его «разбросанной» натурой, фольклор остается чем-то одним, «Божий суд» — другим, «ангел на небе» — третьим, «ангел на земле» — четвертым... Все это мятущемуся герою представляется

какими-то разными инстанциями, которые все он так и не успел обойти с покаянием.

Не таков Иван. Он по себе знает, что такое душевная глубина, чающая идеала и выражения. Он знает, как трудно (да и возможно ли для него самого?) высветлить всю сложность душевной жизни единым и достойным человека идеалом. Поэтому он знает и цену религиозному фольклору, в котором все это выработано и освящено многовековой традицией. Он и выделяет в фольклоре эти качества: «простодушное» раскрытие мира религиозных идеалов («... действовали по надобности святые, ангелы и вся сила небесная»), «проникновенность выражений («чрезвычайной глубины и силы», «Разговор ее (Богородицы. — А. В.) с Богом колоссально интересен»). Таким образом, Иван, не в пример Дмитрию, действительно понимает и ценит религиозное воображение народа. Более того, он пытается как будто войти в эту стихию и зарядиться ее энергией: «Ну вот и моя поэмка была бы в том же роде (...). У меня на сцене является Он...» (т. 14, с. 225). Дмитрия народ — в лице ямщика Андрея — ставит в один ряд с персонажами легенды. Иван же претендует — ни много ни мало — на роль автора подобного произведения. Однако здесь мы вправе усомниться: в самом ли деле поэма о Великом Инквизиторе «в том же роде», что и религиозный фольклор?

По глубине и выразительности «поэма» Ивана Карамазова — действительно шедевр и может соперничать с явлениями культуры любого порядка. Но по идейной концепции этого произведения его автор представлен Достоевским уже не «соперником», а оппонентом как бы «на все стороны»: он ни с Христом, ни с Инквизитором, ни с Церковью и ни с народом. В столкновении идеалов, мнимых и истинных, Иван предпочитает занимать «удобную» позицию заинтересованного созерцателя.<sup>95</sup> Таким образом, его поэма принципиально, по сути авторской ориентации (а точнее, «дезориентации»), отличается от народных легенд и духовных стихов, в которых главное — пронизанность содержания единым религиозным идеалом. Потому и простодушие авторского сознания в религиозном фольклоре естественно, идеалом охвачено все, и верующая душа в стремлении к нему не затрудняется действительно «прямо и просто» выразиться в чем угодно.

Иван Карамазов так не может. Он не является даже знатоком, тем более хозяином собственной души. Подлинное простодушие (народного, а не карамазовского типа) ему недоступно, потому что оно не мирится с половинчатостью душевных выражений. В своей «поэме» он, помимо прочего, сознательно предпринимает попытку выявить, наконец, в наглядном противостоянии враждебные стихии собственного духа. Это в известной мере ему удастся, но его Христос и Инквизитор — всего лишь «проекция» душевных противоречий, т. е. заведомо несовершенное, неполное, упрощенное их выражение.

<sup>95</sup> См.: Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского. С. 33—35.

Для Христа у Ивана и слов-то никаких не находится. Он, правда, очень выразительно целует Инквизитора в «бескровные уста» и «уходит». Но этот финал не случайно выведен из цельного контекста поэмы, отделен от него рядом реплик собеседников. Изложение поэмы прервано, и уже позднее следует: «Я хотел ее кончить так...» (с. 239). То, что стоит за поэмой, — безысходное двоедушие героя, — кончить так Ивану не удастся. Ведь от себя ему не уйти, как ушел от Инквизитора Христос.

Поэма о Великом Инквизиторе получает в душевной жизни героя и в сюжете романа свое многозначительное развитие. Сознательная попытка выявить в себе, «выделить» в художественную форму и «разрядить» душевные противоречия фактически не удалось. Но, как сказал старец Зосима Ивану: «В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, *Ибо настоятельно требует разрешения...*» (с. 65; курсив мой. — А. В.). И тяжкая душевная работа продолжается на уровне подсознания. Обнаружила она себя во всей наглядности, как бы выйдя из берегов образа, в сцене «кошмарной» беседы Ивана с чертом. Он заслужил и отчасти напророчил себе такое наказание. Прежде Иван, по замечанию Зосимы, отчаянием своим «забавлялся» — «и журнальными статьями, и светскими спорами (...) не веруя своей диалектике и с болью сердца усмехаясь ей про себя...» (т. 14, с. 65). Ему до некоторой степени «забавно» даже Христа с Великим Инквизитором свести в безысходном столкновении на «сцене» своего воображения. Он и к «темной половине» своей души приглядывается и прислушивается, надеясь разобраться в себе, но в то же время и страхась полного самоотчета. Мало ли что на дне души может обнаружиться, а Иван, по точному замечанию Смердякова, «очень уж горд».

Но вот сама «темная половина» души в лице «черта», как бы наскучив потаенной жизнью, является на очную ставку с героем. Теперь ему не до забав. Если раньше по воле его воображения Христа в «поэме» мучил Инквизитор, то теперь подобной «сцены мучений» не избежал сам «автор», ему приходится как бы примерить это на себя. Но роль Христа ему оказывается «не по росту». Христа в поэме мучает человек, «исправивший его подвиг»; мучает тем, что не сбылись пока упования Сына Божьего на природу людей. Ивана же мучает обратная сторона его собственной природы; мучает тем, что, напротив, исполнились самые худшие его подозрения относительно себя: «Я только не знаю, чем тебя истребить, и вижу, что некоторое время надобно пострадать. (...) Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых» (т. 15, с. 72).

В народной религиозной культуре простодушно выражается душевная привязанность к высоким идеалам русского Христа, Богородицы, святой жизни и прочего. Все это может представляться и в «немудреном» виде даже, по слову Тютчева: «Всю тебя, земля родная, в рабском виде Царь Небесный Исходил, благословляя». Никакой «вид» не унизит такие идеалы. Иван в своей «поэмке» не отказал себе в удовольствии представить образы эстетически высо-

кие. Это его воображение, его вкус. Тем досаднее ему, что в глубине природы своей он — не ровня подобным образам и идеалам. Он удостоился свидания с «чертом» — силой потусторонней, — но и тот предстал в облике то ли приживальщика, то ли лакея. Сам же «черт» (или сам Иван через подсознание) язвит по этому поводу: «... умерь свои требования, не требуй от меня „всего великого и прекрасного“ и увидишь, как мы дружно с тобой уживемся {...}. Воистину ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, „гремя и блистая“, с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах твоих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку мог войти такой пошлый черт?» (с. 81). Вот что породило «простодушие» Ивана, который именно в этой сцене единственный, может быть, раз «просто и прямо» изливает свою душу как бы на самого себя.

В связи с этим многие замечания «черта» представляются драгоценными свидетельствами о потаенных сторонах природы героя, что неоднократно использовали комментаторы романа. Нам, в свете темы настоящей работы, следует обратить внимание на немаловажный нюанс. В признаниях черта возникает образ, явно сориентированный на менталитет народной религиозности: «Моя мечта — это воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит. Мой идеал — войти в церковь и поставить свечку от чистого сердца, ей-Богу так» (с. 74). Г. Померанц увидел здесь насмешку «Достоевского над самим собой, а не только над Иваном и его двойником. Он сам готов вселиться во что-то доброе и простое».<sup>96</sup> Думаю, исследователь, поставив в один ряд с Достоевским Ивана и черта, тем самым последних невольно вывел из-под своего критического удара. Едва ли Достоевский насмеялся в данном случае над собственными упованиями на «почву», тут Померанц явно пристрастен. С другой стороны, и черт мог бы повторить сказанное Иваном Зосиме: «Но все же я не совсем шутил...».

Черт в этой сцене — большой шутник и казуист. Но шутки, как анекдоты, теряют свою остроту в повторениях, а черт в выражениях своего заветного «желания» именно повторяется. Вернее, он настойчив и серьезен: «Ты вечно сердисься, тебе бы все только ума, а я *ожить-таки повторяю тебе*, что я отдал бы всю эту надзвездную жизнь {...} за то только, чтобы воплотиться в душу семипудовой купчихи и Богу свечки ставить» (с. 77; курсив мой. — А. В.). Очевидно, под видом мнимой шутки здесь кроется подсказка (может быть, лукавая), в чем панацея от многих бед. В каком бы значении ни понимать всю эту сцену и образ черта — психологическом или мистическом, в ней содержится художественный факт чрезвычайной значимости. Оказывается, один из самых «видных» героев-идеологов Достоевского, необратимо цивилизованный, глубокомыслящий «до умопомрачения» Иван Карамазов таит в себе стыдливо самые «ре-

<sup>96</sup> Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. С. 188.

троградные» инстинкты и идеалы. Черт ли разоблачает это в нем, сам ли герой через обнажившееся в болезни подсознание обнаруживает это в себе — не суть важно. Важно, что существует, не оборвана еще, по Достоевскому, «пуповина», связывающая ищущую русскую интеллигенцию с «коснеющим в предрассудках» народом. А значит, надежды на возврат образованных сословий к «почве» не так уж умозрительны, не так уж утопичны.

Почему все-таки речь у Достоевского идет о «семипудовой купчихе», а не прямо о «крестьянке» или «прачке», например? Не компрометирует ли это выраженный «чертом» идеал? Но показательно, что даже скептически настроенный по отношению к народоверию Достоевского Г. Померанц не разделяет в данном случае «купеческий» и «крестьянский» варианты народной религиозной культуры. В романе ведь и черт акцентирует внимание не на сословных, а на более обобщенных психолого-поведенческих приметах своего «идеала». Для него главное — «войти в церковь и поставить свечку от чистого сердца», «Богу свечки ставить». Почему же фигурирует «купчиха»? Я могу предложить разные, не исключающие друг друга объяснения.

Не питая особого доверия и расположения к купеческому сословию, Достоевский тем не менее был чужд расхожих интеллигентских предрассудков, согласно которым это сословие нравственно деградирует. Здесь уместно вспомнить «зажиточного лавочника» из рассказа «Бобок», который, в сравнении с другими персонажами, «один сохранил связь с народом и его верой, а потому и в могиле ведет себя благообразно (...)». Благообразие и самый благовоительный стиль речи (...) отчасти предвосхищают будущий образ странника Макара Долгорукого» (М. Бахтин).<sup>97</sup> Заметим также, что в «Подростке» именно купец из рассказа Макара Ивановича прошел полный житийный цикл, от греховного падения до духовного преображения и воскресения. Таким образом, опираясь на собственный художественный опыт, имея возможность учитывать и опыт более широких исследований купеческой среды (у А. Н. Островского, например), Достоевский в последнем романе не мог обойти вниманием место и роль этого сословия в народной религиозной культуре. А роль эту можно понимать даже как «культивирующую», поскольку более благоприятные, чем у крестьян, жизненные условия позволяли представлятелям купеческого сословия больше внимания и средств уделять обрядовой стороне веры, материальной поддержке Церкви, помощи носителям религиозного фольклора и прочему.

С другой стороны, идеал «семипудовой купчихи» всплывает в подсознании Ивана как бы и в унижение этому гордому интеллектуалу. По той же логике, по которой вместо падшего ангела «с опаленными крыльями» явился черт в облике приживальщика, предстает герою и затаенный идеал простодушной веры в облике «семипудовой купчихи». Наряду с разочаровывающим эффектом

<sup>97</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 168.



это может оказать и свое целительное воздействие. Подлинная вера либо рождается из унижения, либо с неизбежностью проходит через него — этот важный постулат христианства Достоевский помнил и учитывал при создании своих образов.

Из всех братьев Карамазовых наиболее близок народной религиозной культуре оказывается Алексей Федорович. Этого следует ожидать, коль скоро он уже с первых строк романа, с авторского предисловия, представлен главным и положительным героем. И особо сказано, что он, подобно другим «чужакам», «пожалуй, и носит в себе (...) *сердцевину целого*, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь напывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» (т. 14, с. 5; курсив мой. — А. В.). Такой герой, по логике надежд и исканий Достоевского, как раз и должен открыть для себя мир народной духовности и породниться с народом на этой «почве».

Экскурс в позднейшую публицистику дает дополнительное подтверждение законности наших ожиданий. В программной первой главе январского выпуска «Дневника писателя» за 1881 г. Достоевский поясняет: «Я про духовное лишь слияние говорю, — его только нам и надо, ибо оно страшно поможет всему, все переродит вновь, новую идею даст. Светлая, свежая молодежь наша, думаю я, тотчас же и прежде всех отдаст свое сердце народу и поймет его духовно впервые. Я потому так, и прежде всех, на молодежь надеюсь, что она у нас тоже страдает „исканием правды“ и тоской по ней, а стало быть, она народу сродни наиболее и сразу поймет, что и народ ищет правды» (т. 27, с. 24). Над словами этими как бы витает образ Алеши Карамазова. Это он охарактеризован в романе как «юноша (...) нашего последнего времени, то есть честный по природе своей, требующий правды, ищущий ее и верующий в нее, а уверовав, требующий немедленного участия в ней всею силой души своей» (т. 14, с. 25). Но тогда именно Алеша, по авторской концепции, «прежде всех отдаст свое сердце народу и поймет его духовно впервые». Где и как это в романе выражено?

Долго искать не приходится. Уже в первой развернутой характеристике отношения Алеши к старцу Зосиме читаем: «Особенно же дрожало у него сердце (...) когда старец выходил к толпе ожидавших его выхода у врат скита богомольцев из простого народа, нарочно, чтобы видеть старца и благословиться у него, стекавшегося со всей России. (...) Для Алеши не составляло никакого вопроса, за что они его так любят, за что они повергаются пред ним и плачут от умиления, завидев лишь лицо его. О, он отлично понимал, что для смиренной души русского простолюдина, измученной трудом и горем, а главное, всегдашнюю несправедливостью и всегдашним грехом, как своим, так и мировым, нет сильнее потребности и утешения, как обрести святыню или святого, пасть пред ним и поклониться ему: „Если у нас грех, неправда и искушение, то все равно есть на земле там-то, где-то святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду; значит, не умирает она на земле, а, стало быть, когда-нибудь и к нам перейдет и воцарится по всей земле, как

обещано”. (...) То, что старец именно и есть этот самый святой, этот хранитель божьей правды в глазах народа, — в этом он не сомневался нисколько и сам вместе с этими плачущими мужиками и больными их бабами, протягивающими старцу детей своих» (т. 14, с. 29).

Этот опыт «раннего человеколюбца» Алеши Карамазова вполне отражает зрелые, сложившиеся представления Достоевского о специфике народной религиозной культуры и возможностях духовного единения людей на почве (или в свете) ее ценностей. Важно, что народно-религиозная культурная среда оказывается не замкнутой на саму себя. Высшие ее духовные ценности, народные духовные святыни, не ею порождены и не для нее одной живительны. Потому возможность духовно породниться с народом не обусловлена требованиями поступиться чем-то «своим», напротив, предполагает нечто особенное в себе культивировать. Не требуется ни снисходить до народной духовной среды, ни возноситься до нее. В Пушкинской речи Достоевский как бы от имени своего великого предшественника формулирует «русское решение вопроса, „проклятого вопроса”, по народной вере и правде: (...) „Не вне тебя правда, а в тебе самом; найди себя в себе, подчини себя себе, овладей собой — и узришь правду (...) и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь наконец народ свой и святую правду его”» (т. 26, с. 139). Позднее в другой программной статье Достоевский уже от лица самого народа проясняет и уточняет это главное условие духовного единения русских людей: «Полюби сперва святыню мою, почти ты то, что я чту, и тогда ты точно таков, как я, мой брат, несмотря на то, что ты одет не так, что ты барин (...) и что даже и по-русскому-то иной раз сказать хорошо не умеешь» (т. 27, с. 19). Именно так сроднился с народом в любви к старцу Зосиме и хранимой им правде Алеша Карамазов.

Итак, *любовь и святыни* — вот два обобщенных ориентира, открытых Достоевским на пути духовного просвещения и единения с народом. Причем первое всегда «свое», не заемное. К любви надо быть лично способным и склонным, будь то любовь к людям, к правде или к Богу. Алеша и представлен в романе «ранним человеколюбцем». Что же касается святынь, то при необходимом личном к ним отношении они носят принципиально общий, православный характер. Здесь соприкасаются и вступают в диалог две религиозно-культурные стихии — народная и церковная.

И. Киреевский справедливо утверждал, что русская Церковь даже и после петровских реформ «не потеряла связи с народом, несмотря на внедрявшуюся через духовные школы чуждую народному благочестию схоластическую ученость. Именно Церковь сообщала народу духовно-нравственные ценности, ориентировала его на высокий идеал христианской святости, формировала народную совесть».<sup>98</sup> Однако следует еще подчеркнуть, что благотворность воздействия была взаимной. Народные массы своим душевным пред-

<sup>98</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 44.

почтением тех или иных духовных феноменов и обрядовых форм тоже исподволь ориентировали Церковь в выборе приоритетов ее развития. Так, не без участия именно народа произошло возрождение на русской почве «старчества». Достоевский на это указывает в «Братьях Карамазовых»: «... Во многих монастырях старчество у нас сначала встречено было почти гонением. Между тем старцев тотчас же стали высоко уважать в народе. (...) Кончилось (...) тем, что старчество удержалось и мало-помалу по русским монастырям водворяется» (т. 14, с. 27).

Таким образом, старчество лишь частично можно было отнести во времена Достоевского на счет церковной культуры. В иерархии последней старчество так и не заняло место, которое соответствовало бы восприятию этого феномена массовым религиозным сознанием и его роли в народной культуре. В чем же состояла эта роль?

Если народ знал, что «до Бога высоко, а до царя далеко», то оставалась надежда, что есть и близкий, всегда доступный выразитель христианского идеала святости и высшей справедливости, есть где-то рядом духовный целитель и утешитель. Ибо, по другой поговорке, «три праведных в каждом царстве есть», — и их-то народ хотел знать лично. В этом сказывался не каприз коллективной психологии, а логика духовной иерархии, характеризующая всякую зрелую культуру. Об этом можно вспомнить в связи с рассказом Г. Успенского «Парамон юродивый», где наивный герой ищет ведь не Бога (довольствуясь изображением глаза Божьего на потолке своей беседки), а «каких-то подземных старцев», «великих угодников». <sup>99</sup> О духовно-просветительской роли подобных «Божьих угодников» Успенский подробно писал во «Власти земли». Их же выводил на сцену в своих произведениях Лесков (например, Памва безгневный, отец Кириак). В той же роли выступает у Достоевского старец Зосима. Все это, по выражению Г. Федотова, «посредствующие деятели» между полюсами религиозной культуры, ибо «строение культурного мира ступенчато, иерархично». <sup>100</sup> В какой-то мере «старцы» («угодники», «пустынники») относятся к церковной культуре, занимая в ней определенную «нишу». Однако по сути дела они являются духовными «посредниками» напрямую между народом и Богом (а не Церковью). Под другим углом зрения истинная «Церковь» как раз и рождается, воплощается в живых отношениях народа и Божьих угодников. Достоевский это пояснял так: «... Не признают в русском народе Церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты (...). Я говорю про неустанную жажду в народе русском (...) всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созижделась еще Церковь вполне (...) то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее (...) в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствует» (т. 27, с. 18—19).

<sup>99</sup> Успенский Г. И. Собр. соч. Т. 1. С. 246.

<sup>100</sup> Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 215.

Такая духовная «Церковь» рождается на почве именно народной религиозной культуры, коль скоро она питается религиозными инстинктами многомиллионного народа. Она же, по словам отца Паисия в «Братьях Карамазовых», «живет и теперь в движении единичных душ и в движениях народных масс» (т. 14, с. 156). Такой «Церкви» жаждут и ее обретают в прямом контакте с живым хранителем Божеской правды богомольцы, когда стекаются «со всей России» под благословение старца Зосимы. Это подлинное таинство, и в то же время совершается оно «просто и прямо», минуя условия, выработанные многовековым мистико-аскетическим опытом подготовки души к Богообщению (духовная «лествица», три степени «ведения» и прочее — см. в «Добротолюбии»). В сфере народной религиозной культуры всему этому опыту как раз и служит достойной компенсацией паломничество к старцу, простодушное общение с ним и благословение у него.

Остережемся видеть в этом некое «упрощение» духовного опыта народных богомольцев. Путь их к старцу действительно «прост и прям» (по сравнению, например, с молитвенным подвигом истинного подвижника), но взаимоотношения и общение с ним вовсе не отличаются примитивностью. Вот как это понимает внимательный исследователь В. Бычков: «Главная цель посещения монастырей, скитов и пустыней состояла в желании увидеть и услышать живого носителя *святости*, насладиться общением с существом (...) знающим некие сокровенные тайны, не выразимые человеческим языком. Именно ради этих сокровенных знаний и тянулся древний русич к подвижнику, именно они непонятно каким образом — но не в буквальном содержании речи, а скорее в интонациях, ритмике, тембре голоса и даже где-то между самих звучащих слов — содержались в его речи, придавали ей невыразимое благозвучие, „медвяную сладость“, доставлявшую слушателям духовную радость. И уходили они от подвижника не только с запасом житейских советов, но и с просветленным духом, легким сердцем и очищенной и ликующей душой — духовно обогащенные. Передать словами, что же они получили от общения с подвижником, они, естественно, не могли, ибо обретенные ими духовные ценности не поддаются вербализации».<sup>101</sup>

В. Бычков описывает здесь «феномен древнерусского эстетического сознания». Такой тип отношений народа к «подвижникам» и «святителям» был, по мнению исследователя, господствующим на заре русского Средневековья (до XVI в.), «определяя во многом и специфику эстетического сознания того времени, и его художественную культуру».<sup>102</sup> Затем этот тип отношений был утрачен. Но не продолжает ли он жить незримо (не отражаясь, как прежде, ни в новых рукописных текстах, ни в иконописи, ни в церковной архитектуре) в недрах народной религиозной культуры, которая ведь многое бережно сохранила из прошлого и в этом смысле глубоко

<sup>101</sup> Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. С. 110.

<sup>102</sup> Там же.

«консервативна». И не этот ли тип отношений к святыням, пронизывающий народную культуру и многое в ней определяющий, способствовал возрождению «института старчества» в русских монастырях? Старцы и Пустыни были *нужны* (прежде всего народным массам) — и они в России появились. Когда-то характерный для общенациональной культуры (целиком религиозной), этот сохраненный народом в веках духовный феномен мог еще сыграть в России объединяющую и обновляющую роль. Такую возможность мог ощутить в свое время Гоголь.

В. Котельников, много внимания уделивший роли Козельской Оптиной пустыни в русской культуре и собственно феномену старчества, резонно замечает за Гоголем: «А в Оптиной как будто приоткрывалась ему другая дорога. Между влекущими, но далекими и чужими («римскими») или близкими, своими, но омертвевшими (...) формами жизни открывался просвет — в какую-то иную, еще незнакомую Гоголю Россию, в духовные ее недра, виделся намек на осуществление идеала, когда могли бы слиться красота и правда жизни, когда человеку вернули бы не только шинель Башмачкина и ум Поприщина, но все его человеческое достоинство» (курсив мой. — А. В.).<sup>103</sup> Так не мир ли народной религиозной культуры, не ее ли духовные недра забрезжили Гоголю в отраженном свете оптинской святости? Во всяком случае Достоевскому позднее открылось в Оптиной нечто подобное, что и получило свое художественное отражение в «Братьях Карамазовых».

Мнение В. Котельникова на сей счет не бесспорно: «Потому-то „подгородный монастырь“, писанный с оптинской натуры, проникнутый ее духом (...) получает в „Карамазовых“ особое значение: среди распада и брожения современности в нем зреют и им побуждаются к росту семена новой, будущей жизни, из него выходит в мир „русский инок“ — главное действующее лицо романа. По замыслу писателя, он — в отношении русской действительности и в романной композиции — есть „сердцевина целого“, духовно активнейшая, творческая сердцевина, вокруг которой жизнь, карамазовский мир начинает строиться вверх, ко Христу. Так и само оптинское иночество было животворной сердцевинной *прилежавшей к ней жизни*, крепило эту жизнь изнутри, поднимало духом „правды Божией“, подвигом любовного служения ближнему» (курсив мой. — А. В.).<sup>104</sup> Здесь не совсем ясно, кто подразумевается под «русским иноком». У Достоевского это, безусловно, старец Зосима, поскольку так озаглавленная шестая книга романа вся посвящена ему, его «житию» и «поучениям». Котельников же как будто видит в «русском иноке» Алешу Карамазова («семена новой, будущей жизни...», «выходит в мир...», «главное действующее лицо романа»). И все-таки с оптинским «иночеством» сопоставимо именно старчество в лице Зосимы, а никак не «послушничество в миру», на которое последний благословляет Алешу.

<sup>103</sup> Котельников В. А. Оптина пустынь и русская литература. Статья вторая // Русская литература. 1989. № 3. С. 17.

<sup>104</sup> Там же. С. 23.

И еще одно важное в свете нашей темы уточнение. Старчество в романе Достоевского, как и оптинское иночество в реальной действительности, было и в самом деле «животворной сердцевиной» именно «прилежавшей к ней жизни». Не всякая «жизнь» к этой сердцевине прилежала, ею «крепилась» и духовно питалась. «Карамазовский мир» и в романе, и в реальной действительности таким воздействиям оставался чужд. Старчество было одним из немногих центров (или «сердцевиной») духовных движений *народной жизни*, которая именно и прилежала к этому феномену русской святости, крепилась им и в ответ — питала, крепила его своими сердечными токами. И зависимость полноценного восприятия старчества от близости к народной духовности угадывается прямая.

Пример Алеши в этом отношении показателен. Он, как мы знаем, сначала «прилепился душою» к старцу Зосиме не без влияния народной любви к угоднику. Однако, породнившись с народом на этой почве («Полюби сперва святыню мою...»), Алеша сделал лишь первый шаг в его религиозно-культурную среду. И он недалеко еще ушел, быть может, от госпожи Хохлаковой, которая заверяет Зосиму: «О, я понимаю, что вас любит народ, я сама люблю народ, я желаю его любить, да и как не любить народ, наш прекрасный, простодушный в своем величии русский народ!» (т. 14, с. 49). Вот и к старцу Зосиме не только Хохлакова, но и Алеша (который к богомольцам ближе) относятся далеко не по-народному. Они относятся к нему «восторженно», но этим почти все и сказано. Для Хохлаковой Зосима значит примерно то же, что для Дмитрия Карамазова — народная легенда («... Великолепно!», и только-то). В жизни Алеши старец занимает большое место и даже слишком большое. Так считает сам автор и поясняет позднее причины назревшего духовного кризиса в судьбе молодого героя: «То-то и есть, что вся любовь, таившаяся в молодом и чистом сердце его ко „всем и вся“, в то время (...) как бы вся временами сосредоточивалась, и может быть, даже неправильно, лишь на одном существе преимущественно (...) — на возлюбленном старце его, теперь почившем. Правда, это существо столь долго стояло пред ним как идеал бесспорный, что все юные силы его и все стремление их и не могли уже не направиться к этому идеалу исключительно, а минутами так даже и до забвения „всех и вся“» (т. 14, с. 306; курсив мой. — А. В.).

Для народа дорого то, что где-то в жизни есть уголок святости и святой человек, носитель Божеской правды, которая способна осветить всю жизнь и каждую личную судьбу в отдельности. Это так и выражено: «Если у нас грех, неправда и искушение, то все равно *есть на земле там-то, где-то* святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду» (с. 29; курсив мой. — А. В.).

Совсем иное значит старец для Алеши Карамазова. Сияние его святости не освещает, но затмевает всю жизнь, оказывается самоценным. В народной жизни идеалы занимают определенное место, потому только и оказываются способными играть в ней действительную роль («крепят эту жизнь изнутри, поднимают духом правды Бо-

жий»). Для Алеши к идеалу — к образу Зосимы — поначалу все в жизни сводится, и остается такому идеалу единственная роль — излучать собственную славу. Отношение же к нему ограничивается тоже единственным содержанием — восторгом. Потому в характеристике первоначального, неполноценного отношения Алеши к старцу Зосиме значит: «Убеждение же в том, что старец, почивши, доставит необычайную славу монастырю, царило в душе Алеши, может быть, даже сильнее, чем у кого бы то ни было в монастыре. И вообще, все это последнее время какой-то глубокий, пламенный внутренний восторг все сильнее и сильнее разгорался в его сердце» (с. 29).

Позднее все это изменится, пройдя через очистительный душевный кризис.<sup>105</sup> Придет к Алеше и более зрелое восприятие жизни, и понимание роли в ней идеала. Прозрение героя, описанное в главе «Кана Галилейская», окажется связанным как с заветами Зосимы, так и с мудрым простодушием народной легенды о «луковке» (об этом здесь уже шла речь). Но теперь нам важно, что в романе достаточно рано, как бы в предвосхищение всех основных конфликтов и сюжетных поворотов, показано полноценное и многогранное народное отношение к старцу Зосиме. Тем самым народная религиозная культура впервые у Достоевского представлена не в отдельных суждениях, диалогах или характерах, а как бы целостной панорамной сценой. Я имею в виду главу «Верующие бабы».

Н. К. Савченко впервые высказала предположение о том, что в двух главах, «Верующие бабы» и «Маловерная дама», «Достоевский дает философско-этическую увертюру, где уже звучат „проблемы, которые получают развитие, будут трансформироваться и усложняться в романе”».<sup>106</sup> Эта мысль была развита, уточнена и дополнительно обоснована в моей работе «Идеологический контекст в романе Ф. М. Достоевского».<sup>107</sup> Удалось показать, что в главе «Верующие бабы» действительно поставлены как бы в незамутненной чистоте основные проблемы, которыми будут мучиться герои романа на всем протяжении сюжета, — проблема «бунта» и притяия мира, проблема ответственности за преступление, авторитета, единичного добра. Глава эта — как идеологическая призма, в которой преломляются искания героев, их заблуждения и «просветления». Все в этом мире, над чем стоит задуматься, народом уже обдуманно. Самая горькая чаша несправедливости уже испита, самые жесткие вопросы Божьему Провидению уже поставлены. И в искренности этих вопросов, по Достоевскому, с народом равняться не приходится.

Теперь следует обратить внимание, что в главе этой обрисована как бы типовая ситуация, в которой происходит самовосполнение народной религиозной культуры. Характеризующее культуру «восходящее движение» к идеалу, авторитету, святине у Достоевского

<sup>105</sup> См.: Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Достоевского. С. 16—22.

<sup>106</sup> Савченко Н. К. Сюжетосложение романов Ф. М. Достоевского. М., 1982. С. 91.

<sup>107</sup> Власкин А. П. Идеологический контекст в романе Достоевского. С. 75—78.

не просто обозначено, но показано в своих разных стадиях, результатах и даже в разном масштабе обобщения. Автор останавливает наше внимание на пяти эпизодах общения старца Зосимы с женщинами-богомолками, и это широчайший спектр народных судеб, преимущественно драматичных. Есть в последовательности эпизодов и своя логика.

Первой предстает перед Зосимой кликуша. На тему этой болезни автор делает специальное отступление, где оговаривает, что она встречается «по преимуществу у нас на Руси» и свидетельствует «о тяжелой судьбе нашей сельской женщины»; происходит же болезнь «от изнурительных работ (...) от безвыходного горя, от побоев и проч.» (т. 14, с. 44). Т. е. здесь перед нами наиболее общий случай народной женской судьбы. И показателем исцеляющий результат воздействия старца на кликушу: «Наложив ей на голову эпитрахиль, старец прочел над нею краткую молитву, и она тотчас затихла и успокоилась» (там же). Так почти в открытой декларации утверждается целительность религиозного идеала для социальных и нравственных болезней народной среды. В то же время Достоевский достаточно трезвый идеолог и художник, чтобы не уповать на полное излечение народа от всех болезней под воздействием лишь религиозных «потрясений». Поэтому исцеление кликуши находит у него свое психологическое объяснение: «... всегда происходило (и должно было происходить) в нервной (...) женщине непременно как бы сотрясение всего организма ее в момент преклонения пред дарами, сотрясение, вызванное ожиданием неременного чуда исцеления и самую полную верой в то, что оно совершится. И оно совершалось, хотя бы только на одну минуту. Точно так же оно и теперь совершалось, едва лишь старец накрыл больную эпитрахилью. (...) Кликушу он уже знал, ее привели не издалека (...) да и прежде ее водили к нему» (курсив мой. — А. В.). Таким образом, вера в старца, общение с ним — целительны для народных болезней (в чем бы они ни выражались), но лечит он не раз и навсегда. Культура «крепится изнутри» непрерывным воздействием идеала. Этого «впрок» не наберешься.

Следующие эпизоды, описанные в главе «Верующие бабы», конкретизируют и углубляют исходный случай «исцеления». Наиболее подробно представлена вторая богомолка, безутешная мать, потерявшая трехлетнего сына. Уровень обобщения здесь ниже, но это далеко не частный случай: «Говорила она как бы причитывая. Есть в народе горе молчаливое и многотерпеливое; оно уходит в себя и молчь. Но есть горе и надорванное: оно пробьется раз слезами и с той минуты уходит в причитывания. (...) Такое горе и утешения не желает, чувством своей неутолимости питается» (с. 45).

Здесь сам по себе контакт с носителем святости, старцем Зосимой, помочь еще не может. Горе женщины укоренено глубоко, глубже религиозных инстинктов — оно в инстинкте материнства. Исцелить его невозможно, но можно его религиозно одухотворить и тем самым облегчить сердечную муку. Поэтому религиозный идеал в данном случае раскрывает свою содержательность. Вна-



чале Зосима обращается к авторитету «древнего великого святого» (имеется в виду св. мученик Юлиан — см. об этом т. 15, с. 532), который в аналогичном случае успокаивал мать тем, что ее покойные дети пребывают в сонме ангелов. «Посему знай и ты, мать, — добавляет Зосима, — что и твой младенец на- верно теперь предстоит пред престолом Господним, и радуется, и веселится, и о тебе Бога молит. А потому и ты плачь, но радуйся» (с. 46). Однако оказывается, что материнское горе, способное разрастаться, уже вытеснило из сердца женщины все остальное, до него не касающееся, — повседневные заботы, мужа. Не вмещает ее сердце и религиозного умиротворения. И старец Зосима углубляет наставление, обращаясь теперь уже к мудрости ветхозаветного пророка (Иеремии): «А это, — проговорил старец, — это древняя „Рахиль плачет о детях своих и не может утешиться, потому что их нет“, и таковой вам, матерям, предел на земле положен. И не утешайся, (...) не утешайся и плачь, только каждый раз, когда плачешь, вспоминай неуклонно, что сыночек твой — есть единый от ангелов божиих (...). И надолго тебе еще сего великого материнского плача будет, но обратится он под конец тебе в тихую радость, и будут горькие слезы твои лишь слезами тихого умиления и сердечного очищения, от грехов спасающего» (там же).

В этом своеобразном диалоге безутешной крестьянки со старцем осуществляется все более глубокое проникновение света религиозных истин в человеческую душу. Для горя «многотерпеливого», очевидно, достаточно было бы «поверить» мученику Юлиану в том, что ребенок стал ангелом, — и успокоиться. Горе же «надорванное» и питающееся чувством своей неутолимости может быть одухотворено лишь истиной более глубокой, евангельской: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Матф., 5, 4). Это обетование Христа, лаконизирующее и в то же время поясняющее ветхозаветную мысль, вдохновляло многих Отцов Церкви на поучения «к плачу». Так, например, Иоанн Златоуст писал: «Как после проливного дождя воздух делается чистым, так и по пролитии слез настает тишина и ясность, а мрак греховный исчезает».<sup>108</sup> В свою очередь, Исаак Сирий призывал: «Будем же молить Господа даровать нам плач. Ибо если получим сию благодать, лучшую и превосходнейшую прочих дарований, то при помощи ее достигнем чистоты».<sup>109</sup> В духе и смысле этих поучений наставляет и старец Зосима свою посетительницу: слезы подлинного горя не иссушают, а очищают душу для конечного приятия небесной благодати утешения, если только человек упивается не самим своим горем (это грех себялюбия), а мыслью о покойном («... каждый раз, когда плачешь, вспоминай неуклонно...»).

«Сердце ты мое разобрал», — благодарно говорит крестьянка

<sup>108</sup> Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкование на Св. Матфея Евангелиста. Изд. Московского Патриархата, 1993. С. 67.

<sup>109</sup> Добротолюбие. Т. 2. С. 653.

Зосиме. Но такой итог оказался возможным лишь потому, что сама она сердце свое старцу доверчиво открыла. Для нас важно, что при этом в среде народно-религиозной культуры есть все условия для восприятия высоких библейских истин, которые в народных судьбах как раз и являют «плоть и кровь».

Широко бытовало мнение, будто народная религиозность вмещает в себя самые грубые суеверия и ими преимущественно характеризуется. Мы знаем уже, что Достоевский-публицист этому расхожему мнению резко возражал, понимая в то же время, какого рода явлениями оно питается. Ведь и в самом деле обычная в народной среде неразвитость религиозного сознания при известной свободе воображения приводила зачастую даже искренне верующего человека на грань кощунства. Сказывались здесь и пережитки языческих наклонностей и верований. Тем актуальнее была художественная задача показать народную религиозную культуру в ее противостоянии подобным темным стихийным явлениям, в ее творческом просветляющем воздействии на заблудившегося человека.

Думается, не без учета этой актуальности Достоевский вводит в рассматриваемой главе третий эпизод общения старца Зосимы с «верующими бабами». Одну из них богатая купчиха надоумила помянуть за упокой души сына, от которого давно нет вестей: «Душа-то его, говорит, затоскует, он и напишет письмо. (...) Да только я сумлеваюсь... Свет ты наш, правда оно аль неправда, и хорошо ли так будет?» (с. 47). Иная мать в беспокойстве за сына могла бы ухватиться за любую возможность, чтобы получить о нем или от него весточку. Могла бы посчитать, что в таком деле все средства хороши. Но Достоевского в этом случае интересует более обнадеживающее в религиозно-культурном отношении явление. Во-первых, женщина сама интуитивно чувствует неладное в том, что советует ей купчиха («Да только я сумлеваюсь...»). Во-вторых, она и в таком личном деле стремится сверять свои поступки с «правдой» и обращается к авторитету Зосимы («... хорошо ли так будет?»). Он, в свою очередь, вполне подтвердил все опасения богомолки насчет допустимости поминовения живой души и дал оптимальный совет: «Это великий грех, колдовству подобно (...). А ты лучше помоли Царицу Небесную, скорую Заступницу и Помощницу, о здоровье его, да чтоб и тебя простила за неправильное размышление твое».

Так очищается народное религиозное сознание в свете высшей «правды» (носителем которой выступает Зосима) от всего путанного, варварского. И процесс этот носит именно культурный характер.

Здесь же Достоевский находит уместным дать проявление еще одной выразительной возможности старчества как средоточия народных религиозных упований — чудесную прозорливость не только в сердечных делах, но и в грядущих событиях. Так, Зосима уверенно предрекает женщине скорую встречу или письмо от сына, и пророчество впоследствии исполнилось к вящей славе старца (см. главу «Отец Феррапонт»).

Спектр сердечных томлений и судеб, выражения народного ре-

лигиозного чувства остались бы неполными без эпизода, в котором угадывается явление страшного греха — убийства. Очередная женщина и представлена особо, в трагическом ореоле не столько горя, сколько вины: «А старец уже заметил в толпе два горящие, стремящиеся к нему взгляда изнуренной (...) хотя и молодой еще крестьянки. Она глядела молча, глаза просили о чем-то, но она как бы боялась приблизиться. — Ты с чем, родненькая? — Разреши мою душу, родимый, — тихо и не спеша промолвила она, стала на колени и поклонилась ему в ноги» (с. 47). Очень показательное отношение и обращение крестьянки к Зосиме. Не менее, а может, более других нуждаясь в его исцеляющем внимании, она не требует этого внимания к себе и не слишком надеется на него — как бы оставляет эту возможность на волю старца («... глаза просили о чем-то, но она как бы боялась приблизиться»). В такой сердечной робости перед единственной возможностью исцеления отражается глубокая логика одного из евангельских эпизодов и связанного с ним обетования Христа: «Приходит к Нему прокаженный и (...) падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить. Иисус (...) коснулся его и сказал ему: *хочу, очистишься*» (курсив мой. — А. В.). И далее Иисус вразумляет: «...не здоровые имеют нужду во врачех, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Марк, 1, 40—41; 2, 17. Ср.: Матф., 9, 12—13; Лука, 5, 31—32). Этой пронзительной логикой в свое время был, например, озадачен и взволнован Иоанн Златоуст.<sup>110</sup> Она же, по мнению Д. Мережковского, обусловила потрясение и переворот в религиозном мирозерцании Лютера.<sup>111</sup> По этой логике, адаптированной к художественной ситуации у Достоевского, истинным грешникам в первую очередь предназначена Божественная благодать исцеления. Но очищаются они ею лишь при искреннем и смиренном сознании своего «недостойнства», когда вполне вверяют себя высшей воле. Надеяться, ни на что не рассчитывая, жаждать, ничего не вымаливая, остается таким грешникам: «если хочешь, можешь меня очистить», но можешь и оставить без благодати Твоей... Однако таких именно Господь и «хочет» исцелить. Потому что такая именно смиренная позиция и выражает суть подлинной религиозности. И старец Зосима говорит измученной грехом крестьянке о том же: «...ты уже Божья». Он и сам по той же евангельской логике — но не сверяясь с нею как с теоретической «прописью», а по велению просвещенного истинного сердца — «привязывается душой к тому, кто грешнее, и, кто всех более грешен, того он всех более и возлюбит» (т. 14, с. 28). Сказано это в предварительной характеристике Зосимы и может восприниматься как причуда непредсказуемого схимника, о в сцене с «верующими бабами» находит себе обоснование («имеющий глаза да увидит»).

Автор акцентирует особое отношение старца к согрешившей кре-

<sup>110</sup> Иоанн Златоуст. Избранные творения. С. 330—333.

<sup>111</sup> Мережковский Д. С. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. Брюссель, 1990. С. 45.

стьянке и дополнительными штрихами. Ко всем богомолкам Зосима обращается по-разному: «мать», «Прохоровна», «милая». И лишь к одной этой, «грешнице», — с особой сердечной близостью: «роденькая», на что получает отклик в обращении «родимый». Наконец, как бы не удовлетворяясь тем, что породнился на словах, Зосима «снял с своей шеи и надел на нее образок» (с. 48). Что бы это значило? Только ли душевная расположенность здесь сказывается? Думаю, выражаются и другие, многозначительные и существенные мотивы.

Во-первых, в отношении к грешной крестьянке Зосима прямо и заранее демонстрирует все то, что впоследствии выразит в своем наставлении «братьям-инокам»: «Любите народ Божий. Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились...» — и т. д., развивая мысль о взаимной вине всех людей друг за друга, о возможности братского единения (т. 14, с. 149). Во-вторых, и форма обращения к женщине, и подаренный ей образок обозначают и закрепляют ее принадлежность к единой культурной «семье», в которой старец Зосима для всех — и старший «брат во Христе», и «отец родной», и заступник, и целитель душевных ран. Таким образом, даже и явная грешница — коль скоро она сознает свою вину и мучается ею — не исторгается из этой религиозно-культурной среды. Напротив, ей требуется лишь большее внимание, как и любому больному члену во всякой сплоченной семье.

Последний эпизод общения Зосимы с богомолками во всех отношениях подводит итоги этой выразительной встречи с многоликой народной религиозной культурой. Демонстрируется как бы кольцевая композиция сцены: как и в первом эпизоде, автор здесь художественно лаконичен, достигая в то же время предельной степени обобщения. Первой Зосима встретил, благословил и исцелил «кликшу». В последнем случае ему «весело» было глядеть «на одну здоровую бабу с грудным ребеночком на руках» (курсив мой. — А. В.). И через несколько строк, в итоговой реплике старца, автор акцентирует для нас тот же мотив: «Развеселила ты мое сердце...» (с. 48—49). Радует, «веселит» Зосиму и само по себе «здоровье» народа. Но еще важнее, что здесь народный угодник, духовный наставник и целитель болезней, носитель народного идеала святости не столько «питает», сколько «питается» сам духовной энергией, получает отдачу на свое благотворное воздействие. Процесс «одухотворения», передачи духовной энергии, не может быть односторонним. Народная среда эту энергию не только потребляет, но и воздает сторицей. И не «иссякают», не «замутняются» источники идеала, потому что они восполняются и очищаются — такова важнейшая закономерность творческой жизнедеятельности именно культуры, которая не «кладезь» и не источник только готовых ценностей. Как уже сказано, Достоевский представляет в главе «Верующие бабы» ситуацию самовосполнения народной религиозной культуры.

Первая женщина, «кликша», была больна и нуждалась в исце-

лении. От последней в этой группе женщины Зосима слышит: «Сказали у нас, что ты хворый, думаю, что ж, я пойду его сама повидаю: вот и вижу тебя, да какой же ты хворый? Еще двадцать лет проживешь, право, Бог с тобою! Да и мало ли за тебя молебщиков, тебе ль хворать?». И старец отвечает: «Спасибо тебе за все, милая» (с. 48—49). В самом деле, есть за что благодарить. Очевидная любовная забота о здоровье (физическом и духовном) со стороны родного народа дорога Зосиме, и не только как знак внимания. Не менее очевидна любовная снисходительность в отношении женщины к старцу, а это лишний раз свидетельствует о том, что его доверие к духовным возможностям «паствы» оправданно, что народ с ним на равных и вообще на высоте. Здесь даже в психологических полутонах у Достоевского дает о себе знать религиозно-культурный уровень народной души. И следующая деталь лишь подтверждает и закрепляет представление о высоком этом духовном уровне: «Кстати будет просьбица моя невеликая: вот тут шестьдесят копеек, отдай ты их, милый, такой, какая меня бедней. Пошла я сюда, да и думаю: лучше уж *через него подам*, уж он знает, которой отдать» (там же; курсив мой. — А. В.). Так срабатывает народная интуиция, она вновь демонстрирует, что культурный народ даже и в религиозных инстинктах своих способен подниматься до высочайшего уровня утонченной евангельской духовности. Это ведь Христос в Евангелии от Матфея учил: «Смотрите, не творите милостыни вашей перед людьми с тем, чтобы они видели вас (...). У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне» (гл. 6, 1, 3—4). В свое время Иоанн Златоуст поразился этому завету и всесторонне прокомментировал его.<sup>112</sup> Но и его духовному глубокомыслию не открылась эта возможность исполнить завет, как открылась она инстинктивному духовному простодушию «русской бабы». Подать милостыню «через другого», который к тому же «лучше знает», ведь это и значит подать ее и смиренно, и втайне. Втайне от того, кому даешь (ибо не знает руку дающего), и от себя самого (ибо не знаешь, кому помогаешь) — поистине «левая рука не знает, что делает правая»...

Случись такое при князе Мышкине, он вновь имел бы основания воскликнуть: «Это мне баба сказала (...) и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась (...). Простая баба! Правда, мать...» (т. 8, с. 184). А Мышкин «в некотором роде» — сам Христос и знает, о чем говорит. Как знает это Зосима, а впоследствии узнает и Алеша Карамазов, для которого уроки старца соединились со смыслом народной притчи о «луковке», символизирующей единичное добро. «Верующая баба» подала кому-то через Зосиму свою «луковку невеликую» уже в первой части романа, как бы на пороге его сюжета. Тем самым задан здесь этот высокий

<sup>112</sup> Иоанн Златоуст. Избранные творения. С. 215—217.

критерий христианской духовности; и это критерий, выработанный народной религиозной культурой.

Кажется, не случайно автор исключает в ситуации с «верующими бабами» присутствие всех членов семейства Карамазовых — даже Алеши нет рядом со старцем в этой сцене. Представить *такое* читателю было необходимо, героям же предстояло «перетащить на себе» подобный духовный опыт. Достоевский оградил их от «подсказки». Здесь сработала его собственная интуиция, и в авторской воле выявилась еще одна евангельская истина. Апостол Павел в первом послании к коринфянам учил: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (гл. 2, 9). Так и Алеша Карамазов (тем более Дмитрий, Иван) не мог у Достоевского «до исполнения сроков» ни видеть, ни слышать, ни сердцем понять, — что уготовано ему пережить, прежде чем он определится в правильных отношениях к старцу Зосиме, по типу народных отношений.

Сюжетное отсутствие центральных героев в сцене с «верующими бабами» можно понимать иначе. Серьезный оппонент Достоевского по ряду принципиальных вопросов К. Н. Леонтьев замечал: «Это чувство, „мужики и т. п.“, чувство хорошее; в нем смешаны чувство эстетическое с гуманным (...) каким-то патриотическим, пожалуй; но это не настоящее чисто религиозное, которое заставляет человека искать молитвы *для себя* и радоваться всему тому, что устраняет рассеяние и раздражение. *На что народ тому, кто хочет для себя молиться?..*» (курсив мой. — А. В.).<sup>113</sup> При внимательном чтении здесь и возражать нечему: кто только *для себя* молиться хочет, может о народе не помнить и не вспоминать. Но «молитва для себя» остается частным делом и фактом личной судьбы. Молитвенная же стихия, которая роднит многоликий простой народ и способна породнить все сословия России, могла бы стать, по убеждению Достоевского, началом «полного преображения из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую (...) Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (т. 14, с. 61). К такому преображению «семейство Карамазовых» как прообраз пореформенной России явно не готово; соответственно и ни один из членов этой семьи не готов слиться с народом в единой молитвенной стихии. Каждый из них, даже Алеша, если не Бога, то судьбу молит о чем-то лишь *для себя*. Потому и нет никому из них места в сцене с «верующими бабами». По ходу действия в романе многое будет меняться в том числе и в самоопределении героев по отношению к народу, к его религиозной культуре и — по замыслу Достоевского — к будущему всей «семьи», России.

И как глава «Верующие бабы» явилась многозначительным идейно-художественным «прологом» к последующим сюжетным поворотам и судьбам центральных героев, — так и сам роман «Братья Карамазовы», видимо, мог представляться автору лишь «предвари-

<sup>113</sup> Леонтьев К. Н. Египетский голубь. М., 1991. С. 513.

тельным» по отношению к грандиозному общему замыслу. «Обойтись мне без этого первого романа невозможно, — поясняет Достоевский в авторском вступлении, — потому что многое во втором романе стало бы непонятным» (с. 6). Но и в единственно осуществленном замысле «многое... стало бы непонятным» без той важнейшей темы, что задана автором в многозначительном аккорде главы «Верующие бабы». Надо думать, в общем итоговом замысле теме этой — народной религиозной культуре, выстраданной Достоевским на протяжении всего пути его исканий, — была уготована тем более значимая роль.

В. М. ЛУРЬЕ

## ДОГМАТИКА «РЕЛИГИИ ЛЮБВИ»

### Догматические представления позднего Достоевского\*

Ни Лесков, с легкой руки которого о православии Достоевского заговорили как о «религии любви»,<sup>1</sup> ни Леонтьев (чью веру тот же Лесков окрестил «религией страха»<sup>2</sup>), скорее всего, не подозревали никакой догматической системы в том, в чем они видели религиозное своеобразие Достоевского. «Его необузданное творческое воображение и пламенная сердечность его помешали ему скромно под-

---

\* Сокращения (для изданий, ссылки на которые даются в тексте): Григорьев — Григорьев А. Эстетика и критика / Вступ. ст., сост. и примеч. А. И. Журавской. М., 1980 (История эстетики в письмах и документах); Леонтьев — Леонтьев К. Н. Избранное / Сост., вступ. ст. И. Н. Смирнова. М., 1993; Лурье — Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова. (Очерк становления и развития) // Славянофильство и современность: Сб. статей / Отв. ред. Б. Ф. Егоров, В. А. Котельников, Ю. В. Стенник. СПб., 1994. С. 158—176. МИ — Достоевский. Материалы и исследования. Л.-СПб. 1974 (изд. продолжается). Св. Макарий — Собрание писем блаженного памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам / Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1862 [репринт: СПб., 1993]. Хомяков — Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Работы по богословию / Сост. В. А. Кошелева. М., 1994 (Из истории отечественной философской мысли); Изд.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. сочинений: В 30 т. Л., 1972—1991, — цитируется в тексте с указанием тома (римской цифрой), части тома (арабской цифрой в индексе) и страницы (арабской цифрой после запятой). Автор сердечно благодарит помогавших ему Н. Ф. Буданову и Г. М. Фридендера.

<sup>1</sup> Ср.: Пульхридова Е. М. Достоевский и Лесков (К истории творческих взаимоотношений) // Достоевский и русские писатели. Традиции, новаторство, мастерство: Сб. статей / Сост. В. Я. Кирпотин. М., 1971. С. 87—138. Защищая Достоевского, сам Лесков втайне уже отрекся от Православия; ср.: Сидяков Ю. Л. Публицистика Н. С. Лескова 1870-х гг. Автореф. канд. дис. Тарту, 1987. С. 5—7.

<sup>2</sup> Подробно: Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // МИ. 1991. 9. 199—222. Обычно в литературоведении не учитываются ближайшие источники, в том числе литературные, рассуждений Леонтьева о значении «страха». Связь последних с поучениями оптинских старцев совершенно прямая. «Господь да благословит его юное сердце к познанию истины и к любви Божией; но любовь рождается от страха: страхом Господним уклоняется всяк от зла (Притч. 15, 27), а не мечтать, что мы от любви творим благое; и начало премудрости страх Господень (Притч. 1, 7)» (Св. Макарий, с. 444). «...А без страха Божия нельзя надеяться нам страстным достигнуть до исполнения воли Божией, и любви Его и ближнего. Страхом Божиим уклоняется всяк от зла» (там же, с. 508—509). «...в 83 слове о достижении любви говорит святыи [Исаак Сирий], что без страха не может кто перейти к любви; и далее,



чиняться стеснениям правильного богословия и разрывали в иных случаях его спасительные узлы. Он переходил своевольно, положим, за *черту* общеустановленного и разрешенного, но за то он всему *тому* поклонялся и *все то чтил и все то чтил и любил, что находится по ту сторону черты*. Он только прибавлял нечто свое, излишнее и неправильное; но он ничего правильного, ничего издавна иерархией освященного не только не отвергал, но и готов был всегда горой стоять за это правильное и освященное», — такую характеристику дал Достоевскому Леонтьев в 1891 г. (Достоевский о русском дворянстве // Леонтьев, с. 304. — Курсив автора).

Все же нет причин утверждать заведомо, будто «свое» и «неправильное» заносило в писания Достоевского наподобие сора, а самостоятельной и отличной от церковной богословной системы там никакой не было. За последние десятилетия появилась возможность рассмотреть эту проблему более строго. При этом ни с чем не сравнимое значение приобретают записные тетради и черновики, справедливо названные «единым и целостным источником» и «своеобразной „летописью“» духовной жизни автора за те самые двадцать лет,<sup>3</sup> которые будут нас интересовать.

## 1. Период становления (до 1869 г. включительно)

### 1.1. Почвенничество: богословие из двух догматов

Достоевский начала 1860-х гг. — человек верующий, верующий расплывчатой и какой-то «христианской вообще» верой. События 1864—1865 гг. сокрушили все основы тогдашней его жизни: смерть жены, брата, Аполлона Григорьева; распад литературного кружка «Времени» после закрытия журнала; прекращение «Эпохи»; разрыв с Аполлинарией Суловой; материальная нужда после привычного благополучия. Так поневоле он впервые освобождается от прежнего нецерковного и прямо антицерковного окружения<sup>4</sup> и жизненных привычек. Гора, за которой было не видеть не только что входа в Церковь, а и Церкви самой, внезапно провалилась. С таких событий начинаются у Достоевского поиски какой-то более глубокой веры. Естественно, что начинает он с более точного осознания той веры, которую уже имел.

Цикл соответствующих записей открывается наиболее известной и наиболее содержательной из них — от 16 апреля 1864 г.: «Маша

---

что кораблем покаяния, имущаго весельника страха, преходим смердящее море; аще ли же весельницы сии страха не управляют корабль сей покаяния, то потопляемся в смердящем сем море» (там же, с. 618). Цитированная книга издавалась под руководством св. старца Амвросия — духовника Леонтьева в Оптиной. Старец часто благословлял ее читать.

<sup>3</sup> Розенблюм Л. М. Творческие дневники Достоевского. М., 1981. С. 12.

<sup>4</sup> Орнатская Т. И. Редакционный литературный кружок Ф. М. и М. М. Достоевских (1860—1865 гг.) // МИ. 1988. 8. 247—262, особ. 259—260.

лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» (XX, 172—175). Итог богословских размышлений сосредоточен в абзаце:

«NB. Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки» (XX, 174).

Вся острота вопроса, однако, в том, насколько этот идеал осуществлен на земле. Для Достоевского речь здесь может идти только о будущем: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав Его окончательной природы, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле). Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» (XX, 174).<sup>5</sup>

Странное учение о «преображении в я Христа» не вполне было выдумкой Достоевского. Его основа узнаваема — это богословие Хомякова «среднего» периода, середины 1840-х—конца 1850-х гг., когда были написаны три французские брошюры о западных исповеданиях.<sup>6</sup> Исходной интуицией подобного богословия было обоже-ствление человеческого естества — отождествление его с естеством божественным.<sup>7</sup> Отношения между Богом и человеком понимались при этом как тождество, нарушаемое «грехом», — как мы это видим и у Достоевского (ведь именно грех мешает всеобщему слиянию во Христе). Важнейшей особенностью подобных систем оказывается отождествление «греха» и тварности, эксплицитное у Хомякова, — ведь только «греховность» оставляется для различения божественного и человеческого.<sup>8</sup> Последнее же означает полное отрицание греха в христианском смысле этого слова. Вместо того «грех» выступает в качестве естественного закона бытия, что видим и в разбираемой записи Достоевского:

«Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью* в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения за-

<sup>5</sup> Чуть выше то же самое говорилось о христианском идеале с общественной стороны: «Сам Христос проповедовал Свое учение только как идеал, Сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (...) ибо это закон природы» (XX, 173). Нецерковный характер всей этой записи своеобразно дал себя знать и на уровне чисто культурном. Много рассуждая по поводу евангельских слов «не женятся и не посягают», Достоевский истолковывает «посягают» в смысле «посягновения на женщину» (XX, 173) — очевидно, не зная, что церковно-славянское слово имеет значение «выходить замуж».

<sup>6</sup> Подробно о развитии богословских идей Хомякова см.: Лурье.

<sup>7</sup> Ср.: «Человек так подобен Богу в смысле духовном, что Бог мог быть человеком» (цит. по коммент. В. М. Лурье в кн.: Хомяков, с. 376). Подробнее см.: Хомяков, с. 375—377, и Лурье.

<sup>8</sup> Подробно см.: Лурье, Хомяков, с. 169 и примеч., с. 397.

кона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» (XX, 175).

Почему же человек не исполняет «закона стремления к идеалу», если это действительно закон? Ответ был сформулирован прямо в том предложении, которым начинался процитированный абзац: «Итак, человек стремится на земле к идеалу, *противоположному* его натуре» (XX, 175). Иными словами, нарушение закона («стремления к идеалу») есть тоже закон; «грех» — закон природы. Если «грех» — закон, то свобода выбора зла не абсолютна.

Такова онтологическая суть греха. Эмпирически же Достоевский, как видно из его записи, представляет себе грех только против человека; понятие о грехе непосредственно против Бога отсутствует.

Достоевский не отличается от Хомякова в том, что все его богословие выводится из двух догматов европейского гуманизма, релятивизирующего любые истины, но крайне догматического в двух пунктах: провозглашение «непогрешимости человека» (у Достоевского — отсутствие понятия о грехе в православном смысле слова) и «изгнание Богочеловека с земли на небо»<sup>9</sup> (у Достоевского — «учение Христово только как идеал», недостижимый на земле). Первый из этих догматов является непосредственным выражением гуманистической веры, в которой место Бога занято человеком (ср. у Достоевского и Хомякова представление о человечестве как о некоем «недоразвитом» состоянии Божества). По радикализму, с которым он исповедуется, можно судить о степени укорененности гуманистических пристрастий. Не могло быть случайным, что именно со стороны отрицания христианского понимания греха открывал для Достоевского учение Хомякова Аполлон Григорьев — главный проводник хомяковских идей в кружке «Времени».<sup>10</sup>

В обращенных к Ф. М. Достоевскому и печатавшихся в «Эпохе» 1864 г. «Парадоксах органической критики»<sup>11</sup> Григорьев из псевдохристианского толкования греха выводит особое понимание «духовной жизни»: «Я (...) никакого духовного растреления не вижу в так называемом нигилизме, сочувствуя вообще Гамалиилу в суде над всяким новым явлением духовной жизни и убежденный, что все-таки, как оно там ни вертись, это новое явление, но принадлежит оно к той же духовной жизни помимо своего ведома и своей воли — служит сначала отрицательно, а потом, конечно, послужит и поло-

<sup>9</sup> [Св.] Иустин Попович, архим. Православная Церковь и экуменизм. М., 1993. С. 79, 80. Книга представляет собой авторский конспект фундаментального труда по экклесиологии: *Иустин Попович, архим. Догматика Православие Церкви*. Кн. III. Београд, 1978. Автор (†1979) канонизирован в 1990 г.

<sup>10</sup> Об этой роли Григорьева: коммент. И. А. Бытюговой (XX, 337). Литература по проблеме «Достоевский и Григорьев» почти не учитывает собственно религиозного аспекта: *Туниманов В. А.* Ап. Григорьев в письмах и «Дневнике писателя» Достоевского // МИ. 1987. 7. 22—47; *Осват А. Л.* К изучению почвенничества (Достоевский и Ап. Григорьев) // МИ. 1978. 3. 144—150 (с библиогр.).

<sup>11</sup> Сам Григорьев вспоминает о желании Ф. М. Достоевского: «...чтобы я поскорее писал письмо об органической критике» (письмо Страхову от 26.07.1864) (*Григорьев А. А.* Одиссея последнего романтика... /Сост., вступ. ст., примеч. А. Л. Освата. М., 1988. С. 439).

жительно во свидетельство все той же духовной жизни» (Григорьев, с. 138).<sup>12</sup> Оправдание нигилизма носит здесь исключительно «онтологический» смысл: из «естественной» релятивизации греха Григорьев никогда не выводил моральной, особенно дорожа честностью своих печатных высказываний.<sup>13</sup> Поэтому для него, готового ссориться с друзьями, чтобы «не заводить срамной дружбы с „Современником“»,<sup>14</sup> побуждение признавать историческое значение нигилизма могло исходить только из области философско-богословской.

Влияние Григорьева не встречало в кружке «Времени» никакого сопротивления, когда оно оказывалось направленным непосредственно против святоотеческого христианства. В выступлениях Григорьева в журнале «Время» 1861 г. в символ «мракобесия» превращается журнал «Маяк» и его издатель С. О. Бурачек, причем Григорьев даже противопоставляет последнего одобряемому им И. В. Киреевскому.<sup>15</sup> Но совсем в другой перспективе видится «направление» «Маяка» хотя бы из отзывов оптинского старца св. Макария.

«Прошлого года [1844] в *Маяке* было помещено житие старца Серафима (...) спасибо светским литераторам, что издают такие полезные статьи» (Св. Макарий, с. 565). Речь идет о первой публикации *Жития* св. Серафима Саровского — события вполне эпохальном. Из другого письма старца того же 1845 г.: «Издание журналов *Маяка* и *Москвитянина* идет в духе религиозном, и потому помещают в них статьи назидательные» (далее следовал отзыв об И. В. Киреевском, издателе «Москвитянина», как о личном знакомом старца) (Св. Макарий, с. 567). — Кто лучше знал «стремле-

---

<sup>12</sup> В 1864 г. зависимость Достоевского от Григорьева была еще столь велика, что он находил нужным оправдываться от подозрений в несочувствии не только славянофилам, но даже любимцу Григорьева А. М. Бухареву (примеч. к статье Н. Страхова «Воспоминания об Аполлоне Александровиче Григорьеве» — XX, 134). Бухарев упомянут как «о. Феодор» и остался неидентифицированным в примечаниях; в сводном именном указателе упоминается «Феодор, священник» (XXX2, 359). Достоевский, как и Григорьев (ср. письмо Григорьева Страхову от 18.06.1861) (*Григорьев А. А. Одиссея...* С. 432), должен был знать, что бывший архимандрит Феодор расстригся и вступил в «гражданский брак», т. е. канонически — в прелюбодейное сожительство, тем самым всецело отпав от Церкви. В историю русской религиозной мысли Бухарев войдет как духовный отец обновленческого движения (раскола) 1920-х гг. В дальнейшем никакого интереса со стороны Достоевского к личности Бухарева не заметно.

<sup>13</sup> «...я горжусь тем, что (...) я способен пить мертвую, *нищать*ся, но не написать в свою жизнь ни одной строки, в которую я бы не верил от искреннего сердца...» — обращался Григорьев к Достоевскому (в письме к Страхову от 12.12.1861) (*Григорьев А. А. Одиссея...* С. 436).

<sup>14</sup> Письмо Григорьева к Страхову от 18.06.1861: *Григорьев А. А. Одиссея...* С. 430. После перелома 1870 г. (см. ниже) Достоевский будет в близком контексте рассматривать проблему легкости перехода от релятивизма «философского» к моральному: в романе «Бесь» постоянным критерием сопоставления отца и сына Верховенских станет их отношение к революционно настроенным кругам.

<sup>15</sup> «Маяку» была посвящена вся статья «Оппозиция застоя. Черты из истории мракобесия» (Григорьев, с. 275—311). Характерный пассаж и в статье «Народность и литература»: «Стремления же И. В. Киреевского и Хомякова подают руку не „Маяку“ и не „Домашней беседе“, а тому просвещенному и возвышенному направлению, которое в последнее время так могущественно заявило себя глубокомысленной и красноречивой книгой архимандрита Феодора [Бухарева]» (Григорьев, с. 185).

ния» Киреевского — Григорьев или духовник супругов Киреевских св. Макарий?<sup>16</sup> Еще ряд отзывов св. Макария свидетельствует о живой связи между С. О. Бурачком и Оптиной (Св. Макарий, с. 570, 577).

Григорьев сознательно эксплуатировал *невольное* и *несознательное* расхождение старших славянофилов со святоотеческим православием. В 1858 г., познакомившись с какой-то из французских брошюр Хомякова,<sup>17</sup> он «*уразумел*, как он себя и других надувает, наш милейший, умнейший софист! Идея Христа и понимание Библии, раздвигающиеся, расширяющиеся с расширением сознания общины, соборне (...) — таков широкий смысл малой по объему и великой по содержанию брошюрки, если освободить этот смысл из-под спуда византийских хитросплетений».<sup>18</sup>

При жизни Григорьева Достоевский, скорее всего, разделял подобное отношение к наследию славянофилов, а если имел тут какие-то с ним расхождения — то разве что из-за своего большего либерализма, обычной причины недоразумений между ним и Григорьевым. Пост «богослова» в светском кружке «Времени» принадлежал Григорьеву. Достоевский в своем отношении к вере должен был стоять где-то рядом с ним, а позиции прочих членов кружка располагались от них «веером» влево, до полного атеизма включительно. Поэтому Достоевский едва ли мог не разделять тогда григорьевского исповедания веры: «...под православием разумею я сам для себя просто известное, стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства, в противоположность другому, уже отжившему и давшему свой мир, свой цвет началу — католицизму. Что это начало на почве славянства, и преимущественно великорусского славянства, с широтою его нравственного захвата,<sup>19</sup> — должно обновить мир, — вот что стало для меня уже не смутным, а простым верованием — перед которым верования официальной церкви иже о Христе жандармствующих стали мне положительно скверны».<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Окормление Киреевского-публициста у старца Макария было первым, хотя слишком кратким опытом создания святоотеческой по содержанию публицистики. Более последовательно та же схема будет реализована св. старцем Амвросием через К. Н. Леоньева.

<sup>17</sup> Б. Ф. Егоров считает, что речь идет о третьей, вышедшей как раз в 1858 г.: *Григорьев Аполлон. Воспоминания* / Изд. подгот. Б. Ф. Егоров. М., 1988 (Серия «Лит. памятники»). С. 414.

<sup>18</sup> Письмо Григорьева к М. П. Погодину от 26 авг.—7 окт. 1859 г. // *Григорьев Аполлон. Воспоминания*. С. 301.

<sup>19</sup> Нижеследующие мысли Подростка едва ли не имеют связи с Григорьевым: «Жажда благообразия была в высшей мере (...) но каким образом она могла сочетаться с другими, уж Бог знает какими, жаждями — это для меня тайна. Да и всегда было тайною, и я тысячу раз дивился на эту способность человека (и, кажется, русского человека по преимуществу) лелеять в душе своей высочайший идеал рядом с величайшею подлостью, и все совершенно искренно. Широко ли это особенная в русском человеке, которая его далеко поведет, или просто подлость — вот вопрос!» (XIII, 307).

<sup>20</sup> Письмо к М. П. Погодину от 26 авг.—7 окт. 1859 г. // *Григорьев Аполлон. Воспоминания*. С. 300—301.

«Православие» почвенничества — это «стихийно-историческое начало» и всего менее Церковь — тело воплощенного Бога.

Так реконструируется та духовная обстановка, в которой писались «Записки из подполья» (1862—1864). В ретроспективе, задаваемой поздним творчеством Достоевского, кажется, что тема «подполья» — иррациональность глубины греха. Отсюда, например, леонтьевские упреки «Пушкинской речи» как измене «Запискам из подполья».<sup>21</sup>

Но в чем бы ни находили ценность «Записок» их православные читатели — писались они еще с точки зрения григорьевской «духовной жизни». Собственно в вере Достоевский 1864 г. еще не успел отойти от своего героя. Две идеи, столкновение которых породило сюжет произведения, — это отвратительность греха, с одной стороны, и необходимость греха — с другой. Аргументация «подпольного человека» в пользу второго из этих тезисов вполне григорьевская, что в реалиях 1864 г. означало авторская.

Так, отрицание «подпольным героем» социалистического мурaveйника — не более чем григорьевское отрицание «теории»: «...почему вы так *наверно* убеждены, что идти против настоящих, нормальных выгод, гарантированных доводами разума и арифметикой, действительно для человека всегда выгодно и есть закон для всего человечества? {...} Положим, что это закон логики, но, может быть, вовсе не человечества» (V, 118). То «страдание», которое человеку «настолько же выгодно, как благоденствие», — не христианское: оно определяется как «разрушение и хаос» (V, 119). В этой схеме бытия значительно место зла, но нет совсем места собственно для греха — точно так же, как мы это видели в записи от 16 апреля 1864 г. Вторая часть «Записок» продолжает параллелизм с той же записью в трактовке греха: там было «я и Маша», здесь — «подпольный человек» и Лиза.

Противоречие между необходимостью зла и непереносимостью зла в «Записках» осталось неразрешенным по вине цензуры: «Свиньи цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры в Христа — то запрещено {...} уж лучше было совсем не печатать {...} чем печатать так, как оно есть».<sup>22</sup> — О том, какого рода могла быть эта «вера в Христа», показавшаяся цензуре хуже неверия, можно догадываться, сделав логическую интерполяцию между записью от 16 апреля и ранними вариантами «Преступления и наказания» (образ Сони, см. ниже). Чтобы избавиться от власти «греха», нужно направить зло на себя: «принести *любовью* в жертву свое я людям или другому существу» (см. выше). Можно думать, что уже в «Записках» была на-

<sup>21</sup> Леонтьев К. Н. [Примечание при переиздании брошюры «Наши новые христиане», 1885] // Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912. С. 213. У позднего Достоевского (1875 г.) «причина подполья» определяется проще: «...уничтожение веры в общие правила. „Нет ничего святого“» (XVI, 330).

<sup>22</sup> Письмо к М. М. Достоевскому от 26.03.1864 (XXVIII<sub>2</sub>, 73).

мечена та «женская редакция» образа Премудрости Божией (Христа), которую Достоевский попытался было реализовать в образе Сони Мармеладовой.

## 1.2. Кризис (1865—1869)

Почти весь объем романа «Преступление и наказание» (1865—1866) посвящен разработке того эскиза, который был набросан в «Записках». Тем не менее в основе этого романа лежало уже нечто большее, чем григорьевское неприятие «теории», жертвой которой стал Раскольников. Роман знаменовал первый поворот Достоевского к реальному православию от самоизмышленного «христианства».

В записи от 2 января 1866 г., озаглавленной «Идея романа», первые же слова — подзаголовок «Православное воззрение, в чем есть православие» (VII, 154—155, особ. 154). Если читать эту запись, не учитывая предыстории, то, вероятно, будет трудно понять, причем же здесь Православие: «Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием. Таков закон нашей планеты (...). Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием» (VII, 154—155). Григорьевское по происхождению выражение «закон нашей планеты» начинает наполняться более человеческим и менее стихийным содержанием, а потому налицо действительный сдвиг к Православию.

Необходимость страдания больше не выводится из якобы естественной гармонии добра и зла. Раскольников выступит с опровержением того тезиса, будто «всякая деятельность, даже и злая, полезна» (VII, 209). Достоевский не только оспаривает крайний вывод из этого тезиса — будто «нет преступлений» (VII, 209), а, пользуясь приемом доведения до абсурда, опровергает исходную посылку — будто причина мирового зла в самом устройстве бытия, а не в человеческой свободной воле. Самая глубокая идея романа — попытка выбраться из трясины «почвенничества» на твердую землю Православия.

Все же «православность» романа не стоило бы преувеличивать. Основные свои силы автор употребляет на наведение своеобразного концептуального моста между своими верованиями, наличными и желаемыми. Этим «мостом» становится концепция «жертвенной любви», намеченная еще в цитированной записи от 16 апреля 1846 г., а в конце 1864 или начале 1865 г. более подробно разрабатывавшаяся в набросках к незаконченной статье «Социализм и христианство» (XX, 191—194).

По начальной форме изложения этой концепции (отречение от своего я ради собирания в я Христа — цитаты см. выше) можно заключить, что первый толчок был дан книгой Бухарева «О православии в отношении к современности» (1860 г.);<sup>23</sup> Григорьев бы не

<sup>23</sup> Ср.: «...ради спасения грешных людей сам Бог Слово (...) собственным лицом, своим самодержавным „Я“ (авт. сноски: Так выражаюсь, желая ярче выставить на вид, что именно утверждено на веки наше личное бытие или Я каждого из нас. За наше Я

мог допустить, чтобы Достоевский не прочел этой книги. Но из черновиков Достоевского видно, что свою концепцию он разрабатывал сам.

В «Социализме и христианстве» Христос заявлен как «идеал человечества» — но в таком смысле, в каком это готовы признать многие атеисты вроде Ренана (XX, 192). Стремление человечества к идеалу, т. е. к христианству, — это закон: «...тут кончается развитие, достигается идеал, следовательно, уж по одной логике, по одному лишь тому, что в природе все математически верно, следовательно, и тут не может быть иронии и насмешки, — есть *будущая жизнь*» (XX, 194). Дойдя до этого идеала, человечество должно будет понять его суть — «что самое высшее распоряжение собой — это пожертвовать даже собой» (XX, 193—194, особ. 194).

Вера в будущую жизнь выводится не из Откровения, а из какой-то природной закономерности. Но все же здесь шаг в сторону христианства: суть этой закономерности связывается со свободой воли («распоряжение собой»), а для «естественной» гармонии добра и зла не остается места. «Математически верная» закономерность явно не обладает здесь принудительным характером законов физики и вообще формулируется так, чтобы в скором будущем заместиться верой в Промысел Божий.

Достоевскому было гораздо труднее согласовать с Православием свои практические представления о «жертвенной любви», хотя именно это было для него важнее всего. Только в 1870 г. он осознает, что в святоотеческом христианстве это область аскетики. Но прежде он в течение пяти лет будет испытывать разные суррогаты собственного изготовления.

В работе над «Преступлением и наказанием» это вылилось в борьбу автора с редакцией «Русского вестника» за образ Сони.<sup>24</sup> В подготовительных материалах и промежуточных редакциях роль Сони весьма велика и едва ли не сакральна. Можно предполагать, что, когда страсти утихли, сам Достоевский признал правоту трезвого взгляда М. Н. Каткова и Н. А. Любимова: в подготовленных автором трех переизданиях романа, несмотря на многие изменения, трактовка образа Сони оставлена прежней.

---

Христос Бог ручается собственным Я, нисшедшим для нас до вочеловечения.), низшел до восприятия человеческой природы» (Феодор, архим. (А. М. Бухарев). О духовных потребностях жизни / Сост., вступ. ст. и коммент. К. Кокшеневой. М., 1991 (Русские духовные писатели). С. 60). Христос дает Свое «Я» ради нашего «Я»; Достоевский перенесет это на жертвенную любовь христианина. «...Во Христе вся полнота Божия, соединенная ради нас родным нам человеческим духом и телом в единое лицо, в одно „Я“, чрез это открыта нашему общению по мере веры нашей...» (там же, с. 67). В апрельской записи 1864 г. эта мысль будет проведена в утрированной форме — вплоть до всеобщего воскресения в «Я» Христа! Однако дальше указанного сходства выражений специфическое влияние Бухарева на Достоевского не прослеживается. Хомяковско-григорьевские интуиции, разделявшиеся Достоевским, едва ли могли быть понятны «семинаристу» Бухареву. С другой стороны, Достоевскому едва ли мог казаться чем-то особенным тип расстриги, вполне укладывающийся в характеристику: «исповедания (...) был православно-лютеранского, как и все русские нашего времени, еще продолжающие верить в Бога» (запись 1875 г. — XXI, 263).

<sup>24</sup> См. комментарий Л. Д. Опульской (VII, 326—328).



В следующем романе — «Идиот» (1867—1868) — попытка самостоятельно сконструировать христианский идеал ставится во главу замысла.

Толчком к новому замыслу послужило шоковое впечатление от увиденной в Базеле картины Гольбейна «Мертвый Христос»,<sup>25</sup> а точнее, замысел стал формироваться в противостоянии Гольбейну.

В романе соглашается с Гольбейном умирающий атеист Ипполит, из уст которого автор дает наиболее полное описание картины (VIII, 338—339). А вот реакция Мышкина: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть! — Пропадает и то, — неожиданно подтвердил вдруг Рогожин» (VIII, 182). Из «статьи» Ипполита можно понять, какой импульс картина придала развитию замысла: «...если такой точно труп (а он непременно должен был быть точно такой) видели все ученики Его (...) все веровавшие в Него и обожавшие Его, то каким образом могли они поверить, смотря на такой труп, что этот мученик воскреснет? Тут невольно приходит понятие, что если так ужасна смерть и так сильны законы природы, то как же одолеть их? (...) Картиной этою как будто именно выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой все подчинено, и передается вам невольно» (VIII, 339). — Контраст с «Социализмом и христианством» разительный: вместо сомнительных сделок с «законами природы» (как будто христианство — один из них, только высший) — исповедание необходимости верить вопреки природе и ее законам.

Нельзя преуменьшать интуицию Достоевского и в собственно догматической области. Свое первое впечатление от Гольбейна он усваивает Ипполиту, а Мышкин явно отказывается считать картину правдивой. Так, сам того не зная (в то время было трудно об этом где-либо прочитать, кроме богослужебных текстов, но для знакомства с последними Достоевскому потребовалось бы проявить степень знакомства с богослужением, незаурядную для тогдашних мирян), Достоевский выразил важнейшую истину православия<sup>26</sup> — причем послужившую одним из оснований для анафематствования римской ереси в 1054 г.<sup>27</sup> — о фактическом неистлении тела Христова во

<sup>25</sup> «...удивительное произведение, но которое на меня просто произвело ужас, а Федю так до того поразило, что он провозгласил Гольбейна замечательным художником и поэтом. (...) Федя же восхищался этой картиной. Желая рассмотреть ее ближе, он стал на стул, и я очень боялась, чтобы с него не потребовали штраф, потому что здесь за все полагается штраф» (*Достоевская А. Г. Дневник 1867 года / Изд. подгот. С. В. Житомирская. М., 1993 (Серия «Лит. памятники»)*). С. 234. Ср. с. 434—435, примеч. 43).

<sup>26</sup> По истории догматической полемики об этом вопросе, взволновавшем весь христианский мир в VI в.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg; Basel; Wien, 1989. S. 489—495.*

<sup>27</sup> Выступая в 1054 г. против кард. Гумберта, св. Никита Стифат осуждал латинское служение на опресноках еще и по следующей причине: «...ибо, как видите, мы пьем Чашу теплой, т. е. такой, как была от ребра Господня. Ибо от живой, посредством Духа, плоти и от теплого Христа нам источились теплые кровь и вода — чего не может иметь места у ядуших опресноки» (*Св. Никита Стифат. Диалог и Антидиалексис, 3 // Michel A. Humbert und Kerullarius. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. Bd 2. Paderborn, 1930 (Quellen und Forschungen aus dem*

гробе. Это тело, хотя и тленное по природе, не было оставляемо Божеством ни в каком состоянии и потому не только не истлело, но силою Св. Духа было живым и *животворящим*; именно таковы частицы тела *закланного* Агнца, Которого причащаются христиане. В отталкивании от картины Гольбейна Достоевский уже в «Идиоте» сближает безбожие с латинством, считавшимся им источником первого.

Восприятие победы Христа над тлением как в первую очередь победы над рассудком прослеживается у Достоевского начиная с записной тетради 1860—1862 гг. (XX, 152 — вариации на тему I Кор. 1, 21—25). Эта же победа становится главным элементом, на котором автор «Идиота» строит сходство между Христом и своим героем. Так уже на ранней стадии развития замысла (герой — «христианин и в то же время не верит», IX, 185), формулируя свои сомнения, герой произносит: «Он и рассудок победил. — Что ж, это чудо? — Конечно, чудо, а впрочем... — Что? — Был, впрочем, ужасный крик» (IX, 184).

После того как в центре замысла оказывается фигура «Князя-Христа» (IX, 246, 249, 253),<sup>28</sup> та же мысль заявляет о себе из его уст: «...нужно быть действительно великим человеком, чтоб умному человеку устоять даже против здравого смысла» (IX, 242).

Достоевский хочет сделать Князя олицетворением христианской любви, но в понимании этой любви не идет дальше Сони Мармеладовой. Он отличает эту любовь от непосредственного проявления блудной страсти и от опосредованного проявления страсти тщеславия, но вполне готов смешивать ее со всеми остальными страстями. Так, он записывает: «В романе *три* любви: 1) Страстно-непосредственная любовь — Рогожин. 2) Любовь из тщеславия — Ганя. 3) Любовь христианская — Князь» (12 марта 1868 г. — IX, 220). И в то же время накануне появления идеи «Князя-Христа» он записывает о своем герое: «Чистый, прекрасный, достойный, строгий, очень нервный и глубоко христиански, сострадательно любящий. От этого мука, потому что при таком *страстном сострадании* разумен, предан долгу и непоколебим в убеждениях.

Глубины и заносчивости в идеях нет, хотя умен, образован и мыслит. Но *чувство* преобладает в натуре. Живет чувством. Живет сильно и страстно. Одним словом, натура христианская» (IX, 170). Здесь словно нарочно «натура христианская» охарактеризована тем, что в аскетической литературе служит названием пороков. Неудивительно, что впоследствии критики, хоть слегка затронутые православной традицией, воспринимали образ Мышкина как нечто

---

Gebete der Geschichte. Bd 23). S. 325). Восточный обычай причащаться теплой Крови Христовой первоначально, как это обычно бывает, не имел полемического смысла. См.: Taft R. Water into Wine, the Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Le Muséon. 1987. Т. 100. P. 323—342.

<sup>28</sup> В это время Достоевский решает писать образ идеального христианина непосредственно с Христа. «На свете есть только одно положительно прекрасное лицо — Христос» (письмо С. А. Ивановой от 1.01.1868 — XXVIII, 251).

болезненное,<sup>29</sup> а критика латинская и протестантская, воспитанная на западной аскетике эмоциональных аффектов, видит в нем аутентичный образ Христа.<sup>30</sup> Что же касается Достоевского, то он лучше всех понимал неудачу своего замысла.

Перебираемые им варианты концовок обгоняют один другой по своей безнадежности. В первой половине марта 1868 г. он еще надеется женить Князя на Аглае; 1 апреля — хотя бы «Ясная смерть. Аглая несчастна. Нужда ее в Князе»; 10 апреля — «Князь совсем больной и юродивый»; правда, обстановку еще скрашивает присутствие символических фигур: «Женщины и дети около него» (цит. по коммент. Г. М. Фридендера — IX, 366—367). Еще в сентябре оставались колебания между «ясной смертью» Князя и его идиотизмом (IX, 380—381). И все же окончательный вариант все превзошел по своей безнадежности: «...он уже ничего не понимал, о чем его спрашивали, и не узнавал вошедших и окруживших его людей. И если бы сам Шнейдер явился теперь из Швейцарии взглянуть на своего бывшего ученика и пациента, то и он, припомнив то состояние, в котором бывал иногда князь в первый год лечения своего в Швейцарии, махнул бы теперь рукой и сказал бы, как тогда: „Идиот“» (VIII, 507).

Оценивая такой результат, автор романа писал: «...но романом я недоволен; он не выразил и 10-й доли того, что я хотел выразить, хотя все-таки я от него не отрицаюсь и люблю мою неудавшуюся мысль до сих пор».<sup>31</sup>

После провала замысла «Идиота» Достоевский в последний раз берется конструировать христианский идеал самостоятельно в ранних (1869 г.) планах «Жития великого грешника». Конструирование заходит в тупик, и работа над планами прерывается. После паузы в несколько месяцев весной 1870 г. появляется новая серия планов «Жития», из которой вырастет роман «Бесы» и которая послужит началом для разработки идей более поздних романов.

## 2. Догматическая система позднего Достоевского и общественно-политические выводы из нее

### 2.1. Стабилизация системы (1870)

Записи, делавшиеся Достоевским в 1870 г., особенно богаты богословским содержанием. Не принимая их во внимание, едва ли

<sup>29</sup> Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. М.: Берлин, 1923 (репр.: Париж, 1978). С. 120—121. А. А. Зандер, возражая Р. Гуардини (см. примеч. 30): Zander L. A. Dostojewsky. Le problème du Bien. Paris, 1946. P. 129—179 (рус. оригинал издан позднее: Зандер Л. А. Тайна Добра. Франкфурт, 1960).

<sup>30</sup> Здесь стал основополагающим труд кард. Романо Гуардини (1-е изд. 1932 г., по-немецки): Guardini R. Il mondo religioso di Dostojewskij. Brescia, 1968. С лютеранской стороны см., например: Doerne M. Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk. Göttingen, 1957.

<sup>31</sup> Письмо С. А. Ивановой от 25.01.1869 (XXIX<sub>1</sub>, 10).

можно понять, насколько неслучайными были для Достоевского некоторые мысли, обнародованные им самим гораздо позднее. Именно в 1870 г. его религиозные воззрения сложились как довольно жесткая система, которая продолжала развиваться в частности, но оставалась неподвижной в целом.

Переломом в развитии замысла «Жития» и всего дальнейшего творчества Достоевского стал отказ от попыток «моделирования» Христа в условиях современной жизни и вместо этого обращение к тому христианскому идеалу, который указывается Церковью, — к образам святых. Этим предопределялось и преимущественное внимание к монашеству как к такому «сообществу христиан», которое «лучше остальных подражает божественной природе» (св. Григорий Палама).<sup>32</sup>

В планах «Жития» перемена авторской позиции заявлена введением образа Тихона, прототип которого (св. Тихон Задонский) хорошо известен и значение в творчестве Достоевского разъяснено, а также образа Аникиты, не привлекавшего внимания до сих пор.

«Аникита идет к Чаадаеву усовещевать. Зовет Тихона, тот идет, спорит и потом прощения просит» (IX, 138). Видно, что Аникита — носитель той же идеи, что и Тихон, но по отношению к Тихону духовно младший, а по отношению к Чаадаеву — в чем-то ровня. Все имена в этой записи взяты из жизни. Аникита — монашеское имя кн. С. А. Ширинского-Шихматова (1783—1837), родного брата кн. П. А. Ширинского-Шихматова, министра народного просвещения в 1850—1853 гг. До своего пострижения (1825 г.) кн. Сергей Александрович был близким соратником Шишкова, членом «Беседы любителей русского слова» и Российской академии; над ним иронизировали Вяземский и, вероятно, Достоевский в «Селе Степанчикове» (1859).<sup>33</sup> С 1835 г. подвизался на Афоне, где просиял подвижничеством и оставил по себе память как о старце и об одном из главных восстановителей Руссика (монастыря св. Пантелеимона) и Ильинского скита. Его печатные жития стали появляться с самого года кончины (1837). Из различных источников, доступных

---

<sup>32</sup> Письмо к иером. Павлу Асену, см.: *Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas*. London, 1974. P. 198—201. Тема монашества у Достоевского все еще остается неизученной. *Зандер Л. А. Монашество в творениях Достоевского. (Идеал и действительность) // Вестник РСХД. 1963. № 70—71; перепечатано: Записки Русской Академической группы в США. 1981. Т. 14. 169—186)* написал скорее богословскую, нежели научную, работу на тему о необязательности аскетике. Недавно появилось важное источниковедческое исследование, которое будет необходимо учитывать, в частности, при изучении идейных взаимодействий между Достоевским, Катковым, Леонтьевым и Оптиной: *Todd III.W. M. Dostoevsky's Russian Monk in Extra-Literary Dialogue. Implicit Polemics in Russkii vestnik 1879—1881 // California Slavic Studies. 1994. 17 [=Christianity and the Eastern Slavs. Vol. II. Russian Culture in Modern Times / Ed. by R. P. Hughes, I. Papernoj]. P. 124—133.*

<sup>33</sup> *Вяземский П. А. Сергей Николаевич Глинка // Вяземский П. А. Стихотворения. Воспоминания. Записные книжки / Сост. Н. Г. Охотина. М., 1988. С. 214—215.* В перечне литературного наследия Фомы Опискаина фигурирует «чудовищная поэма: „Анахорет на кладбище“, писанная белыми стихами» (III, 130). А. В. Архипова предполагает в ней подражание поэмам в стиле С. А. Ширинского-Шихматова и С. С. Боброва (III, 514).

Достоевскому, следует выделить «Письма Святогорца» (иеросхим. Сергия Веснина), многократно переиздававшиеся начиная с публикации в журнале «Маяк» в 1845 г.<sup>34</sup>

О. Аникита и св. Игнатий Брянчанинов во времена Достоевского представляли два общеизвестных случая отказа от уже сложившейся светской карьеры ради подвижничества. О. Аникита, в отличие от св. Игнатия, к тому же являл собой идеальную антитезу Чаадаеву: минимальная разница в возрасте (Чаадаев родился в 1794, св. Игнатий — в 1807), та же — литературная и великосветская — среда (св. Игнатий был военным инженером), наконец, наиболее очевидное резко антизападное настроение. Замысел монашеской биографии, начинающейся с отречения от светской карьеры, будет реализован лишь в «Братьях Карамазовых» уже вне прямого противопоставления Чаадаеву (Чаадаев замысла 1870 г. сохранится лишь в «реликтовом» образе Петра Миусова). Это и должно было заставить Достоевского предпочесть для старца Зосимы более заурядный вариант светской биографии — св. Игнатия Брянчанинова.<sup>35</sup>

Однако слишком хорошо известно, что, несмотря на аутентичность, с православной точки зрения, избираемых теперь Достоевским жизненных примеров, их художественные изображения получались крайне недостоверными. Например, молитвенные наставления старца Зосимы, да еще и обращенные к монахам, лишены вовсе того, что св. Серафим Саровский называл «признаком духовной жизни» — умного делания; по содержанию своему они даже несомнимы с ним.<sup>36</sup> Современники не принимали этих мыслей всерьез,<sup>37</sup> как и сам

<sup>34</sup> Об О. Аниките подробно в Письме V // Письма Святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. 8-е изд. М., 1895 (репр. М., [1993]). С. 46—52. Вместо полного имени здесь стоит «князь Ш\*\*\*\*» и «иеромонах А\*\*\*». О значении журнала «Маяк» см. выше.

<sup>35</sup> Подробно: Беловолов (Украинский) Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // МИ. 1991. 9. 167—178.

<sup>36</sup> Ср.: св. Серафим Саровский «О мире душевном»: «Признак духовной жизни есть погружение человека внутрь себя и сокровенное делание в сердце своем» (Наставление Отца нашего преподобного Серафима Саровского чудотворца. М., 1990. Стб. 8). Заповедь старца Зосимы «на каждый день и когда лишь можешь, тверди про себя: „Господи, помилуй всех днесь пред Тобою представших“» (XIV, 289) не оставляет места для молитвы Иисусовой, но не может ее заменить из-за частного характера предлагаемого в ней прошения. Другая его заповедь о том, как молиться в уединении, будь она исполняема всерьез, могла бы привести только к тляжкому душевному расстройству (прелести): «В уединении же оставаясь, молись. Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и иступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и любви сии слезы твои. Иступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным» (XIV, 292). К тому же результату неизбежно приведет даже частичное исполнение этой заповеди — «искание восторга и иступления» и даже одно только сознание, что обладаешь каким-либо даром, который дается «избранным». Столь полное пренебрежение азбукой «добротолубия» заставляет признать в аскетике поздних романов Достоевского стилизацию вместо реализма.

<sup>37</sup> Ср. свидетельство К. Н. Леонтьева: «А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в „Братьях Карамазовых“, то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг у друга: „Уже не вы ли, отец такой-то, так думаете?“» (письмо к И. И. Фуделю от 19—31 января 1891 // Леонтьев К. Избранные письма. 1854—1891 / Публ., пред. и коммент. Д. Соловьева. СПб., 1993. С. 554).

Достоевский не пробовал жить жизнью своего старца Зосимы. Но в следующем поколении будет поставлен довольно крупный эксперимент по возведению «жертвенной любви» в духе Достоевского на степень основного положения аскетики и сотириологии (его поставит митр. Антоний Храповицкий,<sup>38</sup> в свое время послуживший одним из ближайших прототипов Алеши Карамазова<sup>39</sup>).

Аскетика тех героев Достоевского, которые должны представлять читателю эту сторону христианства, оказывается обыкновенной экзальтацией с медитированием на темы «любви», и никакие стилизации под монашеские поучения не в состоянии этого скрыть. Если «любовь» в смысле эмоционального аффекта (а не в аскетическом смысле) продолжает сохранять у него столь большое значение даже после того, как он осознает необходимость веры в учение христианское все без изъятия и притом только в учение христианское, без всяких компромиссов с «цивилизацией»,<sup>40</sup> — то необходимо заключить, что тому имелись серьезные основания в его собственно догматических представлениях.

## 2.2. Догматическая система и ее приложения

Богословские идеи позднего Достоевского сконцентрированы в одной записи 1870 г.

«Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христово спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и троглодитство и исчезло, истлело бы. Заметьте, что человеческая природа непременно требует обожания. Нравственность и вера одно, нравственность вытекает из веры, потребность обожания есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Это свойство высокое, а не низкое — признание бесконечного, стремление разлиться в бесконечность мировую, знание, что из нее происходишь. А чтоб

<sup>38</sup> Связь его скандально известного учения о искуплении «жертвенной любовью» (гефсиманским борением вместо Креста) с мыслями Достоевского весьма тесная, но в рамках настоящей работы рассмотрена быть не может.

<sup>39</sup> *Альтман М. С.* Достоевский. По векам имен. Саратов, 1975. С. 119.

<sup>40</sup> Такова тема монологов Ставрогина в черновиках к «Бесам» (1870): «Но ведь мы с вами, Шатов, знаем (...) что Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни (...). Или, наконец, уверение многих, что христианство совместимо с наукой и цивилизацией (...). Но ведь мы знаем с вами, Шатов, что все это вздор» (XI, 179—180). Ставрогин выступает как герой, который все правильно объясняет, но сам ни во что не верит: ср. XI, 178.

было обожание, нужен Бог. Атеизм именно исходит из мысли, что обожание не есть естественное свойство природы человеческой, и ожидает возрождения человека, оставленного лишь на самого себя. Он силится представить его нравственно, каким он будет свободный от веры. (...) Нравственность же, предоставленная самой себе или науке, может извратиться до последней погани (...). Христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христа...)». Сразу после этого связного текста следует: «Millenium. Апокалипсис» (XI, 187—188).

Во времена Достоевского слово «обожание» еще сохраняло свое буквальное значение — греч. *θεωσις*, церк.-слав. «обоже́ние», совр. рус. «обожение» (ср. выше: цитата из «статьи» Ипполита и Словарь Даля под словом «обожание»). Значение «крайняя степень любви» еще воспринималось как переносное. Данная запись строится сразу на обоих значениях. В словах «...достигаем обожания, того восторга...» заключается психологический, переносный смысл, а в словах: «А чтоб было обожание, нужен Бог» — этимологический, богословский. Но оба значения, при осознанности их различия, отождествлены: «обожание» интерпретировано как психологическое и даже естественное состояние — отношение человека ко Христу, в Которого он верует как в Бога. Из такого «обожания» не следует и следовать не может обожение самого человека — напротив, человек как был, так и остается «при своем», при своей психологии.

В такой — неправославной — сатириологической перспективе святоотеческое «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»<sup>41</sup> неизбежно променивается на что-то вроде «Бог стал человеком, чтобы человек стал хорошим человеком»; аскетическое трезвение оказывается просто недопустимым, и его должны вытеснить различные способы вызывания «того восторга».

Однако по сравнению с почвенническими взглядами здесь несомненный прогресс в сторону Православия. Нет веры в реальность обожения человека — но нет уже и хомяковско-григорьевского обожевления «нравственного», нет стихийного языческого поклонения своим собственным страстям. Впрочем, влияние Хомякова проступает теперь едва ли не сильнее, чем прежде, — уже без григорьевского посредства — в другой области, весьма периферийной для хомяковского богословия, но центральной для славянофильства как направления общественной мысли и для Достоевского. Речь идет о той части экклесиологии, где рассматривается положение Церкви на земле до скончания мира. Уже в 1870 г., за десять лет до проповеди об этом в «Пушкинской речи» и в «Дневнике писателя» (за 1880 г.), Достоевский принимает идею миллениаризма (ср. еще: XI, 167, 177, 182).

Можно ли тут говорить о влиянии Хомякова, если Хомяков никогда не был миллениаристом? — Можно, и не на одном уровне.

<sup>41</sup> Ср.: «Господь воплотился, и стал человек дольний Богом, чтобы соединиться с Богом и стать с Ним едино, но и более того — чтобы стал я Богом настолько (*τοσοῦτον*), насколько (ὅσον) Он — человеком» (св. Григорий Богослов. Беседа 29, 19 // *Patrologiae cursus completus* / Accurante J.-P. Migne. Ser. graeca. T. 36. Col. 100A).

В самом потоке славянофильских идей об исторических перспективах разных народов было нечто, легко усвоенное Достоевским благодаря его социалистическому воспитанию: «Я верую в полное царство Христа. (...) И пребудет всеобщее царство мысли и света, и будет у нас в России, может, скорее, чем где-нибудь» (тетрадь 1875—1876 гг. — XXIV, 127). «Царство мысли и света» здесь, конечно, нечаянно вырвавшийся перевод с французского.

В экклесиологии Хомякова с этими идеями соприкасалось своеобразное учение о Церкви земной. К ней Хомяков (по крайней мере после 1846 г.) отнюдь не относил своих возвышенных экклесиологических построений, а напротив, трактовал ее наподобие государства, заходя в этом дальше самих латинян.<sup>42</sup> Это было вызвано у него потребностью обособить земную Церковь (точнее, поместные церкви) как, якобы, область наличия греха, которая диктовалась неумеренной спиритуализацией Церкви небесной. Православной экклесиологии, согласно которой поместные церкви суть неразделимое Тело Христово, в каждой части которого Оно присутствует все целиком (как в причастии), Хомяков не признавал, и Царство небесное, т. е. небесную Церковь, внутри самих поместных церквей видеть отказывался. Таким образом, уже у Хомякова наметилось основание для миллениаристских построений Достоевского: трактовка земной Церкви как государственной структуры особого рода.

У Достоевского подобную экклесиологию формулирует о. Паисий в «Братях Карамазовых»: «Господь наш Иисус Христос именно приходил установить Церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез Церковь (...). Церковь же есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование» (XIV, 57; ср.: XV, 209). Церковь едва ли не прямо называется «царством от мира сего!» На фоне традиционной православной исторической эсхатологии («Откровение», приписанное св. Мефодию Патарскому и др., вплоть до св. Феофана Затворника и подвижников XX в., как еп. Феофан (Быстров) и иером. Серафим (Роуз)) очевидно, что «церковь» здесь подменяет идею «последнего Римского царства» — христианской Империи, но именно светской.<sup>43</sup> Хомяковский экклесиологический принцип использован вполне сознательно — вплоть до естественно-отсюда вывода о «церковности» (разумеется, в смысле «земном» — недопустимом в православной экклесиологии) всего русского народа. На последнем выводе, эксплицитно ссылаясь на Хомя-

---

<sup>42</sup> См. его оправдание учения об Императоре как светском главе Церкви, где учение о царской власти оказалось смешанным с учением о епископате: Хомяков, с. 30, и коммент., с. 356, 398—399. Подробно: Лурье.

<sup>43</sup> О становлении традиции: Reinink G. J. Pseudo-Methodius und die Legende vom romische Endkaiser // The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages / Ed. by W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen. Leuven, 1988 (Mediaevalia Lovaniensia. Series I / Studia 15). P. 82—111. По русской рецепции см., например: Учение Священного Писания и Отцов православной Церкви об антихристе. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1992.



кова (XXVII, 64), Достоевский собирался строить новую апологию идей «Пушкинской речи» в февральском «Дневнике писателя» за 1881 г., а также продолжение «Братьев Карамазовых». <sup>44</sup>

Нехристианский характер милленаристских чаяний Достоевского отмечали не только Леонтьев, но и святые отцы того времени: «Приятно встречать у некоторых писателей светлые изображения христианства в будущем, но нечем оправдать их», — писал по поводу Достоевского св. Феофан Затворник в 1881 г., а Леонтьев цитировал его в статье, которую дважды читали вслух больному св. старцу Амвросию. <sup>45</sup>

Однако парадоксальным образом и в самом милленаризме у Достоевского было движение от Хомякова к Православию. Хомяков «среднего» периода не мог власть в милленаризм только лишь потому, что вообще не допускал бытия твари без «греха» (в своем понимании этого слова). Достоевский же понимает теперь «грех» по-христиански и, следовательно, верит в достижение безгрешной жизни в плоти. Но практической возможности для нее он не видит, и потому отодвигает свое упование в неопределенную даль.

Милленаризм, на котором Достоевский все же никогда не настаивал в абсолютном смысле как на догмате, был у него не столько «первообразным» богословским убеждением, сколько формой, в которую отливались другие, более глубокие убеждения. Последние заключались в его сотириологии и аскетике, лишенные содержательной связи с учением святоотеческим. Они не позволяли ему увидеть ни того, в чем состоит христианская жизнь для отдельного человека (ср. выше цитату из св. Серафима о «признаке» духовной жизни), ни для Церкви в целом. Понимая Церковь на земле слишком внешне, он не мог увидеть, что уже сейчас и здесь, на земле, она и являет собой тысячелетнее Царствие последних времен — но Царствие не от мира сего.

Вслед за славянофилами у Достоевского неизбежно рушилась «симфония» между Церковью и Империей — «со-трудничество» церковной и светской властей, изначально предполагающее их иноприродность друг другу. Учение о симфонии было разработано святыми богословами и царями и является неотъемлемой частью (канонического) Предания Церкви. Именно его под именем «византизма» Леонтьев противопоставлял нецерковным по происхождению идеям славянофилов.

«Объединяющий элемент Монархии и Церкви», которым является народ <sup>46</sup>, в перспективе Достоевского также не может рассматриваться в согласии с церковным учением.

Принцип симфонии требует различения душевного и божественного (чем пренебрег Хомяков) при одновременном присутствии в

<sup>44</sup> Лурье В. М. «Братья Карамазовы». «Дневник Писателя». Дополнения к комментарию // МИ. 1991. 9. 246—249, особ. 248—249.

<sup>45</sup> Над могилой Пазухина (1891 г.) — Леонтьев, с. 287. Ср. письмо к В. В. Розанову от 13—14 авг. 1891 (Леонтьев К. Избранные письма. С. 589).

<sup>46</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 480.

человеческом обществе, которым является Церковь на Земле, того и другого: «Различие между социально-политической средой и церковной определяется тем, что организационное начало в обществе — есть человеческая личность, элемент психологический. Организационным же элементом Церкви является Бог, Личность Божественная, элемент духовный».<sup>47</sup> Реальностью божественного на земле, как и поиском его, каковым единственно является умное делание, пренебрег Достоевский.

### 3. Выводы

Характер верований позднего Достоевского определяется уже в 1870 г. Первым и определяющим шагом здесь был решительный разрыв с человекопоклонством «почвеннической» поры и обращение к реальному Православию. Хомяковско-григорьевские представления о грехе как принципе тварного бытия, а не как о вине человека, и о божественном характере душевных страстей отринуты, хотя, может быть, не вырваны с корнем.<sup>48</sup>

Но реальное Православие приемлется главным образом во внешних своих проявлениях. Само по себе это было неизбежным, так как невозможно стать православным, не начав с поверхности — мимо поверхности не бывает и пути вглубь. Но зрелость Достоевского как человека требовала гораздо большего, чем мог получить едва ли не новорожденный младенец в Православии. Его терпения не хватило на то, чтобы перенести это состояние как болезнь (так, как перенесли это, например, Леонтьев и Лев Тихомиров, также обратившиеся в зрелом возрасте). Пытаясь самовольно облегчить свое внутреннее состояние, он стал развивать те фантазии об аскетике и исторических судьбах Церкви, которыми не смогли бы руководствоваться на практике даже самые преданные из его почитателей — чем и доказывается их нереалистичность.

Последнее обстоятельство делает Достоевского ключевой фигурой в истории русской мысли. На уровне убеждений Православие вполне им еще не принято — но вместо стены, разделявшей прежде светскую религиозную мысль и православное богословие, осталась картонная перегородка. При следовании *за* Достоевским в его религиозных исканиях остается либо просто принять Православие, либо озаботиться строительством настоящей стены вместо картонной, т. е. подвести под аскетику эмоциональных аффектов и под обмирщенную эсхатологию некую мистическую глубину.

Достаточно известно, кто и каким способом возвел эту новую стену, вдоль которой потекла нескончаемая толпа «религиозных философов» и либеральных богословов. Таким человеком стал Владимир Соловьев, чье религиозное вдохновение носило вполне осознанный им самим потусторонний характер (ср. автобиографическое

<sup>47</sup> Тихомиров А. А. Монархическая государственность. С. 470.

<sup>48</sup> «Жертвенная любовь» у позднего Достоевского сохраняет свое место, но теряет прежний статус: он признает ее вполне человеческой, а не божественной.

содержание поэмы «Три свидания») вплоть до того, что иные идеи записывались им автоматическим письмом под диктовку «Софии».<sup>49</sup>

Гуманизм никогда не мог превращаться в действительную *веру* в человека, т. е. в религию, не получив подкрепления в теософии и оккультной практике. Подобная практика открывает рядом с человеческим *нечеловеческое*, чем создает иллюзию сверхчеловеческого, т. е. как будто достойного поклонения. Но это состояние одержимости. Так было в итальянском Возрождении, в языческом эллинизме, и так же было в России. В наше же время размышления о возможности православной общественной и богословской мысли, не зараженной человекопоклонством и теософией, неизбежно возвращают к тому перекрестку, на котором закончил свою жизнь Достоевский.

---

<sup>49</sup> Из обширной литературы, оставленной самими же последователями Соловьёва, укажем лишь наиболее богатую фактами публикацию: *Чулков Г. И.* Автоматические записи Вл. Соловьёва / Публ. М. В. Михайловой // Вопросы философии. 1992. № 8. 121—132; там же, с. 129 — о видении «черта»; там же, с. 130 — Соловьёв называет ближайшими своими предшественниками «Парацельса, Бэма и Сведенборга».

К. Г. ИСУПОВ

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ДОСТОЕВСКОГО В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ РЕНЕССАНСЕ

Есть в истории родной словесности короткий список имен, мимо которых никому пройти не удастся. Для школы философской критики центральным в перечне оказался Достоевский — не в том смысле, что о Пушкине, Гоголе или Толстом сказано меньше, а в том, что именно он не желает «вставать в ряд». О Пушкине принято было писать ностальгически-возвышенно; о Гоголе — с сочувствием к «религиозной драме»; Толстого положено было хвалить за реализм и ругать за морализм. Все трое осознаны были как явления сомкнутые и исторически дистанцированные; диалог с ними если и был возможен, то сугубо «читательский», без расчета на ответную реплику. Внутри этих миров разговаривать было не с кем, так что по отношению к ним лишь внешняя позиция завистливого или любопытствующего рассматривания оказалась возможной. Трудно представить себе, чтобы вокруг «Пиковой дамы» или «Мертвых душ», или «Люцерна» вспыхнула вдруг столь же масштабная полемика, какая, скажем, в 1912—1914 гг. сопровождала инсценировки «Бесов».

Видимо, спор о Достоевском шел не в форме диспута «возле» писателя и вообще не о «писателе». Достоевский воспринимался не извне, не издалека. Спор с ним разворачивался во внутреннем голосовом пространстве его прозы, в полноте соприсутствия герою. Сорок лет на родине (и долгие годы в эмиграции) религиозные философы отчетливо слышали свою современность артикулированной голосами героев Достоевского. Страницы его «пятикнижия» не воспринимаются как тексты (поэтому философская критика не знает критики текста), коль скоро его подлинным бытием стала социальная современность как наяву воплотившаяся реальность «Бесов» и «Братьев Карамазовых». В первые десятилетия XX в. эта проза, по мнению свидетелей трех революций, получила экстремальную актуализацию в живой истории. Много ли классических текстов пережило в XX в. подобную судьбу?

Легко указать на пушкинский «Медный всадник», например, оглядка на которого стала неперенным атрибутом «петербургской литературы». Но в том-то и дело, что ритуальная цитация поэмы в стихах и прозе, посвященных Петербургу, «работала» на олицетворенное видение Невской столицы, закрепляя традицию и без того не нового восприятия ее как эстетического артефакта. Петербург превращается при этом в «текст», как ему и положено.

С восприятием Достоевского дело обстояло противоположным образом: его тексты «становились» в действительности, судьбы его героев смыкались с биографиями конкретных людей, их идеи и мировоззренческий антураж (вплоть до стилистики — синтаксиса, интонации, логической манеры рассуждений) получают завершение в философских конструкциях мыслителей-наследников. Например, Зосима из «Карамазовых» станет «автором» некоторых утопий Вл. Соловьева; парадоксалист «Записок из подполья» воплотится в Шестове; в Бердяеве современники узнают Ставрогина (о чем философ не без кокетства признается в мемуаре «Самопознание»); В. Розанов Бердяев назовет Федором Павловичем Карамазовым, который стал писателем (сходная реакция на Розанова была у Горького).

Достоевского воспринимали не просто как современника. Его проза буквально создала социально-психологическую реальность начала века, так что вся действительность — бытовая, эстетическая, политическая — оказалась повитой голосами его героев. Достоевский стал мучительно неустрашимым из духовной атмосферы эпохи, стал ее тревогой и ужасом, «страхом и трепетом», ее философской занозой. Апокалипсис автора «Преступления и наказания» и гуманизм творца «Карамазовых» образовали в сознании человека XX в. неразрешимый мировоззренческий оксюморон, требующий немедленного разрешения, — и не средствами философской риторики, а на путях социального действия. Как на всякого пророка, на Достоевского очень скоро возложена была историческая вина (как на одного из «духов русской революции», говоря названием статьи Бердяева) за глубочайший кризис личности и за рухнувший вокруг нее социальный уют. В этом смысле «ренессанс Достоевского» в школе философско-религиозной критики был и далеко идущей попыткой поставить у Достоевского точку там, где предполагался вопрос. Панорама философического прочтения писателя этим направлением русской мысли — весьма впечатляющее зрелище и урок всем нам, уже привыкшим к хрестоматийному восприятию феномена Достоевского как «великого русского писателя» по преимуществу.

«Поэма» Ивана Карамазова, давшая название бердяевской статье 1907 г., еще при жизни Достоевского закрепилась в сознании читателей (и слушателей авторского исполнения) как самостоятельное произведение. Позже она и печаталась (в Германии, например) как отдельный текст; немало работ посвящено про-

яснению источников ее.<sup>1</sup> Со временем «Легенда» стала апофатическим «Евангелием от Достоевского», в том смысле апофатики, в каком она служила, со времен Дионисия Ареопагита, логическим режимом обоснования положительных ценностей через их отрицание. Как природа Троицы объясняется в христианской апофатике через последовательное отрицание одного ее атрибута за другим, чтобы утвердительно суммировать признаки в целостной «Сумме» теологемы, так апология Христа и его дела подана во впечатляюще страстной антипроповеди севильского богоборца. Но текст оказался приманчивым не только исторической критикой христианских идеалов (после Ницше этим трудно было удивить), а невозможностью прямого ее опровержения на путях формальной логики. «Легенда» стала риторической загадкой века, в ее логическом лабиринте за каждым поворотом — тупик. Толстовская критика церковного христианства подвергла осмеянию мистику таинств с позиции здравого смысла, но не имела успеха, поскольку мистика апеллирует к вере, а не позитивному знанию. Герой Достоевского действует иначе: он показывает своему ночному собеседнику ненадежность исходных предпосылок, которые могут быть «сняты» не в рамках исторического опыта, а метафизически. Высота метафизической надежды (выражаемой и в терминах благодати, спасения и искупления) — вот что обладало для русских мыслителей непобедимым философским чарованием, и вот почему молчание Христа перед Великим Инквизитором так красноречиво сублимировалось во множестве ярких интерпретаций «поэмы».

В ранних опытах философско-религиозной критики она воспринимается как полемика с теократической доктриной католицизма: так понял текст Розанов в книге „Легенда о Великом Инквизиторе“ Ф. М. Достоевского» (1894), С. Аскольдов в статье «Достоевский как учитель жизни» (1921). Но скоро, по ходу прояснения картины отношения Достоевского к католицизму, когда стало понятным, что многие концепты этой ветви хри-

---

<sup>1</sup> См.: Лапшин И. И. Как сложилась «Легенда о Великом Инквизиторе» // О Достоевском / Под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. Сб. 1. С. 125—139; Туниманов В. А. О литературном и историческом «прототипах» Великого Инквизитора // Учен. зап. Чечено-Ингуш. гос. пед. ин-та. Серия филол. Грозный, 1968. Вып. 15, № 27. С. 28—36; Багно Е. В. К источникам поэмы «Великий Инквизитор» // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1985. Т. 6. С. 107—119; См. также комментарии Е. И. Кийко и Г. М. Фридлендера: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 15. С. 462—465; Евнин Ф. И. Достоевский и воинствующий католицизм 1860—1870 гг. (К генезису «Легенды о Великом Инквизиторе») // Русская литература. 1967. № 1. С. 29—41; Из старых работ см.: Капралов Евг., прот. «Легенда о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского и ее религиозный смысл. Киев, 1915; Абрамович Н. Я. Христос у Достоевского. М., 1914 (полемика с К. Леонтьевым в главе «Любовь» — С. 92—99); Долинин А. С. Зарождение главной идеи Великого Инквизитора [1921] // Долинин А. С. Достоевский и другие. Л., 1989. С. 97—101; Шингарев Вас., священ. Основные идеи православия в изложении Ф. М. Достоевского // Вера и Разум. 1904. № 20. Октябрь. Кн. II. С. 391—415.

стианства нашли свое место в системе воззрений писателя,<sup>2</sup> критический горизонт «поэмы» значительно раздвинулся, захватив в свои границы все исторические итоги апостольского благовестительства. Важнейшей проблемой, выдвинутой конъюнктурой социального «момента» на первый план, стал для читателей «поэмы» вопрос о полномочиях безбожной власти; в другом варианте — о неизбежности тоталитарной диктатуры в борьбе за равное счастье. Великий соблазн имморальной власти с последующим оправданием низких средств ради достижения высших целей — тема большинства интерпретирующих «Легенду» суждений. Автор одного из них сознает, что «мрачная и фантастическая мечта Великого Инквизитора равносильна уничтожению человечества», а все же готов отнести к жертвенному титанизму инициатора безбожного царства с почетом: «Великий Инквизитор родствен по духу Раскольникову, но несравненно сильнее и выше его. Раскольников просто крепкий волей и умом человек; Великий же Инквизитор — исполин, титан, способный перевернуть мир. Раскольников убивает другого человека и все-таки не получает власти над людьми; Великий же Инквизитор сам приносит себя в жертву и этим достигает безграничной власти над человечеством. Раскольников, в конце концов, раскаивается и отказывается от своей мечты — Великий Инквизитор пребывает тверд до конца и не боится вызвать на суд Самого Бога».<sup>3</sup> Это раздвоение оценки, так настойчиво взывающее к воспоминанию о трагедии ренессансного индивидуалистического «я», о рожденной Просвещением теории «человека-винтика» в механизированном Левиафане Государства, о попытках построения автономной этики в неокантианских программах, на русской почве обратилось в создание дуальных картин мира, где силы добра и зла, свершая драму вселенского противоборства, держат бытие в состоянии напряженного и рискованного равновесия. Такие дуально расколотые картины мира не замедлили появиться, — и здесь в первую очередь надо помянуть Бердяева и Шестова.

Лев Шестов был человеком, навсегда потрясенным невозможностью оправдать мир и его Творца. Мир, в котором добро и зло неотличимо по итогам присутствия в бытии, лежит за пределами рационального объяснения. Рациональная космодицея оправдывает не тот мир, который дан человеку в удел, а который она теоретически воссоздает в пространстве логических категорий. Наследники бытия, созданного «Божьим безумием», объясняющие мир по уставу кантова рационализованного гносеологического сумасшествия, поклонники научного знания и любители непротиворечивых аксиом,

---

<sup>2</sup> См. упрек, адресованный Д. С. Мережковским писателю в том, что автор «Карамазовых» заимствует у католицизма основные контексты термина «соборность»: Пророк русской революции. СПб., 1906. С. 11. См. также: *Карсавин А. П. Достоевский и католицизм* // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Пг., 1922. Сб. 1. С. 35—64.

<sup>3</sup> *Тулан-Барановский М. И. Нравственное мировоззрение Достоевского (1908)* // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг.: Сб. статей / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. М., 1990. С. 139. Далее: «О Дост.», с указанием страницы.

проглядели реальный абсурд бытия, в который они онтологически безвозвратно вкоренены. Эти свои мысли Шестов узнал позже в прозе Кьеркегора — основоположника европейской философии абсурда. Понятно, что более благодатной почвы, чем шестовский иррационализм, не найти было тем карамазовским словам, что принципиально отвергают возможность космодицеи («В Бога верую, но мира его не могу согласиться принять»). К черту любовь, говорит Шестов, если нельзя полюбить ближнего. Добро и зло, так легко взаимозаменяемые, есть «чертово добро и зло», которые облеклись в «ученую формулу „по ту сторону добра и зла”». Пренебрежительная цитация ницшевской «ученой формулы» не отменяет, впрочем, характеристики Шестовым Великого Инквизитора в контексте все той же «воли к власти»: «Он обманул народ своими рассказами о чудесных тайнах, он принял на себя вид всезнающего и всепонимающего авторитета, он называл себя наследником Бога на земле. Народ доверчиво принял эту ложь, ибо и не *нуждался* в правде, не хотел ее знать; но старик-кардинал (...) не заметил, что и сам стал жертвой своего обмана, вообразил себя благодетелем человечества. Ему этот обман *нужен* был, ему неоткуда было получить веру в себя, и он принял ее из рук презираемой им, ничтожной толпы».<sup>4</sup>

Русский религиозный ренессанс в осмыслении Достоевского отталкивался от «Трех речей в память Достоевского» (1881—1883) Вл. Соловьева. Именно здесь было сказано о преодолении дольного отчаяния на путях к сверхчеловеческому Добру, в признании Сущего Добра над собой, которое «уже само ищет нас и обращает нас к себе» (*О Дост.*, 49). В книге Шестова «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» (1903) предпринято имморалистское оправдание Зла как главного качества повергнутого в абсурд бытия. Позже философ будет отстаивать мысль о приоритете личной истины перед всеобщей правдой (т. е. здравым смыслом: кантианской логикой и гегелевской всеобщей разумности). Инициатора «своей истины» Шестов нашел в открытом Достоевским «подпольном сознании». В монологах парадоксалиста, как в «Исповеди» Ипполита («Идиот»), состоялись поминки по классическому рационализму. Хитроумный разум, камуфлирующий свое бессилие перед загадками трагического Космоса формами строгой мыслительной аксиоматики (например, в «леммах» и «теоремах» Спинозы), — инквизиторский по природе: «Только тот научится понимать „врагов” Достоевского — отца и родоначальника новой философии Спинозу, зарывшего от всех свои вечные сомнения под математический метод доказательств, да и Эдмунда Гуссерля (...) торжествующего. Ведь Спиноза — это тот же кардинал, уже в тридцать пять лет постигший ту страшную тайну, о которой у Достоевского шепчется в подвелье 90-летний старец с безмолвующим Богом. Как безумно жаждал Спиноза свободы и с какой железной неумолимостью возвещал он о единственном и для людей, и для Бога законе необхо-

<sup>4</sup> Шестов Лев. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Собр. соч. 2-е изд. б/г. Т. 3. С. 112, 114.



димости».<sup>5</sup> Шестов не отменил своего раннего мнения о Достоевском как ревнителе ложных социальных идеалов (высказанного и в статье 1906 г. «Пророческий дар») и не прислушался к призывам Бердяева вернуться в мыслительный режим соловьевского оправдания этого мира Сущим Добром (надо учесть и ту специфично экзистенциалистскую поправку Бердяева, что добро здешнего мира — трагическое добро, это добро трагической по определению человеческой жизни, и что в этом смысле «этика возможна лишь как часть философии трагедии»,<sup>6</sup> а не наоборот).

Перевод социальной проблематики в план общебытийный, а вопроса о судьбе идеи — в запрос о судьбе мира — национальная черта русского философствования. Этика онтологизируется, онтология становится философией поступка, теория познания обращается в антропологию.

Карамазовскую «Легенду» прочли как проблемную энциклопедию актуального христианства, причем самые кардинальные темы (свобода воли, смысл истории, любовь и вера), поданные в тексте в векторе отрицания (нет свободы поступания, нет Божьего промысла, вера и любовь — самообман), приходилось защищать, исходя из контекста, в котором предполагалась утверждающая эти ценности альтернатива.

Этот контекст, вектор «да» задан молчанием Христа. О чем (вернее — «что») он молчит? Вряд ли поможет нам здесь углубление в историю аскетического молчаливничества, исихастского, скажем, толка или в опыт просветляющей немoty буддизма. Христос «промалчивает» правду, не изрекаемую на языке собеседника. Его молчание *красноречиво* — не в риторической убедительности *противослова* и, конечно, не в акценте на согласное приятие выслушанного, а красноречиво оно безглагольным состраданием человеческому, слишком человеческому, а потому — тщетному вербальному усилию выразить дольней речью горнюю истину. Молчание Христа — это приоритетная форма особого рода «минус-высказывания», которое перечеркивает все попытки наивного риторического титанизма. Тишина — онтологична, молчание — социально.<sup>7</sup> Молчит тот, кто знает приоритетную истину, кто ставит окончательную точку завершающего диалога о судьбе человека и мира. В молчании дана промыслительная тайна финальных решений Творца и последних поступков твари. Решительный поединок мировых стихий и

<sup>5</sup> Шестов Лев. Преодоление самоочевидностей // Современные записки (Париж). 1922. Т. 10. С. 139.

<sup>6</sup> Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. Sub specia aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906). СПб., 1907. С. 271.

<sup>7</sup> См. в записях М. Бахтина 1970—1971 гг.: «В тишине ничто не звучит (или нечто не звучит) — и в молчании никто не *говорит* (или некто не говорит). Молчание возможно только в человеческом мире (и только для человека)»; «неизреченная правда у Достоевского (поцелуй Христа). Проблема молчания. Ирония как особого рода замена молчания» (Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 338, 353). Ср.: Саврамис Демосфен. Сила религиозного (молитвенного) молчания. Пер. с нем. // Вестник РХД (Париж). 1974. Т. III. (I). С. 17—32.

триумф вселенского оправдания, снятие седьмой печати с Книги Судеб — таково содержание апокалипсиса безмолвия в «Легенде». Что до конкретной ответственности Христа серьезным обвинениям Великого Инквизитора, то здесь молчание было понято как переполненная жадой ответа смысловая пауза, заполнять которую не уставал многоголосый хор отечественного религиозного возрождения.

Инвективы Великого Инквизитора звучат весьма еретично. И, как всякая ересь, они провоцируют прогресс богословской и шире — философской мысли. При взгляде на основные сюжеты русской религиозной духовности убеждаешься, что заботы о чистоте догматического вероучения занимают в ней скромное место. Софиология (от Вл. Соловьева до позднего С. Булгакова); имеславие (от книги афонского старца Иллариона до статей В. Эрна, Е. Требецкого, П. Флоренского, книг А. Лосева и С. Булгакова); проекты всеобщего воскресения Н. Федорова; неокантианские, персоналистские и экзистенциалистские программы; христианский социализм; мистический анархизм; религиозная проработка мифа, символа и творчества; теории национального эроса и политизованные проекты соборности; эстетика жизни и эстетика истории; обновленческое движение и его критика; евразийство; традиционное многообразие католических симпатий; модернизированная философия иконы; религиозная антропология; соборный индивидуализм Вяч. Иванова и эстетствующих ницшеанцев; сценарии внеконфессионального христианского общения у адептов «нового религиозного сознания» и множества философско-религиозных кружков (вроде петроградского общества «Воскресение»); религиозное просветительство с переходом в мессианистские порывы (Л. Толстой, А. Семенов, А. Добролюбов, названные Бердяевым русскими францисканцами); профанированный оккультизм и наивные реставрации масонства; теософия и эстетизованное хлыстовство, — в сложно пересеченном топосе этих поисков нет позиции, которая не претендовала бы на свое место в гулком пространстве молчания Христа Достоевского. Даже не пытаюсь развернуть этот далеко не полный перечень философических пристрастий века в связную картину, мы наметим некоторые тематические узлы, затянувшиеся в многосторонней полемике вокруг наследия Достоевского.

**Лицо и Маска.** Рубеж веков принес новое видение действительности. Она стала восприниматься как текст, подлежащий прочтению. Это мироощущение, привитое символистами, было свойственно не им одним. Широкие мировоззренческие полномочия получают слова «миф», «мистерия», «знак», они становятся философскими терминами описания реальности и, что особенно важно, своего рода технологическим инструментарием творчества новой исторической действительности. Среди символистских школ быстро определилось, что мир можно «читать» как готовый текст (В. Брюсов), т. е. подходить к нему гносеологически, разгадывая его смыслы, а можно создавать мир как новую смысловую композицию (Вяч. Иванов), т. е. отнести к нему орудийно-онтологично. С точки зрения прочитывания мира как изначально предьявленной человеческому ра-

зумению загадки создавал свою эстетику Флоренский. Человек его Вселенной живет в плотном окружении символов торопящейся рассказать о себе жизни дольней, но есть и особый род образности, способный послужить окном в горний мир. Это — икона. По «ту» сторону ее образной явленности нашему взору лежит мир высших сакральных ценностей, открывающийся в молитвенном диалоге с посторонней репрезентацией первообразов. Человек как богоподобное существо наделен *лицом*, сквозь которое, по замыслу Творца, проступают черты *лика*. Человек в своей внешней определенности иконичен, а во внутренней — *личностен*. Вся Троице-Сергиева лавра есть Икона России, в ней сосредоточен духовный опыт народа, но в Ангеле-Хранителе и основателе ее — Сергии Радонежском — явлен лик лица ее. Человек, впавший в «прелесть» самообольщения и гордыни, выдумывает себе *личины*, отрекаясь от спасительного богоподобия и, стало быть, и от своей личности. Это личность разрушенная, ставшая «рыхлой, неустроенной, „праздно-хаотической“, по слову Достоевского».<sup>8</sup> Эгоизм есть безличность и утрата внутренней иконы «я». Нет лиц у демонов и бесов. Человек в маске сочиненного «я» потерян для Бога и всего искупаемого Его жертвой Космоса. Вне личин и масок предстает человек Божьему лику отражающим Его лик лицом. Так предстоят друг другу, отражаясь и узнавая себя в другом, люди в дольном подобии горнего Собора ликов — в христианском общении, в экклезиологии духовного сотрапезничества. Триада лика, лица и личины в символической эстетике Флоренского (опирающейся на Троицу как основную онтологическую структуру), вобрала в себя трагический опыт саморазрушения «я», внимательно изученный русским религиозным ренессансом.

В год выхода упомянутой книги Флоренского «Русская мысль» печатает статьи Вяч. Иванова «Основной миф в романе „Бесы“» и С. Булгакова «Русская трагедия». В первой пойдет речь о «фаустианской» маске Николая Ставрогина и «мефистофельской» — Петра Верховенского, а во второй будет сказано: «Ставрогин — актер в жизни. (...) Актерство, перенесенное в жизнь, неизбежно становится провокацией. Таков Ставрогин, этот актер в жизни, личина личин, провокатор». Булгаков, читавший «Бесов» как конспект современности, убежден, что в Петре Верховенском Достоевским «уже наперед была дана, так сказать, художественная теория Азефа и азефовщины».<sup>9</sup> Через два года в том же журнале появится другая

---

<sup>8</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1 (I). С. 177 (Репринт издания 1914 г.).

<sup>9</sup> Булгаков С. Русская трагедия // Русская мысль. 1914. Апрель. Отд. X. С. 12, 13, 23. Вяч. Иванов и ранее, в эссе «Достоевский и роман-трагедия» (1911), говорил о маске в ином аспекте: как мировоззренческой писательской установке: «Оставив внешнего человека жить, как ему хочется, он предался умножению своих двойников под многоликими масками своего, отныне уже не связанного с определенным ликом, но вселикого, всечеловеческого я». См. здесь же, в знакомых нам терминах, противопоставление Достоевского Гоголю: «У одного лики без души, у другого — лики душ; у гоголевских героев души мертвые (...) а у героев Достоевского души живые

статья Вяч. Иванова, в которой антитеза лика и личины получит универсальное содержание. Здесь, в эссе «Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского» (1916) мэтр символизма в интонациях раннего Ницше говорит о мифологической драме русского бытия, которую автор видит как поединок двух сил: демонической Аримановой Руси (почвенно-стихийной воли к разрушению), представленной Свидригайловым или Федором Карамазовым, и Руси Люциферической (воли к культуре), проявившейся в Иване Карамазове. Сквозь личину Аримана «сквозит Русь святая», лик ее явлен в лице Алеши Карамазова, светоносном русском иноке, в его мирской собранности, утвержденной «ильюшиным братством»,<sup>10</sup> в «детской церкви», как сказано Бахтиним.

Люди-маски Достоевского — наследники и инициаторы ложной действительности, построенной в умах носителей ложной идеологии и вынесенной в реальное бытовое обстояние, в историю. Античеловеческая идея (например, «убийство по совести») способно управлять ее автором, — и тогда герой превращается в марионетку жизненного театра идеологического абсурда. Идея, распрямляясь, как пружина, в телесном «каркасе» куклы-Раскольниковца, руководит его руками и ногами, так что в момент убийства старухи движения его уже не контролируются сознанием, их совершает механизм по заданной ему «программе»: «Он вынул топор совсем, взмахнул его обеими руками, едва себя чувствуя, и почти без усилия, почти машинально опустил его на голову старухи. Силы его тут как бы не было».<sup>11</sup> К внутреннему самоубийству личного в человеке движатся и герои «Бесов». Здесь создана сложная поэтика идеологической физиогномики, средствами которой показано, как маска прирастает к лицу, вытесняя и заменяя его неорганической личиной анти-человека; под ней агонизирует человеческое. Николай Ставрогин, говорит К. Мочульский, явился, «как трагическая маска, от века обреченная на гибель».<sup>12</sup> Когда общественная жизнь обращается в inferнальный шабаш бесовских масок, мы присутствуем при поединке двух Зверей: Левиафана-Государства и человеческого идеала муравейника. Так и была воспринята революционная современность, — люди теряют знаки социальности: имена (их заменяют клички, например, партийные), лица (их деформирует изнутри ложное сознание). Бердяев говорит в 1906 г.: «Мистический смысл

---

и живучие» (*О Дост.*, 181, 169—170). Об авторской маске как повествовательном приеме см.: *Груздев И. А.* О маске как литературном приеме (Гоголь и Достоевский) // *Жизнь искусства*. Пг., 1921. 4 окт.—15 нояб.; *Соловьев С. М.* Выразительные средства в творчестве Ф. М. Достоевского. М., 1979 (раздел «Люди и роли»). С. 81—89; *Степанян К. А.* К истории повествовательных форм (на материале произведений Ф. М. Достоевского) // *Контекст* '85. М., 1986. С. 74—101.

<sup>10</sup> *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское. Статьи 1914—1916, 1917 гг. М., 1918. С. 138.

<sup>11</sup> *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. VI. С. 63. Далее: том римской, страницы арабскими цифрами.

<sup>12</sup> *Мочульский К.* «Положительно-прекрасный человек» у Достоевского // *Современные записки* (Париж). 1939. Т. 68. С. 215. Ср.: *Никольский Юр.* Ставрогин как идеал «прекрасного человека» // *Биржевые ведомости*. 1917. № 16050.

революции в том, что два Зверя встретились в нем лицом к лицу (...). Нет красоты в лицах, искаженных злобой чисто политической, и красивые лица, горящие негодованием человеческим».<sup>13</sup>

Театр масок персонажей Достоевского: шуты и юродивые, псевдоатеисты и «русские европейцы», всечеловеки и мужики Марей, трактирные гаеры и выдумщики биографий, «самосочиненцы» и идеологи греховного эроса, мечтатели и парадоксалисты, бесовствующие террористы и утонченные эстеты, inferнальные тихони и откровенные циники, непризнанные ниспровергатели основ и богоборцы, камелии и святоши, падшие гуманисты и гении самоотрицания, — вся эта пестрая, многоликая толпа переливающихся друг в друга лиц, личин, праведных и грешных сознаний, весь паноптикум дискредитированных мировоззрений и экспериментальные сценариумы неклассической ментальности встречают человека на пороге новой эпохи и формируют ролевой репертуар его социального поведения, внутренний театр его «я», мимическую пластику его масок, векторы его видения, спектры его эмоций, ценностные предпочтения, горизонты возможного будущего и чувство истории.

Достоевский — отец антропологии и антропософии XX в. В его учении о человеке не только преднайдена разорванная душа свидетеля великих потрясений новой эпохи, но, надо сказать прямо, его же мыслью некоторым образом навеяны последующим поколениям читателей основные конфликтные узлы мировоззренческих драм его героев, трагические картины мира, к преодолению которого призвано писателем человечество. Мысль Достоевского о кукольном фарсе, который устраивают себе люди в рамках реального быта, идет глубже чисто «психологических» наблюдений. По Достоевскому, антропогенез не завершен: люди — всего только «куколки», как и устроенные по человеческому разумению государства — «все эмбрионы». Маска — порождение головного прожектерства, отталкивающего живую жизнь. Человек, «заболевший» сознанием, перестает доверять непосредственной интуиции жизни: это болезнь человека переходного типа, еще не свободного от разрушительно-биологической стихийности, но и не преображенного еще почвенной софийностью. Достоевскому важно было отстоять унаследованную от славянофилов (к ним пришедшую от немецкой метафизики) идею приоритета «непосредственного познания» (внелогического усмотрения истины): это был аргумент в борьбе с безответственным идеологическим конструированием псевдожизненных реальностей. Наука в гордыне позитивистского всезнайства деформирует лики бытия, закрывая их масками — образами потребной истины. В высоком холоде абстракций человек отчужден от всякого другого и от чревного родства с бытием. Удел теоретического человека, по Достоевскому, — осознать тщету хитроумного разума и исконную иронию мира, одетого в маску, интерпретированного модной теорией, уложенного в проекцию успокоительной телеологии. Как бы

---

<sup>13</sup> Бердяев Н. А. О путях политики // Свобода и культура. 1906. № 2. С. 110, 113. Ср.: Трубецкой С. Н. Два Зверя. М., 1918.

в усиление тютчевской интонации («Не издеваются ль над нами?») в «Исповеди» Ипполита («Идиот») сказано о «насмешке природы» над человеком.

Не имеющее ясных очертаний так называемое «почвенничество» Достоевского достаточно определенно утверждает идею нравственного перерождения соблазненного ложным всеведением Адама как *возврата* к дорефлективному растворению «я» в материнской стихии «земли», богородичного эроса (вспомним реплику старицы из «Бесов»: «Богородица есть мать сыра земля»). Смерть сознания есть воскресение «почвы» в новом софийно-преображенном Адаме всечеловеческого единства.<sup>14</sup> В рамках экклезиологии (учения о Церкви) этот процесс мог видеться или как превращение Церкви в Государство (таков путь западноевропейцев, конкретнее — католицизма, еще конкретнее — Великого Инквизитора), или как преобразование Государства в Церковь (идеологом воцарения Государства выступает в «Братьях Карамазовых» Зосима). Иначе говоря, речь идет о социально-исторической перспективе христианской любви (получившие в позднейшей полемике наших государственных имя «государственного эроса»<sup>15</sup>). Естественно, что эти вопросы оказались и в орбите проблемы смерти как ближайшей онтологической спутницы эроса.

**Смерть и эрос.** Религиозное возрождение создало подробно нюансированные пересекающиеся проблемные поля философии эроса и онтологии смерти. Они стали изводами русской философии человеческой судьбы, метафизики бытия, историософии и космодицеи, наиболее полно воплощенных, как полагали отечественные мыслители, в художественном опыте Достоевского. Размышлять о смерти и любви для религиозного визионера ХХ в. означало прежде всего перечитывание «Идиота», «Бесов» и «Братьев Карамазовых».

Вспомним, что полемика К. Леонтьева с Достоевским одним из центров имела отрицание первым идеи «всечеловеческой любви» второго. (Леонтьев назвал ее космополитической). Оппонент писателя готов к различению любви-милосердия и любви-восхищения, любви моральной и любви эстетической, он может упростить эту тетраду до диады и сказать, что «любовь к людям может быть

---

<sup>14</sup> Отводя упреки в «розовом христианстве», адресованные К. Леонтьевым Достоевскому, Вл. Соловьев говорит: «Напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается. (...) Дело в том, что нравственное состояние человека и всех духовных существ человечества вообще вовсе не зависит от того, живут они здесь, на земле, или нет, а напротив, самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ. И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, вовсе не означает утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет» (*О Дост.*, 57—58). Анализ мотива «мать сыра земля» см. в статье А. Белого «Трагедия творчества (Достоевский и Толстой)» (1911) (*там же*, 154).

<sup>15</sup> См.: *Трубецкой Е. Н.* Государственная мистика и соблазн грядущего рабства // *Русская мысль.* 1917. № 1. С. 74—98; *Струве П. Б.* Национальный эрос и идея государства // *Там же.* С. 99—104.

прежде всего двоякая: нравственная, или *сострадательная*, и эстетическая, или *художественная*» (*О Дост.*, 13). С позиции Леонтьева христианская проповедь братской приязни видится великой исторической неудачей, свидетельство чему он ищет в картинах Иоаннова «Откровения»: эсхатологическая перспектива финала истории строится здесь под знаком безлюбивого человечества. Эрос Леонтьева апокалиптичен, в нем сосредоточен ужас перед фактом исчезновения из мира благодати. Тем большую ценность, считают критики Достоевского, приобретает для личности тот тип мироотношения, что самим Леонтьевым назван эстетикой жизни. До демонического эроса Ставрогина и Федора Павловича леонтьевский эстетизм не доходит; позднее этот философ, ставший монахом Оптиной пустыни, посмеется над идеалами Зосимы и возможностью иночества в миру. И все же в мироощущении Леонтьева чудным образом сошлись и сектантское изуверство Ферапонта, и начетническая твердость Паисия, и надрывная клоунада Федора Павловича, — этих идеологических союзников и антагонистов универсального церковно-христианского эроса Зосимы.

Эстетизм леонтьевского типа, как всякий эстетизм, выстраивающий мир в композицию, приемлемую его единственному созерцателю, не в состоянии извлечь из понимания Достоевского ни профессиональных, ни антропологических выводов. Любовь у Леонтьева — или дистанцированная от конкретного человека эмоция жалости-сочувствия (с хладнокровным сознанием творимого при этом добра), или эгоистский эрос-присвоение, в котором нет уже ни жалости, ни сочувствия, а есть конструируемая в «объекте» рациональная эстетическая композиция. В эросе Леонтьева нет «другого» как автономной ценности (и как единственной ценности Божьего мира), т. е. того, о признании которого так много говорил Вл. Соловьев: «Смысл человеческой любви есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. (...) Человек, будучи фактически только *этим*, а не другим, может становится *всем*, лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого. *Этот* может быть *всем* только *вместе с другими*».<sup>16</sup> Углубление этой мысли о «другом» как объекте (или источнике) нравственного спасения мы найдем на всех этапах развития философско-религиозной традиции толкования Достоевского — от В. Розанова и А. Вольнского до С. Франка и М. Бахтина. Философская критика не уставала комментировать громадное значение открытой и художнически обоснованной Достоевским нужды в «другом» как исконной человеческой потребности, которая находит свое выражение и в диалогической фактуре мышления, и в театре внутренних «я», в онтологических процедурах утверждения личности в глазах и слове личности «другого». Перечень обнаруженных критиками аспектов «другого» необозрим. Достаточно сказать, что выросшая из критики Достоевского философия человека

<sup>16</sup> Соловьев В. С. Смысл любви (1892—1894) // Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1912. Т. 7. С. 16, 17.

в усиление тютчевской интонации («Не издеваются ль над нами?») в «Исповеди» Ипполита («Идиот») сказано о «насмешке природы» над человеком.

Не имеющее ясных очертаний так называемое «почвенничество» Достоевского достаточно определенно утверждает идею нравственного перерождения соблазненного ложным всеведением Адама как *возврата* к дорефлективному растворению «я» в материнской стихии «земли», богородичного эроса (вспомним реплику старицы из «Бесов»: «Богородица есть мать сыра земля»). Смерть сознания есть воскресение «почвы» в новом софийно-преображенном Адаме всечеловеческого единства.<sup>14</sup> В рамках экклесиологии (учения о Церкви) этот процесс мог видеться или как превращение Церкви в Государство (таков путь западноевропейцев, конкретнее — католицизма, еще конкретнее — Великого Инквизитора), или как преобразование Государства в Церковь (идеологом водерковления Государства выступает в «Братьях Карамазовых» Зосима). Иначе говоря, речь идет о социально-исторической перспективе христианской любви (получившие в позднейшей полемике наших государственных имя «государственного эроса»<sup>15</sup>). Естественно, что эти вопросы оказались и в орбите проблемы смерти как ближайшей онтологической спутницы эроса.

**Смерть и эрос.** Религиозное возрождение создало подробно нюансированные пересекающиеся проблемные поля философии эроса и онтологии смерти. Они стали изводами русской философии человеческой судьбы, метафизики бытия, историософии и космодицеи, наиболее полно воплощенных, как полагали отечественные мыслители, в художественном опыте Достоевского. Размышлять о смерти и любви для религиозного визионера XIX в. означало прежде всего перечитывание «Идиота», «Бесов» и «Братьев Карамазовых».

Вспомним, что полемика К. Леонтьева с Достоевским одним из центров имела отрицание первым идеи «всечеловеческой любви» второго. (Леонтьев назвал ее космополитической). Оппонент писателя готов к различению любви-милосердия и любви-восхищения, любви моральной и любви эстетической, он может упростить эту тетраду до диады и сказать, что «любовь к людям может быть

---

<sup>14</sup> Отводя упреки в «розовом христианстве», адресованные К. Леонтьевым Достоевскому, Вл. Соловьев говорит: «Напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается. (...) Дело в том, что нравственное состояние человека и всех духовных существ человечества вообще вовсе не зависит от того, живут они здесь, на земле, или нет, а напротив, самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ. И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, вовсе не означает утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет» (*О Дост.*, 57—58). Анализ мотива «мать сыра земля» см. в статье А. Белого «Трагедия творчества (Достоевский и Толстой)» (1911) (*там же*, 154).

<sup>15</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства // Русская мысль. 1917. № 1. С. 74—98; Струве П. Б. Национальный эрос и идея государства // Там же. С. 99—104.



прежде всего двоякая: нравственная, или сострадательная, и эстетическая, или художественная» (*О Дост.*, 13). С позиции Леонтьева христианская проповедь братской приязни видится великой исторической неудачей, свидетельство чему он ищет в картинах Иоаннова «Откровения»: эсхатологическая перспектива финала истории строится здесь под знаком безлюбивного человечества. Эрос Леонтьева апокалиптичен, в нем сосредоточен ужас перед фактом исчезновения из мира благодати. Тем большую ценность, считают критики Достоевского, приобретает для личности тот тип мироотношения, что самим Леонтьевым назван эстетикой жизни. До демонического эроса Ставрогина и Федора Павловича леонтьевский эстетизм не доходит; позднее этот философ, ставший монахом Оптиной пустыни, посмеется над идеалами Зосимы и возможностью иночества в миру. И все же в мироощущении Леонтьева чудным образом сошлись и сектантское изуверство Ферапонта, и начетническая твердость Паисия, и надрывная клоунада Федора Павловича, — этих идеологических союзников и антагонистов универсального церковно-христианского эроса Зосимы.

Эстетизм леонтьевского типа, как всякий эстетизм, выстраивающий мир в композицию, приемлемую его единственному созерцателю, не в состоянии извлечь из понимания Достоевского ни профессиональных, ни антропологических выводов. Любовь у Леонтьева — или дистанцированная от конкретного человека эмоция жалости-сочувствия (с хладнокровным сознанием творимого при этом добра), или эгоистский эрос-присвоение, в котором нет уже ни жалости, ни сочувствия, а есть конструируемая в «объекте» рациональная эстетическая композиция. В эросе Леонтьева нет «другого» как автономной ценности (и как единственной ценности Божьего мира), т. е. того, о признании которого так много говорил Вл. Соловьев: «Смысла человеческой любви есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма. (...) Человек, будучи фактически только *этим*, а не другим, может становится *всем*, лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого. *Этот* может быть *всем* только *вместе с другими*».<sup>16</sup> Углубление этой мысли о «другом» как объекте (или источнике) нравственного спасения мы найдем на всех этапах развития философско-религиозной традиции толкования Достоевского — от В. Розанова и А. Вольнского до С. Франка и М. Бахтина. Философская критика не уставала комментировать громадное значение открытой и художнически обоснованной Достоевским нужды в «другом» как исконной человеческой потребности, которая находит свое выражение и в диалогической фактуре мышления, и в театре внутренних «я», в онтологических процедурах утверждения личности в глазах и слове личности «другого». Перечень обнаруженных критиками аспектов «другого» необозрим. Достаточно сказать, что выросшая из критики Достоевского философия человека

<sup>16</sup> Соловьев В. С. Смысл любви (1892—1894) // Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1912. Т. 7. С. 16, 17.

развивалась по преимуществу как философия «другого», а философия эроса — как диалог «двоих перед лицом Третьего» (Бога), по формуле Флоренского.

«Любовь» в прозе Достоевского — менее всего элементарная пружина классической фабулы, не интрига и не двигатель сюжета, а тема жизни внутреннего человека-героя. Эрос, создающий кровное общение душ, и эрос — сублимат бессознательного; эрос — провокатор бесконтрольных поступков и эрос — человеческий гений приязни; эротическая филантропия и эрос демонизованный, — эти маски и личины любви, ее подлинные и мнимые обличья могут быть персонифицированы и образовывать контрастные антитезы (вроде «Мышкин/Рогожин»), а могут предстать и в аморфном смешении того, что этика заботливо разделяет (таковы Свидригайлов или Федор Павлович). К эротическим монстрам Достоевского религиозная мысль проявила особое внимание. Свидетельство тому — хотя бы статья Л. Карсавина «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви» (1922). Шокирующее читателя именование работы мотивировано самой фактурой сознания героев: семейство Карамазовых рассмотрено как разнородно-хоровая идеологическая репрезентация. Из темной стихии Эроса прорастает целое древо проясняющих его смысл сознаний. «И острый ум Ивана, и необыкновенное чутье Алеши, и цинически прозорливая расчетливость Смердякова вырастают из одной и той же вещи и многообразной стихии их отца» (*О Дост.*, 266). Установка на героя-идеолога (чуть раньше обоснованная Вяч. Ивановым и Н. Бердяевым, а чуть позже — А. Штейнбергом и М. Бахтиным) позволила Карсавину пройти по ярусам мировоззренческой постройки Достоевского, чтобы показать читателю, с какой трагической необходимостью в самых ответственных узлах ее композиции и в составе несущих ее свод центральных опор сочленены похоть и святость, грех и красота, жажда целостности и порыв к разрушению, разврат и невинность, эротическая дерзость тела и жертвенный эрос души. Карсавин, сохраняя ироническую дистанцию по отношению к герою своего эссе, говорит о прямых соответствиях телесной похоти рациональному эротическому любопытству (поэтому Федор Павлович назван «развратным аналитиком» (*О Дост.*, 271)), безобразной стихии влечения — жажде насилия и мучительства. Принуждение и жертвенность неотторжимы в темной глубине Эроса. Еще более определенно скажет об этом другой комментатор Достоевского — Б. П. Вышеславцев в статье 1932 г.: «Есть дары любви, которых никогда не должна добиваться самая отважная рыцарская воля. Эрос мстит жестоко за всякое принуждение. В любви все самое ценное *рождается*, а не *творится*. Эрос мирится только с принуждением и завоеванием: когда его принуждают к тому, чего он, в сущности, изначально и бессознательно желал» («Достоевский о любви и бессмертии» (*О Дост.*, 401)).

Бессознательные доминанты эротического: насилие и власть — роковым, почти суицидным, образом преобразуют Эрос в Танатос. Всмотреваясь в линию жизни Дмитрия Карамазова, Карсавин го-

ворит: «Маленькие эмпирические „я” стремятся к самоутверждению в полном обладании любимой {...} в полном растворении ее в себе. Я хочу, чтобы любимая стала моею, мною самим, чтобы она исчезла во мне и чтобы вне меня от нее ничего не осталось. Эта жажда власти и господствования есть во всякой любви; без нее любить нельзя. Поэтому-то любовь и проявляется как борьба двух душ, борьба не на жизнь, а на смерть.

Любовь всегда насилие, всегда жажда смерти любимой во мне; даже тогда, когда я хочу, чтобы любимая моя властвовала надо мной, т. е. когда хочу моего подчинения ей, ее насилия надо мной. Ведь я хочу именно *такого* насилия, т. е. уже навязываю любимой мою волю. И если даже отказываюсь я от всяких моих определенных желаний и грез, я все же хочу, чтобы она (никто другой) была моею владычицей, хочу, чтобы ее воля на мне и во мне осуществлялась, т. е. отождествляю мою волю с ее волей, себя с любимой. А тогда уже не любимая совершает насилие надо мной, а я сам — через нее; и уже не она владычествует — я владычествую. {...} В пределе своем подчинение превращается в господствование; вернее же — в этом пределе нет ни господствования, ни подчинения, но одно только единство двух волей, двух „я» (О Дост., 267—268).

Открытие в Эросе властных структур лишь добавило двусмысленности в философскую репутацию Эроса как иррационального феномена. Совершенно особую проблемную притягательность эта мифологема приобрела с восхождением ее в самый центр круга вопроса о смысле смерти и бессмертия.

Эрос в своей губительной для человека интенции мог осмысляться как выражение воли к смерти; с другой стороны, сосредоточенный в нем вакхический избыток страсти открыт личности как жизнедательный источник существования. В эросе преодолевается исконная раздельность существ и вечная распря женского и мужского, но и в нем же творит свое дело воля злых стихий, самоубийственно увлекающая людей к губительным обрывам бытия. Экстаз творческого дерзания и динамическое самораскрытие, так естественно сопровождаемое высоким тоном духовного ликования и так органично ответившее потребности «я» в умном Эросе, опасны именно своей естественностью и органичностью: их, конечно, выдержит Естество Мира и Органика Бытия, но — кризисы, болезни и смерть сторожат всякую тварность, возмнившую себя хозяином укроенного Эроса.

В конфигурацию мировых стихий чертеж Эроса онтологически «встроен» как проекция Смерти в пространство бытия, а чертеж Жизни — как проекция Эроса в план Смерти. В поюстороннем мире, который явлен нам безнадежно плоским, двуединая запредельная топология Эроса и Танатоса видится в виде осевой линии Эроса, по одну сторону ее — доступная наблюдению живая жизнь, а по другую — вероятностные миры Смерти. Примерно так — в первом приближении к истине — строилась исходная диалектическая парадигма Эроса-Танатоса, предварительное разворачивание которой русские мыслители обнаружили у Достоевского.

Не лишним будет напомнить, что *так* понимаемое схождение любви и смерти не могло быть описано в терминах логики, так что в школе философской критики Достоевского мы имеем дело не с философией, а с мифологией любви и смерти, повитой богатыми мистическими интуициями. Так, для Вяч. Иванова Данте и Достоевский — это «мистические реалисты», им дано было непосредственное видение рационально не объяснимых схождений несходного. Их гармоническое единство «реалист (мистический) видит (...) в любви и в смерти, в природе и в живой соборности, творящей из человечества — сознательно ли или бессознательно для личности — единое вселенное тело. Чрез посвящение в таинство смерти Достоевский был приведен, по-видимому, к познанию этой общей тайны, как Дант, по-видимому, чрез проникновение в заветную святую любовь. И как Данту через любовь открылась смерть, так Достоевскому — через смерть — любовь. Этим сказано, что обоим открылась и природа как живая душа» (*О Дост.*, 189).

В эресе, как и в смерти, человеку дана возможность бытийного риска: все получить или все потерять. Личность, нация, человечество в целом, полагает писатель, живет бессознательной тягой к роковой альтернативе последнего выбора. Видимо, об этой игре с судьбой и смертью говорил в статье «Мирозерцание Достоевского» (опубл. в 1962 г.) Ф. А. Степун. Для него из размышлений писателя «на тему отношения сознательного к бессознательному отчетливо выясняется лишь то, что он, как и датский мыслитель Киркегор, считал, что этот процесс может привести к смерти, но может и, наоборот, увенчаться укреплением здоровья» (*О Дост.*, 348).

Иной поворот этой темы связан с богоборческим суицидом героев Достоевского и шире — с отношением к смерти как объекту жизненного эксперимента. В идеологическом пространстве русской культуры (конкретнее — в пространстве идей романной прозы) впервые появляется новый тип человека-героя — метафизический преступник. Он порождает и убивает идеи, причем не только порожденные им концепции подвергаются уничтожению, но и те, которые он застал в готовом до него мире и которые кажутся ему одолимыми лишь в акте добровольного выхода из круга живых. Богоборческие мотивировки типа кирилловской «умрем, и станем боги», или суицидная исповедь вроде раскольниковской: «Я ведь не старуху, а принцип, идею свою убил», — стали для русских мыслителей как бы демонически обратимым эквивалентом того идеала творческого поведения, который обычно формулировался в батюшковско-грибоедовской огласовке: «Живу, как пишу, и пишу, как живу», т. е. в единстве слова, поступка и судьбы.

Герой-идеолог Достоевского — инициатор экспериментальной действительности, создаваемой в творческой игре с готовыми формами реальности, в том числе и реальности ментальной. «Шаг», «проба» — так определяет свой поступок Раскольников. «Не тот Долгоруков» в «Подростке», «князь Христос» в «Идиоте» — это герои, наиболее заметные в длинной череде тех, кто одержим комплексом несоответствия характера и роли (воли и судьбы). В по-

исках адекватного «я» находится и Раскольников, чьей жизненной задачей стало испытание себя за пределами того социального ампула, какое навязано ему в социальной топографии табелью о рангах. Инициация героя идет в условиях личного нормотворчества, а именно — в ампула свободы от всех ролей. Но Достоевскому не так интересен гражданский бунт против социально-ролевого порядка, как любопытен ему несоизмеримый по масштабам карамазовский вызов твари против Творца и учрежденного им мирового порядка. «Парадоксалисты» и «подпольные человеки» Достоевского декларируют неприятие космодигеи, отказываются принять мир, построенный на зле и страдании. Но этот онтологический бунт и эта яростная борьба со сплюсн детерминированным миром достигает апофеоза (в рамках «я») в идее самоуничтожения. Если внешний мир устроен так плохо и если в своей телесной определенности я наследую нелепое и комическое почти нестроение бытия, то наиболее радикальным отрицанием сомнительных замыслов Творца будет свобода от овнешненного мира, т. е. свобода от тела. Так метафизическое самоубийство в сфере идей без всяких переходов завершается чередой трупов в сфере телесной. Смерть — последняя защита от абсурда бытия. Не будем, однако, забывать и того, что, на фоне безусловного признания за личностью права так или иначе распорядиться своим житием, Достоевский прекрасно понимает и показывает механизмы умножения зла в мире, которые начинают работать с той секунды, когда добровольное самонасилие оборачивается террором всех против всех. Спроецированный в социальную практику метафизический бунт приносит плоды физические, слишком физические. В комментаторской религиозной традиции идеология Кириллова понята как программа антихристового дела. И. Вернер прямо противопоставил Мышкина и Кириллова как Христа и Антихриста.<sup>17</sup> Принятым стало объяснять поведение Кириллова попыткой Человекобога опрокинуть мироздание со всей его предустановленной гармонией. Сворачивается эта попытка по ту сторону любви и смерти — магистральных доминант здешнего мира. Уроки метафизической дуэли с Творцом не прошли мимо русской мысли: и персоналистская проработка Эроса и Танатоса у Бердяева, и софиология смерти С. Булгакова, и множество углубленных интерпретаций «другого» неизменно опираются на художественный опыт Достоевского. Образ озаренного любовью бессмертного собора «других» (источником его религиозный ренессанс не без основания видел в А. Хомякове и Достоевском) нашел свое место в большинстве философских прогнозов будущего.

Судьба соборной утопии печальна и поучительна.

**Собор и оргия.** Ни одного значительного события в жизни героев Достоевского не происходит в храме. Диалогическая жизнь кипит возле него и на его пороге (келия, подворье, паперть), но в

---

<sup>17</sup> Вернер И. Тип Кириллова у Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 57. Традиция эта также задана Вл. Соловьевым и развита в критике Достоевского. (См.: *О Дост.*, 52, 130, 206, 317).

церкви суе нет места: здесь происходят лишь вечные события сакральной истории, вновь и вновь переживаемые в обряде и молитве. Литургический восторг может охватить героя перед ликующим величием природы (есть такой эпизод в житии Алеши Карамазова); покаяться можно и посреди городской площади (что и делает Раскольников) и даже на суде (Иван Карамазов). Собору как идеальному согласию в рамках воцерковленного Государства (идея Зосимы) предшествуют бесконечные философические симпозионы «русских мальчиков» в трактире. Отечественная утопия всеединства, которой устами героев Достоевский пытался придать черты Царства Божия на земле,<sup>18</sup> не имела шансов на воплощение в условиях теперешнего безблагодатного социального бытия. Весть о ней могла быть подана человеку на самой глубине его нравственного падения и на пределе его греховной саморастраты. Достоевский не мог, как Чехов,<sup>19</sup> благословить и освятить *эту* землю и населяющих ее «людей-куколок»; в его представлении историческая перспектива строилась иначе.

Достоевский, видимо, догадывался, что идее соборности суждены многие приключения. И действительно, стоустый хор религиозных философов утвердил соборную терминологию даже там, где ее менее всего можно было ожидать (например, в таких разных izvодах экзистенциалистской традиции, как историософия Бердяева и антропология Мейера). Соборным термином-оксюмороном увенчивается «я» в системе Карсавина («симфоническая личность»). Делается все, чтобы отвести ужас абстрактного «всечеловека» и сохранить личностные приоритеты каждого «я» в будущем сонме иных дружественных «я». Для Достоевского «соборность» — понятие не количественное (в этом — унизительно-количественном — смысле писатель употребляет слово «муравейник», означая им социальный конгломерат, на коем социалисты воздвигали далеко не теоретический идеал коммунального благоденствия), а качественное. Образ духовной соборности дан в Троице: «неслиянное в едином». По Достоевскому, единство душ в соборе есть момент кардинального физического преобразования твари, совлекшей с себя греховные покровы дольного мира. В соборе, по любимой писателем цитате из Матфея (22, 30), «не женятся и не посягают, но живут, как ангелы Божьи». Собор как тип новой *над*социальной органики в круге этого бытия неисполним, что и показано в судьбе героя — вестника ангелоподобного жития — Мышкина: в романе его сопровождает, как не раз замечено, атмосфера скандала; более того, на нем лежит трагическая вина-ответственность за сломанные судьбы «других».

Русская общественная жизнь в реальном государственном быте торопилась ликвидировать всяческую соборность. Республиканское

---

<sup>18</sup> См.: Светлов П. Я. Идея Царства Божьего и ее значение для христианского мирозерцания. М., 1905 (Гл. V: Царство Божие в воззрениях Гоголя, Достоевского и Толстого. С. 216—272).

<sup>19</sup> «Вы святые? — спросила Липа у старика. — Нет. Мы из Фирсанова» («В овраге», 1900. Чехов П. П. Избр. соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 2. С. 351).

вече Новгорода постигла та же судьба, что и Государственную думу на исходе революции. Тем прочнее закреплялись и осуществляли свои властные функции оргиастические соборы, вроде опричнины Иоанна IV Грозного, Всешутейшего Собора Петра Великого, бандитской малины в Кунцево и т. п. Раскрывать весьма скромные типологические возможности этого перечня — не наша задача, хотя все это имеет прямое отношение к таким мероприятиям Великого Инквизитора, как публичное аутодафе, и к такому качеству его риторики, как холодно-рассудочное («инквизиторское») иступление.

Мозговой оргиазм фанатика — это единоличная сублимация хорового ликования. Идеологический фанатизм страшен своей безликостью: идея общего празднует праздник потребности истины на руинах личности, пусть даже и свершается сей процесс в рамках «я» (разрушенного, рассеянного, обобществленного).

Философский быт рубежа веков ярко продемонстрировал легкость, с какой большие и малые союзы сродненных идеологией людей перестраивали работу социально-психологических механизмов общения: собравшись, чтобы выявить свои личности, люди в итоге теряли свои личности, обменивая их без остатка на авторитет коллектива. Уникальные дарования, ярчайшие личности, неподражаемые собеседники, писатели резко выраженного стиля, оригинальные мыслители, ученые-энциклопедисты каким-то немислимым образом проникались ядом «всехнего» мирочувствия, коллективной эмоцией толпы, псевдособорной хоровой идеологией. Хоровое сознание быстро мирится с трагической повседневностью: голос личного негодования подавляется в нем оптимизмом эгоистического большинства. Это стало трагедией Блока, рассмотревшего в образе барочного Христа предводителя разбойного патруля. Лже-мессионизм стал всеобщим поветрием. Множество антихристов («маленьких великих инквизиторов», по реплике Бердяева) вышли на передние подступы к душам ближних своих.

Приведем только один пример. В начале века существовало «Христианское Братство Борьбы» (В. Эрн, П. Флоренский, В. Свенцицкий), ставившее своей целью воспитание в гражданах чувства христианской приязни. В 1908 г. В. Свенцицкий, о котором А. Белый сказано: «Ложный пророк, на гипнозе работающий!»,<sup>20</sup> — выпустил роман-исповедь «Антихрист. Записки странного человека», в герое которого предложить было опознать автора.

Интеллигентское двоемыслие, ставшее со временем национальной бедой Отечества, берет свое начало здесь, в эти годы. Оно накапливалось и в леонтьевском эстетизме, и в розановских метаниях от антисемитизма к освящению пола, и в глубоко двусмысленной атмосфере собраний на Башне Е. И. Иванова, в эстетизованной литературной демонологии и дьяволодицее, в попытках примирить общей политической утопией собор и муравейник (как того хотели евразийцы). Апокалипсис Иоанна Богослова на какое-то время становится основным источником авангардной культуры. Глубокая ме-

<sup>20</sup> Белый Андрей. Начало века. М., 1990. С. 496.

ланхолия осени разлита в мучительной книге П. Флоренского «Столы и утверждение Истины» (1914). Критика исторического христианства, спровоцированная «Антихристом» Ницше (рус. пер. — с иным заглавием — 1907), заставила пересмотреть основные ценности вероисповедного опыта в его социальной практике. Рождается течение «нового религиозного сознания», мгновенно раздробившееся на маленькие секты. Словом, все готово было для торжества антихристового лжесобора, и, как предсказано Достоевским, таившаяся за магической чертой культуры бесовская рать дождалась своего часа. Герой антиутопии — Антихрист, на третьей волне революции, воплощается в коллективном разуме «правлящей партии» и получает полную безбожную власти в безбожном Государстве.

В сознании человека культуры рубежа веков образ Великого Инквизитора слился с представлением об Антихристе, благодаря публикации в составе «Трех разговоров» Вл. Соловьева «Краткой повести об Антихристе» (1900). Добавим, что на страницах «Нового пути» в 1904 г. начинается публикация завершающего трилогию Д. С. Мережковского «Христос и Антихрист» романа «Антихрист (Петр и Алексей)». Последовательный путь к оправданию мира в объятиях Антихриста совершают герои А. М. Ремизова («Пруд», 1905 и др.<sup>21</sup>). «Серебряный голубь» А. Белого (1910), как и упомянутый роман Мережковского, заставили читателей припомнить раскольничьи страсти по Петру I — Антихристу. Лев Толстой печатает монологическую сказку-пародию «Восстановление Ада» (1905). Этот список можно продолжать бесконечно.<sup>22</sup>

Русская религиозная мысль совершает героические усилия, чтобы притормозить экспансию человекобожеского энтузиазма на общественную жизнь. Целую серию трудов-предупреждений создает А. Л. Вольнский; среди них — статья 1900 г. «Человекобог и Богочеловек». Исторические корни религии человека изучает С. Булгаков: «Религия человекобожества у Фейербаха», 1905; «Человекобог и Человекозверь», 1912, «Русская трагедия», 1914. В 1922 г. Н. О. Лосский успевает опубликовать работу «О природе сатанинской». Двумя годами раньше, в сборнике «Из глубины» (1918), появляется статья С. А. Аскольдова «Религиозный смысл русской революции»; большая ее часть посвящена анализу бесовства в революционной современности. Не отстает и массовая публицистика. В «карамазовщине», «смердяковщине» и «бесовстве» обвинили, кажется, все наиболее заметные политические группировки.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> См. *Данилевский А. А. О дореволюционных «романах» А. М. Ремизова // Ремизов А. М. Избранное. Л., 1991. С. 596—607.* Добавим к этому труд А. В. Амфитеатрова «Зверь из Бездны» (1911), вдохновленный книгой Э. Ренана «Антихрист» (рус. пер.: СПб., 1907).

<sup>22</sup> Историю образа Русского Антихриста см. в антологии: *Антихрист: (Из истории отечественной духовности). М., 1995.*

<sup>23</sup> См.: *Васильев М. В. Смердяковщина и ее творцы // Накануне. 1918. № 6. С. 2—3; Богданович Г. Неизбывная нечаевщина // Современное слово. 1918. № 3535 (20/7 апреля). С. 2; П. Б. Достоевский и революция // Там же. № 3548; Кремнев Б. Достоевский и судьба России // Огни. Литературный альманах. М., 1918. С. 133—148.*



Когда революционная действительность обернулась своим длинным — звериным — ликом и спали с нее гуманистические личины и риторические маски, стало окончательно ясно, что последний сон Раскольникова сбылся наяву: «Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга» (VI, 420).

В пасхальном диалоге С. Булгакова «На пиру богов» (1918) «общественный деятель», чаявший видеть народ-богоносец в соборе освобожденного Диониса (говоря на символистском жаргоне Вяч. Иванова), застаёт нацию в состоянии воплотившейся жуткой грезы Раскольникова, — в черной оргии беснования: «Где же он, великодушный и светлый народ, который влек сердца детской верой, чистотой и незлобивостью, даровитостью и смирением? А теперь — это разбойничья орда убийц, предателей, грабителей, сверху донизу в крови и грязи, во всяком хамстве и скотстве. Совершилось какое-то черное преобразование, народ Божий стал стадом гадаринских свиней».<sup>24</sup>

Соборная утопия не рухнула; она осуществилась, но в превращенной форме. По всем параметрам исторического тела государства и народа, как и по всему внутреннему периметру души человека, была совершена кардинальная инквизиторская «правка» первоначального замысла. Историческая реальность, отредактированная темной волей социального экспериментаторства, стала естественным итогом человекобожеского энтузиазма. Здесь не только восторжествовал классический гуманизм, от эпохи Возрождения идущий (о его социальной опасности немало сказано религиозными философами). Здесь до последнего предела извращена была этика жертвенности. Специального внимания социологов заслуживает та последовательность, с какой революционная демократия, с XIX в., из самых благородных побуждений связала в сознании трех поколений *жертву, дело и кровь*. Вспомним: «Умрешь недаром: дело прочно, когда под ним струится кровь».

Экстатическая философия жертвенной смерти и «делового» вампиризма пришлась к идеологическому Оргдвору революции, когда возникла необходимость на знакомом массам языке оправдать истребительные акции, террор, подавление мятежей, голод и разруху.

Опьяненность кровью — профессиональное состояние революционера новой эпохи. Никого не удивило, когда в 1917 г. появился журнальчик, который так и назывался: «На великой крови (еженедельник социалистической культуры и политики)». В передовой первого номера читаем: «На великой крови стоит русская революция. На великой крови предстоит строить будущую историю России.

<sup>24</sup>Булгаков С. Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Из глубины (1918). Б/м., 1988. С. 86.

⟨...⟩ На великой крови взойдет новая обильная жатва. Но только тогда, когда она смешается с потом трудолюбивого пахаря». Современный читатель знает, на какой почве возшла эта пшеница человеческая и сколь кровавой была ее жатва в последующие десятилетия.

В эстетике символистского толка и в религиозной философии культуры идеологема жертвы подверглась внимательному изучению. Как служение и жертву «другому» строил свою литургическую этику Флоренский. Канон жертвенного самораскрытия ближнему утверждала нравственная философия С. Булгакова и С. Франка, Л. Карсавина и Б. Вышеславцева, В. Зеньковского и Г. Флоровского. «Я» жертвует собой, чтобы в нем воскрес «другой», безнадежно закрытый в своем одиночестве, — так полагал М. Бахтин, автор «Философии поступка». Его сомышленник по «Воскресению» А. А. Мейер написал трактат «Заметки о смысле мистерии (Жертва)» (1933), в котором «жертве» приданы полномочия культурологического понятия: культура рождается и творится в жертвенном сотрапезничестве братских существ пред единомножественным ликом «Верховного „я“»; жизнь человека есть отклик зову бытия, общение людей суть мистерия окликающихся сознаний в пространстве родных. Так творится собор жертвенной самоотдачи каждому каждому, а всех вместе — Творцу, который Сам жертвовал за людей. Все названные здесь философы — внимательные читатели Достоевского.

Дьявольским образом революционно-демократический жертвенный сатанизм на почве самого передового учения в мире вырастил свои цветы зла, внешний вид которых превосходно имитировал Розу Мира.

Идея соборности у Достоевского несла в себе опасность растворения личности в бесструктурной «почве» общенародного мирочувствия. Свободу от индивидуалистического «я» писатель оценил как благо: по его убеждению, сознание, ушедшее в себя, в живой мир рефлексивного зазеркалья, гонит человека от жизни живой в философическое подполье и онтологический нигилизм. Лишь в соборе бессмертен человек, и спасение людей в перспективе христианской историософии есть соборное действие (как уже бого-человеко-действие). Одиночки (вроде штирнеровских «Единственных») оказываются вне искупительного финала человеческой истории. Спасен Человек Соборный, вопреки антихристовым прожектам всеобщего спасения в концлагерном раю социализма: «Антихристы ошибаются, опровергая христианство следующим главным пунктом опровержения: 1) „Отчего же христианство не царит на земле, если оно истинно; отчего же человек до сих пор страдает, а не делается братом друг другу?“ ⟨...⟩

Да очень понятно, почему: потому что это идеал будущей, окончательной жизни человека, а на земле человек в состоянии переходном. Это будет, но после достижения цели, когда человек переродится окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает, и, 2-е, Сам Христос проповедовал свое учение только как

идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, „времени больше не будет”» (ХХ, 173—174). Вопрос о личности для Достоевского просто снят, на место эмпирического — раздвоенного и страдающего — «я» поставлено преображенное в «мы» родовое соборное существо.

Стоит ли удивляться после этого, что технология планомерного истребления личностного сознания стала основой правящей идеологии новой эпохи? В журнале «Новое вино» (1913, № 2) встречаем: «Я — смерть. Мы — жизнь вечная. Понятие „я” должно быть вырвано с корнем, а на место его должно быть поставлено „мы”». Но уже в номере третьем слышен вопль почуявшего свою судьбу личного «я»: «Жертва! Это выкуп вместо себя. (...) Милости хочу, а не жертвы». И здесь же, в полуанонимной статье «О всеобщей ответственности»: «Каждая личность, все заложенные в ней возможности, не ее, а Общий Вклад. Это всеобщий магазин ценностей. Это мировой банк истины, добра и красоты. (...) Мы вечные должники друг другу. Кто это отрицает, тот крадет чужое. Утаивает порученное для раздела».<sup>25</sup> Перед нами — очевидный симптом патологии нравственного сознания, выраженный в подмене добра и зла: вместо «другого» — «чужой», вместо «дара» — «раздел», вместо «духовных ценностей» — «банк». На старых дрожжах классического человекобожеского гуманизма бродит «новое вино» будущих оргий гуманизма социалистического (выражение «оргия гуманизма» выдумал А. Платонов в рецензии на один рассказ К. Паустовского). «Тайна, чудо и авторитет» Великого Инквизитора легли в основу «нововинского» манифеста человекобожия: «Мир ждет чуда, — откровений о новом, свободном, божественном человеке».<sup>26</sup>

«Русская апокалиптичность, — говорит Бердяев, — нередко бывает разгоряченным ожиданием чуда»; «Русская душа более чутка к мистическим веяниям (...). Не случайно предчувствие Антихриста русское предчувствие по преимуществу»; «Достоевский раскрыл, что природа русского человека является благоприятной почвой для антихристовых соблазнов. И это было настоящим открытием, которое и сделало Достоевского провидцем и пророком русской революции»; «Рассказанная русским атеистом Иваном Карамазовым „Ле-

<sup>25</sup> Новое вино. 1913. № 3. С. 9. Как далеко это от тезисов, развивавших иные этические представления: «Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности» (Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 5). Идеология жертвенного энтузиазма: последние годы вновь становится теоретической рецептурой борцов за свободу. Пог. Лярен такой ход мысли: Россия привыкла мостить свою историческую дорогу телами миллионов жертв. Следовательно, жертвенность является наиболее продуктивным средством социального прогресса. См. для примера статью И. Р. Шафаревича «Есть ли у России будущее?» (Из-под глыб. Париж, 1974. С. 272—274).

<sup>26</sup> Новое вино. 1913. № 2. С. 1. В составе авторского коллектива журнала С. Городецкий, В. Нарбут, А. Горностаев (Горский), А. Столица, Н. Абрамович, В. Свенцицкий. Издатель — В. Н. Миронович-Кузнецова.

генда о Великом Инквизиторе" (...) раскрывает внутреннюю диалектику антихристовых соблазнов». <sup>27</sup> Инквизиторская редукция жертвенной христианской этики, столь удобно совпавшая с имморалистским канонам пролетарской классовой ненависти, очень скоро, по всем законам мифа, превратила в жертв жрецов идеологии. В черном соборе революционного оргазма палачи и жертвы не раз поменяются ролями, а «свои» и «чужие» — масками. Наши государственники — уже в эмиграции — воочию смогли убедиться, как дело «государственного Эроса» венчается геноцидом и смертью всеобщей. Согласимся еще раз с Туган-Барановским: «То, что проповедует великий инквизитор, есть отказ от жизни, душевная и физическая смерть» (*О Дост.*, 139). Гибнет раздавленная тоталитарным режимом личность в условиях всеобщей несвободы, но гибнет она и в прорыве на другой полюс — в сфере имманентного сознанию произвола «я» в ситуации «подполья». «В свободе подпольного человека, — замечает Бердяев, — таится семя смерти». <sup>28</sup> От гибельной бездны бесконечной свободы к самоуничтожительному рабству в Эросе — таково двуполосное разрешение амплитуды выбора «человека беззакония». «Эрос есть сфера беззакония, — скажет Бердяев в своей философской исповеди, — (...) Любви присущ глубокий внутренний трагизм, и не случайно любовь связана со смертью». <sup>29</sup>

Выделенные в статье тематические сюжеты философской критики Достоевского — далеко не единственные, хотя и достаточно показательные для зрелища актуального присутствия писателя в социальной реальности нашего века. Открытие Достоевским внутренней структурности «я», неадекватного своим маскам и общественным ролям, стало упреждающей угадкой будущих кризисов личности. Разорванное сознание декадентов и построенные ими релятивные картины мира получили в прозе Достоевского предварительные характеристики. Можно привести длинный список в разных жанрах созданных текстов, названия которых наследуют ставрогинское удвоение лица и маски, лика и личины (от «Ликов творчества» М. Волошина (1914) и «Мутных ликов» Бердяева (1923) до «Лиц и масок» Шалапина и «Людей и масок» Э. Неизвестного). Герои Достоевского принесли в ХХ в. эстетическую антропологию лица и маски, которая и была потом названа декадентом и эстетизмом. Эстетизм разводит этическое и эстетическое, демонизирует человека и превращает его, по словечку А. Вольнского, в «демониака». Ставрогинский архетип оказался исходным для эстетского опыта новой эпохи, одержимой любопытством к изнанке бытия, т. е. к смерти. Русская мысль, долгие годы нечувствительная к проблеме смерти (трактаты А. Радищева «О человеке» (1792) и М. Щербатова «Размышление о смертном часе» (ок. 1788) — исключения), в эпоху

<sup>27</sup> Бердяев Н. А. Души русской революции // Из глубины. С. 79, 61, 62.

<sup>28</sup> Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 79.

<sup>29</sup> Бердяев Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии) // Собр. соч. Париж, 1989. Т. 1. С. 71, 76.

Достоевского как бы спохватывается и торопится создать вокруг этой категории специфическое проблемное поле. В его трагических контекстах проходит свое философическое испытание и Эрос, обернувшийся к героям Достоевского своей мстительной природой. Встреча эроса и смерти в их судьбах заставила русскую философию пересмотреть традиционные социальные ценности в свете этики, а фактуру мирового добра и зла — в векторе онтологии. Смертные маски эроса и эротические личины смерти трагедизировали Космос и человеческую судьбу в нем; приходит ощущение исконного трагизма бытия. Тем яснее очерчивались перспективы социальных проектов лучшей жизни: все они стоят друг друга. Собор как организованное счастье многих «я» неисполним или почти неисполним; он может оставаться в планах Божьего домостроительства или в замыслах общественного энтузиазма сколь угодно долго, но в реальной истории эта утопия выглядит воплотившейся антиутопией. Соборная идея в руках Великого Инквизитора порождает оргиастическую тиранию, антихристово царство, в котором изначальные этические ценности подвергаются последовательному отрицанию. Тема Великого Инквизитора становится почти навязчивой. В 1926 г. Г. Федотов публикует в «Пути» статью «Об антихристовом добре», литовский русскоязычный философ А. Мацейна создает целую книгу «Великий Инквизитор» (1930), неотступно стоит этот образ перед глазами Даниила Андреева, автора «Розы Мира» (1950-е), возвращается к этому сюжету и современная философская публицистика.<sup>30</sup>

Русский опыт философской рецепции Достоевского огромен по объему, универсален по содержанию. Один перечень философско-религиозной продукции, связанной с именем писателя, составил бы приличный том. Нам не приходится даже мечтать об охвате этого опыта в пределах статьи. Всем нам еще долго читать и перелистывать это великое множество критической прозы, выстрадавшей «своего Достоевского».

---

<sup>30</sup> См.: *Сербиненко В. В.* Спор об Антихристе: Вл. Соловьев и Г. Федотов // *Общественная мысль: Исследования и публикации.* М., 1990. Вып. 2. С. 29—40; *Борн П. Ч.* Новое прочтение «Трех разговоров» и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // *Вопросы философии.* 1990. № 9. С. 27—36. См. также: *Русские эмигранты о Достоевском.* СПб., 1994.

Л. А. ИЛЬЮИНИНА

## КРУГ ЧТЕНИЯ А. БЛОКА 1910-х гг.

### (Блок и «Добротолюбие»)

Среди многочисленных культурных источников, так или иначе повлиявших на мировоззрение и творчество Александра Блока, до сих пор вне круга исследований остается христианская культурная традиция. Касаясь этого вопроса, исследователи обычно ограничиваются цитатами из дневников, записных книжек и писем позднего Блока, в которых он говорит о своей холодности и иногда и враждебности к официальному православию и к моралистическим проповедям. Однако многие из современников Блока, духовно близкие ему люди, говорили об особой мистической его одаренности и тяге к духу, а не к букве христианства. Об этом свидетельствует и тот факт, что Новый Завет был одной из самых читаемых книг А. Блока, на его страницах он оставил множество помет, прежде всего в Евангелии от Иоанна и Апокалипсисе.<sup>1</sup> В стихах, статьях и даже письмах Блока разных лет (от 1898-го до 1921 г.) мы находим множество, иногда перефразированных, цитат из Священного Писания.<sup>2</sup> И наконец, одним из самых главных доказательств, свидетельствующих о знакомстве Блока с православной «духовной наукой», являются пометы, оставленные поэтом на страницах первого тома «Добротолюбия», который был в его библиотеке.<sup>3</sup>

«Добротолюбие» — это сборник духовных наставлений древних Отцов Церкви, сокровищница православия. Книга, которой руководствовались многие христианские подвижники.

Отцы египетского монашества III—IV вв., прежде всего Антоний Великий и Макарий Великий, первыми письменно изложили свой опыт «духовного делания» — путь очищения, борьбы со страстями,

<sup>1</sup> См.: Каталог библиотеки А. Блока. Описание. Л., 1985. Т. 1.

<sup>2</sup> К сожалению, работ, посвященных этой теме, до сих пор нет.

<sup>3</sup> Значимость этих помет была ясна уже современникам Блока. О них в своих воспоминаниях написали А. Белый и Н. Павлович (Блок в воспоминаниях современников. М.; Л., 1980. Т. 1. С. 269, 398). Р. В. Иванов-Разумник полностью перенял пометы, после того как книга была подарена поэтом Н. А. Павлович. Позднее пометы для своей коллекции переснимет Н. П. Ильин. В настоящее время том «Добротолюбия», подаренный Н. А. Павлович, хранится у Т. Н. Бедняковой.

путь восхождения к Богу, современным нашим языком их можно назвать великими нравственными практиками. «Делание» свое они называли «наукой из наук» и «художеством из художеств»; его задачей было устройство души по законам Истины, Добра и Красоты.

Традиции восточного монашества суждено было развить и продолжить византийцам, прежде всего обитателям Горы Афонской. Здесь творения древних Отцов были переведены на греческий язык и собраны в сборники, которые получили название «Филокалия» (в переводе на русский язык «Добротолюбие»). Блок переводит: «Любовь к высокому и прекрасному».

Афонский монастырь приобрел известность в России. Уже основатель русского монашества Антоний Киево-Печерский принял монашеское пострижение на Афоне и, усвоив себе идеи афонского монашества (идушую с востока традицию «умного делания»), принес эти идеи в Россию. Многие поколения русских подвижников воспитывались в этой традиции. В XVI—XVII вв. традиция в целом прерывается (хранят ее только отдельные лица, среди них Нил Сорский). В середине XVIII в. молдавский старец Паисий Величковский берет на себя подвиг сбора на св. Горе Афон древних подвижнических книг и перевода их на русский язык. Итак, в 1793 г. выходит первое издание «Добротолюбия» — книги, в которой объединены переводы творений двадцати четырех писателей. Старцу Паисию Величковскому принадлежит честь обновителя русской иноческой жизни. В предисловии к первому изданию он пишет о составленной и переведенной им книге: «...настоящая книга — сокровищница трезвления, страж ума, таинственное училище умной молитвы, книга деятельности, изящное изображение, к ведению непрелестное путеводительство, рай Отцов, добродетелей святая цепь, книга — частое разглагольствование со Иисусом».<sup>4</sup>

«Добротолюбие» уже к концу XVIII в. становится настольной книгой русских монахов. Переводы ее от издания к изданию менялись, но основной состав оставался прежним.

В 1905 г. в Москве вышло четвертое пятитомное издание «Добротолюбия». А. Блок приобрел первый том этого издания, в котором собраны творения отцов египетского монашества III—IV вв. В предисловии к нему сказано: «Путешественники пишут путевые заметки о всем, что встречают достойного внимания на пути своем. Писали заметки и избранники Божии, проследившие в разных направлениях все тропы духовной жизни, — о всем, что встречали и испытали в сем многотрудном шествовании своем».<sup>5</sup> Книга эта — «изображение разных проявлений духовной жизни». При чтении Блок особое внимание уделяет писаниям аввы Евагрия.

Евагрий Понтийский (ок. 346—399 гг.) создал «типичную для Византии литературную традицию руководств монашеской жизни,

<sup>4</sup> Добротолюбие. М., 1793. С. 38.

<sup>5</sup> Добротолюбие. 4-е изд. М., 1905. С. 3.

основанных на пристальном самонаблюдении аскета и строящихся из афоризмов».<sup>6</sup>

Авва Евагрий был родом из Понта, сын священника, принадлежал к племени иверийцев (грузин). Был последовательным учеником Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова. Был участником Второго Вселенского Собора.

В Константинополе, пережив страстную любовь к замужней женщине, авва Евагрий бежал в Египет. Сначала он поселился в Нитрийской пустыне, а потом в пустыне Келий, став учеником Макария Великого. Авва Евагрий впоследствии отказался от предлагаемого ему епископства. Он автор 100 молитв и пяти книг, которые были написаны на основании личного опыта подвижничества и на основании наставлений его великих учителей. В «Отечнике», книге жизнеописаний и афоризмов Отцов египетских, об авве Евагрии сказано: «Пятнадцать лет пребыл он в строгом подвижничестве и стяжал чистоту ума, удостоился даров разума, премудрости и рассуждения духов. Он был столько бит демонами и подвергался столь многообразным опытам в борьбе с ними, что этого и пересказать нелегко... Скончался 54 лет от роду».<sup>7</sup>

В «Добротолубии» встречаются афоризмы из всех книг Евагрия: «Гностик» (уроки знания), «Притчи», «Стихиры», «Монах» (дейтельные уроки), «Противоборство» (о борьбе с демонами).

Блок читает изречения аввы Евагрия выборочно и отмечает только то, что знакомо ему по личному опыту или же кажется несомненно значимым для людей не только монашеского звания. На второй день после приобретения книги он пишет матери: «...в сочинениях монаха Евагрия (IV века), которые я прочел, есть „гениальные вещи“ (выражаясь... неумеренно). Он был человеком очень страстным, и православные переводчики, как ни старались, не могли уничтожить того действительного реализма, который роднит его, например, со Стриндбергом. Таковы главным образом главы о борьбе с бесами — очень простые и полезные наблюдения, часто известные, разумеется, и художникам — того типа, к которым принадлежу я (...). Мне лично занятно, что отношения Евагрия к демонам точно такое же, каково мое — к двойникам, например, в статье о символизме» (16 июня 1916 г.).<sup>8</sup> Блок имеет в виду слова из статьи 1910 г. «О современном состоянии русского символизма»: «Переживающий это — уже не один; он полон многих демонов (иначе называемых «двойниками»), из которых его злая творческая воля создает по произволу постоянно меняющиеся группы заговорщиков. В каждый момент он скрывает при помощи таких заговоров какую-то часть самого себя. Благодаря этой сети обманов, — тем более ловких, чем волшебнее окружающий лиловый сумрак, он умеет сделать своим орудием каждого из демонов... все они рыщут

<sup>6</sup> Аверинцев С. С. Византийская литература // История всемирной литературы. М.: Наука, 1984. Т. 1. С. 341.

<sup>7</sup> Отечник. Собран еп. Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1863. С. 111.

<sup>8</sup> Блок А. Собр. соч. Л., 1965. Т. 8. С. 463—464.



в лиловых мирах и, покорные его воле, добывают ему лучшие драгоценности — все, чего он ни пожелает: один принесет тучку, другой — вздох моря, третий — аметист, четвертый — волшебного скарабея, крылатый глаз. Все это бросает господин их в горнило своего художественного творчества...».<sup>9</sup>

У аввы Евагрия мы действительно находим сходное утверждение, которое Блок отметил на полях двумя вертикальными чертами: «Изю всех помыслов, только помысел тщеславия многопредметен, обнимая почти всю Вселенную... Он окрадывает ум отшельника и, наполняя его множеством словес и вещей, губит молитвы его, которыми напрягается он врачевать раны души своей.

(...) Когда ум отшельника приобретает немного бесстрастия, тогда, взяв коня тщеславия, начинае он носиться по городам, неудержимо упиваясь похвалою и своею славой. Но, по смотрению Божию, дух блуда, сретив его и заключив в какой-нибудь хлев, научает его тем, — не оставлять одра прежде выздоровления...».<sup>10</sup>

«Знаю, все знаю», — пишет А. Блок на полях сходного рассуждения о демоне-«скитальце». «Он предстает братьям большей частью под утро и водит ум из города в город, из веси в весь, из дома в дом (...) и удаляется мало-помалу от сознания Бога и добродетели и забывает о своем звании и обете».<sup>11</sup> Надо отметить, что эти слова почти дословно совпадают с характеристикой Блока современных художников в статье «Безвременье»: «Идя путями томления, они утратили понемногу сначала Бога, потом мир, наконец — самих себя».<sup>12</sup>

Изречение аввы Евагрия Блок комментирует следующим образом: «Выводы его часто неожиданные и (именно по-художнически) — скромны; таких человеческих выводов я никогда не встречал у „святых“».<sup>13</sup>

Итак, Блок находит у Евагрия Понтийского отклик на проблемы, давно его тревожившие. За «человечески простым» миром он всегда прозревал «мир иной». Мистика Блока была реальной, непридуманной и страшной. Часто в дневниках, записных книжках и письмах разных лет мы находим записи о «преследователях» и «провокациях», об обостренном чувстве присутствия злых сил в мире, вызывающих состояние внутренней опустошенности, подавленности.<sup>14</sup>

Знал Блок и причины этих преследований, об этом он пишет в статье 1910 г. «О современном состоянии русского символизма», — это измена «неложному обетованику», данному в юности, это утрата

<sup>9</sup> Там же. Т. 5. С. 429.

<sup>10</sup> Добротолюбие. С. 628.

<sup>11</sup> Там же. С. 623.

<sup>12</sup> Блок А. А. Собр. соч. Т. 5. С. 68.

<sup>13</sup> Там же. Т. 8. С. 463.

<sup>14</sup> В рукописном отделе Пушкинского Дома в фонде Блока хранится листок с записью 90 псалма («Живый в помощи Всевышнего...») с припиской поэта: «Переписанный для мамы Сережей Соловьевым. Такой же экземпляр, тоже переписанный Сережей, лежал у Вл. Соловьева на ночном столике. У меня с осени 1912 г. (ф. 654, оп. 3, № 62). Этот псалом — известное оружие, ограждение от духов зла» (см. об этом также: *Белый А. Дневник // Литературное наследство. М., 1983. Т. 92. Кн. 3).*

знания того, что больше искусства.<sup>15</sup> О демонизме нового искусства Блок писал не только в 1910 г. в статье «О современном состоянии русского символизма», а и гораздо раньше. В 1906 г. в статье «Безвременье» поэт называет трех великих классических писателей — Лермонтова, Гоголя и Достоевского — демонами. Демонизм их, по мысли Блока, состоял в «недостижимости вечной гармонии, только блуждании около тайны преображенья, превращения»; в увлечении колдовскими, злыми чарами. И все эти свойства великих предшественников, пишет Блок, перешли по наследству современным писателям. В статье 1908 г. о Генрике Ибсене Блок развивает это утверждение: «Душа всякого художника полна демонов. Тем они и ужасны, что все пленительны и красивы. (...) Новые писатели (...) выражают в своих произведениях ту самую разноцветную игру демонов, которая происходит во всех нас».<sup>16</sup> В статье 1910 г. «Памяти Врубеля» демон Врубеля и Лермонтова назван «символом наших времен: ...Ни день, ни ночь, ни свет, ни мрак». Но в этой статье уже звучит призыв, которым заканчивается и статья о символизме: «Мы как падшие ангелы ясного вечера должны заклинать ночь».<sup>17</sup> Спустя пять лет в статье об А. Григорьеве, который, по словам Блока, «был действительно одолеваем бесами», уже определенно говорится о необходимости борьбы с демоническим началом в искусстве: «Темное царство широко раскинулось в собственной душе Григорьева: борьба с темной силой была для него, как для всякого художника (не дилетанта), борьбой с самим собой».<sup>18</sup>

И наконец, за неделю до того, как в руки к Блоку попадает «Добротолюбие», он пишет стихотворение «Демон», в котором в отличие от одноименного стихотворения 1910 г. показано коварство «духа зла» — предлагающего человеку все царства вселенной, возносящего его на вершины вдохновения — и бросающего с них испуганную душу в пропасть. В те же дни Блок работает над первой главой поэмы «Возмездие», в которой называет главного героя (отца поэта) демоном и о двадцатом веке в целом говорит как об охваченном «тенью Люциферова крыла», говорит об обязанности художника знать, «где стерегут нас ад и рай».<sup>19</sup>

Итак, не случайно 14 июня 1916 г. появилась запись в записной книжке Блока: «Может быть, „Добротолюбие” и есть великая находка».<sup>20</sup>

В писаниях египетского монаха IV в. русский лирический поэт XX в. находит ответ на давно мучавшие его вопросы: «Этот демон

<sup>15</sup> Блок А. А. Собр. соч. Т. 7. С. 163.

<sup>16</sup> Там же. Т. 5. С. 316.

<sup>17</sup> Там же. С. 424.

<sup>18</sup> Там же. С. 500.

<sup>19</sup> Следует отметить, что вопрос о «демонизме» художественного творчества был весьма популярен в символистской среде начала XX в. Об этом писали Д. Мережковский и Э. Гиппиус, Ф. Сологуб, Вяч. Иванов, А. Белый, Г. Чулков, Е. П. Иванов и др. Кроме того, каждый из названных художников, так же как и Блок, мучался проблемой выявления христианского начала в каждой индивидуальной судьбе.

<sup>20</sup> Блок А. Записные книжки. Л., 1965. С. 306.

необходим для художника», — пишет Блок напротив слов Евагрия: «Все демоны учат душу сластолюбию, один демон печали этого не делает, но рассматривает помыслы вступающих в пустынь, пресекая всякое удовольствие душевное (...). Умеренно, впрочем, нападая, он делает отшельника благоискусным: ибо располагает его презирать все блага мира сего и отвращаться от всякой утехи (...). Символом этого духа служит ехидна, которой яд в малом количестве уничтожает другие яды (...). Таким образом, этот томный дух бывает и причиной доброго покаяния».<sup>21</sup> Запись Блока на полях к этому листу совпадает с тем образом творца-поэта, который возникает в стихотворении 1913 г. «Художник», — томление, скука, ожидание, отвращение от «дней ваших свадеб, торжеств, похорон». Здесь уместно вспомнить и слова Александры Александровны о сыне: «Саха живет страстями и духом, чувства — это ему было чуждо всегда».

Блок отчеркивает, отмечает знаком NB те места в тексте, где авва Евагрий дает практические советы в борьбе с демонами: «Кто победил гнев, тот победил бесов. Ибо Господь, как говорится, путем своим научает кротких (Пс. 24, 9). Потому и *неуловим бывает ум отшельников, что убегает в юдоль кротости*, ибо не одной добродетели так не боятся бесы, как кротости (...). Но если кто от яств и питий воздерживается, а гнев злыми помыслами раздражает в себе, то он подобен переплывающему море кораблю, у которого кормчим сидит бес»;<sup>22</sup> против помыслов блуда: «...многомощно вскипение гнева, устремленное на демона их, который крайне боится этого гнева, когда он вскипает по поводу помыслов, потому что этим он расстраивает все его замыслы»;<sup>23</sup> и общее правило борьбы: «Разлагай (делай анализ) сам в себе положенный врагом помысл, кто он, из чего состоит и что собственно в нем поражает ум (...). Но так действовать возможно только для тех, которые несколько очистились и прозирают сколько-нибудь в причины того, что свершилось (...). Но нечистые (...) не будут услышаны, когда во время брани внутри из них стоит столбом и все в смятении по причине страстей».<sup>24</sup>

Внимание Блока привлекают и те изречения Евагрия, в которых содержатся тонкие психологические наблюдения относительно поведения человека и его внутреннего устройства, здесь на полях появляется знак NB: «Бывают же зверохищными (...) *даже помысления о святых дарованиях, если они пасутся в уме с тщеславием*»;<sup>25</sup> «Из нечистых демонов одни искушают человека как человека, а другие встревоживают человека как бессловесное животное. Первые, пришедши, влагают в нас помыслы тщеславия, или гордости, или зависти, или осуждения (...). Вторые, приближаясь, воз-

<sup>21</sup> Добротолюбие. С. 627.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 629.

<sup>24</sup> Там же. С. 631.

<sup>25</sup> Там же. С. 630.

буждают гнев или похоть»;<sup>26</sup> «Весьма искусен, как мне кажется, и изобретателен на обольщение демон сребролюбия. Часто он, утеснен будучи крайним отречением от всего, берет на себя вид эконома и нищелюбца, радушно принимает странников, которых вовсе и нет, посылает, что потребно, другим нуждающимся, посещает городские темницы (...) и таким образом, мало-помалу обольстивши душу, облагает ее помыслами сребролюбия и передает помыслу тщеславия».<sup>27</sup>

О том, что все эти аскетические высказывания имели для Блока субъективную ценность, свидетельствуют пометы, проставленные в главе, в которой Евагрий перечисляет основные человеческие страсти. Пометы звучат как исповедь, итог строгой самооценки. Блок ставит знаки (+) и (-): чревоугодие (-), блуд (+), сребролюбие (-), печаль от неимения желаемого (-), гнев, вражда, мешающие молитве, (-), уныние (+), тщеславие (-), гордость (+).<sup>28</sup>

В «демонологии» аввы Евагрия Блок находит сходство с тем духовным опытом, который описан в романе А. Стриндберга «Ад», опыт борьбы с оккультными и демоническими силами.

Напротив фразы: «С мирянами демоны ведут брань более посредством самих вещей, а с монахами большей частью посредством помыслов...» на полях поэт пишет: «С Августом Стриндбергом, например» — и отмечает далее «стриндберговские» места у Евагрия: «Злые демоны иногда призывают к себе на помощь еще злейших себя и, составив план, начинают воевать один против других, в одном согласными пребывая между собою — в погублении души».<sup>29</sup> «Чем больше преуспевает душа, тем сильнейшие выступают на нее противобордцы. Не думаю, чтоб при ней всегда пребывали одни и те же бесы...».<sup>30</sup>

«Демоны, владеющие раздражительной нашей частью, заставляют нас (в мечтаниях сонных) ходить по страшно обрывистым местам, наводят на нас людей вооруженных и зверей плотоядных. Если теперь мы (во сне) мест тех ужасаемся, а зверьми или людьми гонимые предаемся бегству, то нам надобно попещись о своей раздражительной части...».<sup>31</sup> Таков далеко не полный обзор помет, оставленных А. Блоком в «Добротолюбии» (см. подробное описание в кн.: Каталог библиотеки А. Блока. Л., 1985. Т. I. С. 267—269).

Первые отметила огромное значение для духовной эволюции А. Блока чтения в июне 1916 г. «Добротолюбия» английская исследовательница Аврил Пайман в своей монографии об А. Блоке.<sup>32</sup> Действительно, эта книга открыла перед поэтом новый, поразивший его непривычной системой ценностей мир. Недаром в первый же день, читая высказывания аввы Евагрия, Блок отметит в запис-

<sup>26</sup> Там же. С. 631.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 603, 605.

<sup>29</sup> Там же. С. 585.

<sup>30</sup> Там же. С. 587.

<sup>31</sup> Там же. С. 586.

<sup>32</sup> *Pyman A. Aleksander Blok. Oxford, 1978—1980. Vol. I—II.*

ной книжке, что «даже имени его нет в словаре Эфрона». <sup>33</sup> Словарь Брокгауза и Эфрона, по словам Вл. Соловьева (который был одним из его ведущих авторов), был «более или менее западническим», <sup>34</sup> т. е. ориентированным прежде всего на интеллигентские ценности. «Добротолюбие» же, почти неизвестное интеллигенции, было настольной книгой русского народа, источником мудрости и нравственных идеалов. Чтение аввы Евагрия потрясает Блока, возможно, еще потому, что в июне 1916 г., работая над поэмой «Возмездие», он напряженно думает о том, как вырваться из эгоцентризма, лиризма, как прийти к ценностям общезначимым.

Вероятно, сделанные во время чтения духовные открытия имели значение и для подведения итогов всего пережитого в записных книжках и письмах поэта перед уходом на фронт в июле 1916 г. Но и тогда Блок чувствует себя «неприкаянным», ему еще «нужно перейти пустыню», чтобы что-то выбрать. Путь подвижничества, изображенный в «Добротолюбии», не путь художника, вступить на него — значит отказаться от искусства, которое, по словам Блока, «имеет свой устав, оно — монастырь исторического уклада, то есть такой монастырь, который не дает места религии». <sup>35</sup> Оно «в связях, стремлениях не совпадает с религией». В уже цитированном письме к матери по поводу чтения аввы Евагрия Блок несколько раз повторяет, что его привлекают только личный опыт аскета, а тексты из книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета для него «неизменно неубедительны», что он «достаточно натерпелся от жестокой и бешеной новозаветной „метафизики“, которая людей полнокровных (вроде нас с тобой) запугивает и отверщает от себя». <sup>36</sup>

Итак, Блок и в этом случае следует своему пути, он верен только своему внутреннему голосу (об этом сказано в письме к О. Кауфман весной 1916 г.): «Поэзия имеет свою правду и свой язык... и поэтом человек становится не своей слабой волей, а волею судеб». <sup>37</sup> Блок — лирик романтик, его девиз: «Лети и рвись» (как сказано в статье 1919 г. «О романтизме»): всякое слишком определенное слово, обязанность подчиняться правилу, норме (в том числе и христианским) для него равно остановке, ограничению того вечного поиска и вечной тревоги, которые делают, по его мысли, поэта поэтом. Кроме того, путь «через мрак» Блок обосновывал социально и исторически: «стыдно быть хорошим», когда жизнь страшна и полна злой несправедливости. Стать чистым, окончательно выбрать «свет» можно, только изменив действительность. Избавиться от личного демонизма можно только в преображенной стране.

Не случайно новые, полные жесткой самооценки интонации по-

<sup>33</sup> Блок А. Записные книжки. С. 307

<sup>34</sup> Соловьев Вл. Письма. СПб., 1908—1923. Т. 3. С. 51.

<sup>35</sup> Блок А. Записные книжки. С. 73.

<sup>36</sup> Там же. Т. 8. С. 463.

<sup>37</sup> Там же. С. 62.

являются в дневнике, записных книжках, письмах Блока именно после революционных событий 1917 г.<sup>38</sup>

Опыт «Добролюбия» чувствуется так или иначе и во многих послереволюционных произведениях: статье «Крушение гуманизма» (оценивая эпоху Возрождения и созданное ею понятие «гуманизм», Блок имеет какие-то иные точки отсчета), статье «Катилина» и, наконец, поэме «Двенадцать» в образе Христа в конце ее.

Пометы, оставленные поэтом в тексте аввы Евагрия, заставляют корректировать наше представление о мировоззрении Блока, освобождаться от «выпрямления» и лакировки его облика в целом, помнить о том, что к такой сложной душе, как блоковская, неприменимы поверхностные слова «разуверился», «уверовал», «проклял то, чему поклонялся», «отказался от юношеских утопий» и т. д., в этой душе рядом с «тезисом» почти всегда появлялся «антитезис». Духовная борьба, которую Блок переживал, была реальна: «Бог с чертом борется, и поле битвы — сердца человеческие». В эту битву он вступает, по словам А. Белого, без «школы опытного знания» («духовной науки»): «Ал(ександр) Ал(ександрович) ... упреждает все сроки, и оттого-то — трагедия всей крестной жизни поэта (...). Преждевременное озарение светом Духа непросветленной глубины пучин подсознания вызывает огромные бури, встают двойники (наши низкие страсти), которых не ведаем, отдаваясь голой мистике, без духовной науки; когда напрягается свет, — напрягаются снизу темнейшие силы: душа разрывается...».<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Как итог покаянных самооценок можно рассматривать прощальное письмо к Н. А. Нолле-Коган 8 января 1921 г. (важно, что себя Блок судит вместе со всем поколением); где он обращается к будущему поколению «...пусть, если только это будет возможно, он будет человеком *мира*, а не войны, пусть он будет спокойно и медленно созидать истребленное семью годами ужаса. Если же это невозможно, если кровь все еще будет в нем кипеть и бунтовать и разрушать, как во всех нас, грешных, — то пусть уж его терзает всегда и неотступно прежде всего *совесть*, пусть она хоть обезвреживает его ядовитые, страшные порывы, которыми богата современность наша, и, может быть, будет богато ближайшее будущее.

Поймите, хотя я говорю это, говорю с болью и отчаянием в душе, но пойти в церковь я не могу, хотя она зовет. Жалейте и лелейте своего будущего ребенка; если он будет хороший, какой он будет мученик, он будет расплачиваться за все, что мы наделали, за каждую минуту наших дней» (Литературное наследие. М., 1981. Т. 92. Кн. 2. С. 348—349).

<sup>39</sup> Белый А. Воспоминания // Эпопея. 1922. № 2. С. 135, 267.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

## ВЕТХОЗАВЕТНОСТЬ У БУНИНА

В христианской религиозности нередко возникают очень заметные ветхозаветные акценты. На первый план выступает Закон, понимаемый не только в вероучительно-нравственном его содержании, но и гораздо шире, именно так, что оправдание сущего коренится исключительно в богоустановленном Законе и единственно на нем основаны отношения Творца и творения. «Истинное», «доброе», «прекрасное» воспринимаются в их абсолютной завершенности в себе и императивности во вне. Мир и человек познаются прежде всего в их *подзаконных*, *досыновних* состояниях.

Ветхозаветность глубоко пронизывает иные культурные эпохи, захватывает миросозерцание и творчество иных деятелей.<sup>1</sup> Литература XVIII в. демонстрирует это с замечательной наглядностью. Бог постигается ею ареталогически — в зримых проявлениях Его зидительной мощи и благой власти — минуя посредничество Христа-Логоса, Церкви. Очевидно тяготение этой литературы к библейскому теокосмизму, к такой событийности и героике, где явно действует рука Всевышнего; очевидно влечение к восторгу души, «парению ума», когда им открывается зрелище разумного великолепия бытия. Такая картина предстает в резкой познавательной расчлененности: вещественные и духовные элементы сущего разграничены и стройно сопряжены, человек находит себя между «законностью» Божьего миропорядка и «беззаконием» тварных стихий. Отсюда — подчеркнутая архитектурность поэзии и драмы, жесткость эстетических границ при сильном напоре телесной чувственности, любовь к контрастам, крупным рельефам, внимание к изобразительной фактуре слова.

Ветхозаветность не просто присутствует, она зачастую господствует у И. А. Бунина,<sup>2</sup> обнаруживая в его религиозно-культур-

<sup>1</sup> Примером последнему может служить деятельность Л. Н. Толстого; данный аспект ее в свое время рассматривали Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев.

<sup>2</sup> Что превосходно показывает в своих тонких наблюдениях Г. Ю. Карпенко; в ветхозаветности Бунина он усматривает даже иудаистический оттенок. См.: Карпенко Г. Ю. Образ «сотворенного мира» в творчестве И. А. Бунина и ветхозаветная традиция // Царственная свобода. О творчестве И. А. Бунина. Воронеж, 1995. С. 35—42.

ных, исторических предпочтениях, в эстетических интуициях. В самом складе его художнической натуры слишком многое и слишком живо откликается на ветхозаветные зовы.

И он подчеркивает это сам, многократно, настойчиво.

Одно из «самых лучших писаний» своих (по его же оценке) он озаглавливает выражением, взятым из псалмов, — «Воды многие» (Пс. 28: 3; 76: 20). Отсылка к книжно-библейскому источнику не только задает повышенную стилевую тональность этой «путевой поэме» (1925—1926), но знаменует выход к ветхозаветным духовным горизонтам, над которыми возвышается Синай, — как возвышается он над открывающейся взору писателя береговой панорамой.

«Весь день прошел под его величавым и священным знаком, был связан с чувством его близости, его ветхозаветного, но вместе с тем и вечного владычества, ибо это вечно, вечно: „Аз есмь Господь Бог твой...“ (...) Я смотрел в туманную пустыню справа, в сторону Египта, смотрел на пески впереди, но все время чувствовал тот жуткий в своей древности и вечности Образ, что сопутствовал нам слева, с аравийской стороны, своей как бы повисшей в неясном небе, над розовым туманом, громадой. И это и страшило, как страшит все великое, и восторгало. (...) Вот истинно незыблемый маяк человечества, столп и основание его бытия, престол законов, их же без кары не преступишь!»<sup>3</sup>

Тут примечательно то, как определяется Синай: «столп и основание бытия». Неумышленно ли Бунин перефразирует апостольское определение Церкви, — «столп и утверждение истины» (I Тим. 3: 15) — или намеренно отталкивается от него, чтобы новозаветной вершине богопознания противопоставить ветхозаветную?

Так или иначе, но именно от Синая, в представлении писателя, берет начало ось мировой истории, и сама история эта является нескончаемым комментарием к вечному тексту *скрижалей*. «Сколько раз человечество восставало на них, дерзко требовало пересмотра, отмены их велений, воздвигало кровавые схватки из-за торжества новых заповедей,<sup>4</sup> в кощунственном буйстве плясало вокруг золотых и железных тельцов! И сколько раз, со стыдом и отчаянием, убеждалось в полном бессилии своих попыток заменить своей новой правдой ту старую, как мир, и до дикости простую правду, которая некогда, в громах и молниях, возвещена была вот в этой дикой и вечной пустыне со скалистых синайских высот!» (5, 316).

Не исчерпанный и поныне ветхозаветный опыт Бунин переживает как реальность своего внутреннего опыта: «...казалось, душа всего человечества, душа тысячелетий была со мной и во мне» (там же). И не только в данный момент, под воздействием ближайших впечатлений, — весь ход жизни связан для него с правдой Синая:

<sup>3</sup> Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1966. Т. 5. С. 315. В дальнейшем при ссылке на это издание в скобках после цитаты указываются том и страница.

<sup>4</sup> Ср. слова Иисуса: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга...» (Ин. 13: 34).



«Мы и не подозреваем всей силы таинственного влияния этой архаичности, ее неизменности и независимости от преходящих земных условий» (5, 316—317).

Призывая ветхого человека из тварной стихийности мира к Себе, испытывая его, возбуждая в нем религиозно-мистическое творчество, Яхве-Адонаи приводит человека к *одинокому предстоянию* перед Собой. Таково предстояние Авраама, Иакова, Моисея, Иова, Давида, пророков.

Эта ветхозаветная ситуация ясно различима в поэтической позиции Бунина.

Он рано почувствовал, так сказать, бытийный вкус одиночества:

Как хороша, как одинока жизнь!

(«В пустынной вышине...», 1898)

Он рано увидел именно в таком положении поэта возможность встречи с Богом, возможность высших созерцаний (оттого и впоследствии он так ревниво охраняет и утверждает свое одиночество).

Я одинок и ныне — как всегда.

.....  
И счастлив я печальною судьбой,  
И есть отрада сладкая в сознание,  
Что я один в безмолвном созерцанье,  
Что всем я чужд и говорю — с Тобой.

(«За все Тебя, Господь, благодарю!...», 1901)

Другой лирический вариант мотива одиночества содержит библейскую реминисценцию (возможно, нечаянную здесь, но не случайную в рассматриваемом ряду текстов): восхождение в горы («Пока я шел, я был так мал!...», 1901) прочитывается и как восхождение «малого сына» Иессеева, Давида, возвысившегося над великаном филистимским и царями израильскими и представшего на высотах жизни богопризванным царем, пророком, псалмопевцем.

Но на предельной их черте  
Я перерос их восхождение.  
Один, в пустынной высоте,  
Я чую высших сил томление.

Земля — подножие мое.  
Ее громада поднимает  
Меня в иное бытие,  
И душу радость обнимает.

Но бездны страх — он не исчез,  
Он набегает издалека...  
Не потому ль, что *одинок*  
Я заглянул в лицо небес?<sup>5</sup>

В этом стихотворении, кроме того, намечены бегло, пока легкими штрихами те крайние грани бунинского мира, крайние состояния человека, которые во множестве других мест будут очерчены жестким пером, оттенены резко, до рельефности.

<sup>5</sup> Здесь и далее курсив в цитатах наш.

Они тоже ветхозаветны в истоках своих, эти грани: Бог Сил — и бездна погибели, радость в лоне Авраамовом — и страх изверженности из бытия. Между этими гранями, то удаленными, то пугающе близкими, пролегают судьбы человеческие, цветет «несрочная весна» и истлевает «худая трава» на пажитях Господа; между ними познается откровение Божие о законе, порядке и красоте тварного мира. Ощущение этих граней, неослабевающее и острое у Бунина, выражается в устойчивом сочетании двух интенсивных эмоционально-эстетических реакций — *восторга* и *ужаса*, достигающих иногда до степени мистического экстаза.

Ими отмечено бунинское восприятие Синая в «Водах многих»: «*жуткий* Образ» его одновременно страшит и *восторгает*. С ними в рассказ «Белая лошадь» (1907—1929) входит ветхозаветное мирочувствование.

Когда его герой соприкасается с таящимися в недрах жизни тварными стихиями, им овладевает «сладострастный трепет ужаса», сменяющийся «приступом жуткого восторга»; он охвачен «жутким восхищением» при виде «страшного и прекрасного видения белой лошади» (2, 315—321). До поры автор позволяет предполагать тут случайную игру разгоряченного воображения, болезненные галлюцинации, симптомы наступающего недуга, но вдруг решительно разрывает замкнувшуюся было сферу телесно-психической жизни землемера. С неба «что-то грозное глянуло ему в глаза», и среди созвездий различил он «страшное Всеядящее Око» (2, 321).

Поразившая героя болезнь — как небесная кара — еще дальше продвигает его на пути к Вседержителю, пока он не осознает себя находящимся в положении Иова, ветхозаветного страдальца и вопрошника Божия. Но «что ответит ему Бог „в шуме бури“? Он только напомнит безумцу его ничтожество, напомнит, что пути Творца неисповедимы, грозны, радостны, и развернет бездну величия Своего, скажет только одно: „Я — Сила и Беспощадность“. И *ужаснет* великой красотой проявления этой силы на земле...» (2, 329).

Знаменем чего становится для землемера «белая лошадь, с ее дико-веселым, вызывающим и беспощадным взглядом». «Храпение ноздрей ее — *ужас*, — с безумным *восторгом* вспомнил он стихи о лошади в книге Иова» (2, 329).

И для Бунина в лошади воплощается тварная сила и красота, осязаемое свидетельство творческой мощи Бога, а потому любовь к лошади оправдана и религиозно, и эстетически. «И я обнимаю и целую сильную, атласную шею своей бессловесной возлюбленной, чтобы слышать ее грубый запах, чтобы чувствовать земную плоть, потому что без нее, без этой плоти, мне слишком жутко в этом мире» (5, 76).

Не язычески-хищное наслаждение плотью мира находим мы в бунинской чувственности, а ветхозаветное благоговение к дарованной чаше жизни, к каждой капле ее содержимого. Ветхим Заветом освященный брак Адама с природой, ветхозаветная любовная при-

лепленность к прекрасной земной твари лежит в основе художественного бракосочетания с миром Бунина.<sup>6</sup>

Под влиянием подобного мироощущения оттесняются на периферию сознания новозаветные представления о красоте сверхчувственной, о мистическом браке небесного и земного. В очерке «Иудея» (1908) Бунин ставит под сомнение христианское истолкование «Песни песней»: «Как голос Жениха-Христа, обращенный к Невесте-Церкви, понимала древняя церковь этот сладкий весенний зов: „Встань, возлюбленная моя!“ Но не ко всей ли земле был обращен этот зов?» (3, 365).

Конечно же, в ветхозаветном понимании зов обращен к земной Суламите, ко всей цветущей и ждущей возлюбленного земле, чья лучшая часть — земля Ханаанская, которую благословил Бог для Авраама, вместе с окрестностью Иорданской, орошаемой водой, как сад Господень, т. е. как *рай*.

Бунин наследует и ветхозаветное живое чувство рая. Иногда оно как будто смешивается с традиционным утопическим мотивом «утраченного рая»:

О радость красок! Снова, снова  
Лазурь сквозь яркий желтый сад  
Горит так дивно и лилово,  
Как будто ангелы глядят.

О радость радостей! Нет, знаю,  
Нет, верю, Господи, что Ты  
Вернешь к потерянному раю  
Мои томленья и мечты!

(«О радость красок! Снова, снова...»,  
1917)

Но и тут такие приемы, как библейская «сугубость выражения» (свойственная древнееврейской поэзии),<sup>7</sup> вкупе с псалмодической возвышенностью голоса к Богу, сдвигают речь поэта от чисто литературной традиции в сторону вероисповедной серьезности.

В других случаях чувство рая предстает необычайно острым и свежим, находит себе опоры в близкой земной действительности. При взгляде на жизнь «первобытных»<sup>8</sup> североафриканцев Бунин испытывает «какое-то странное, даже как будто *стыдное райское* (да, истинно райское) чувство» (5, 325). Оно повторяется вновь и вновь: «И опять сильное, живое чувство *первобытного*, теплого, *райского*» (5, 325). Даже грязь этой жизни, вопреки обыкновению,

<sup>6</sup> Ср. программно-языческое «Бракосочетание в Типаса» А. Камю, где человек празднует свое стихийное соитие с миром.

<sup>7</sup> Об использовании такого приема Державиным писал некогда И. Я. Ветринский (Разбор оды «Бог» // Северная Минерва. 1832. Ч. 2. № 11—12. С. 287).

<sup>8</sup> Слово «первобытный» Бунин обыкновенно употребляет как синоним слова «ветхозаветный». В рассказе «Отто Штейн» (1916): «Эти первобытные фигуры напоминали о жизни глухой, дикой, ветхозаветной» (4, 410). В храме Софии («Тень птицы», 1907) открывается «первобытная» красота и величие (3, 327—328), то есть предхристианская и предмусульманская, — ветхозаветная, и эта «первобытная красота», «древняя доверчивость» связываются с «ветхозаветным камнем в пустыне Измаила и Агари» (3, 328).

не отвращает его; она не мерзка — «нет, страшно по первобытности, по древности, а раз так, чувства пробуждаются совсем иные, высокого, почти *жуткого* порядка» (5, 325).

На плывущем пароходе он подобен Ною в ковчеге и в приливе религиозного благоговения признает неизбежную законность Божьего миропорядка: «В море, в пустыне, непрестанно чуя над собой высшие Силы и Власти и всю ту строгую иерархию, которая царит в мире, особенно ощущаешь, какое высокое чувство заключается в подчинении, в возведении в некий сан себе подобного (т. е. самого же себя)» (5, 332). «Сплю совсем Адамом, — записывает Бунин. — (...) Как страшно и как хорошо! (...) а ночь, вечная, неизменная, — все такая же, как и тысячелетия тому назад! — ночь, несказанно-прекрасная и неизвестно зачем сущая, сияет над океаном и ведет свои светила, играющие самоцветными огнями, а ветер, истинно Божие дыхание всего этого прелестного и непостижимого мира, веет во все наши окна и двери, во все наши души» (5, 331—332).

Чем ближе к цейлонскому берегу, тем ближе к раю: «И опять все так нежно, так ласково, так веет раем, истинно раем!» (5, 336). И тем ближе к Вседержителю, к Которому Бунин обращается и стихом псалма Асафова: «Путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы», и языком своего псалмодического гимна: «И я был в *страшной* и *сладкой* близости Твоей, и безгранична моя любовь к Тебе, и крепка вера в родимое, Отчее лоно Твое!» (5, 336—337).

Разумеется, Буниним не отвергаются святыни собственно православные, но они, в его представлении, все-таки соотносятся с ограниченной, хотя и большой областью действительности; христианством не покрывается мир. Те символы и реалии христианства, что попадают в поле его зрения, имеют у него как будто местное и временное значение.

Именно такой предстает суздальская икона Божией Матери в рассказе «Эпитафия» (1900). Некогда осеяла она и хранила «свою деревню»; но истощилась почва, стали подступать запустение и голод, и «тогда, точно в горести, потемнел от пыльных ветров кроткий лик Богоматери. Проходили годы, — Она казалась безучастной к судьбе своего поля» (2, 197). Ушли прежние люди, пришли другие; начинается следующий цикл жизни, «и то, что освящало здесь старую жизнь — серый, упавший на землю крест будет забыт всеми...» (2, 198).

Схожее с этим изображение дано в рассказе «Сосны» (1901): в доме отчужденно чернеет в углу «громадная старинная икона Божией Матери с мертвым Иисусом на коленях» (2, 214), совсем далекая от судеб «былинных людей» в занесенной снегом Платоновке.

Если в новозаветной эсхатологической перспективе динамика жизни, динамика земной истории, с их борьбой, страданиями, жертвами, получают конечный смысл и разрешение, то для Бунина, в чьем мирозерцании такая перспектива едва ли присутствовала, движение ведет к смерти, к трагически-непостижимым разрушени-

ям. Предчувствуя их, становясь их свидетелем, он склонен апеллировать к ветхозаветному прямому вмешательству Бога и избранников Его в ход времени и земных событий:

Что впереди? Обрыв, провал, пучина,  
Кровавый след зари...  
О, если б власть и властный крик Навина:  
«Стой, солнце! Стой, замри!»  
(«Стой, солнце!», 1916)

И тот же порыв в рассказе «Ночь» (1925): «Неустанно кричу я без слов, всем существом своим: „Стой, солнце!!”» (5, 307).

Печать ветхозаветности лежит на разработке мотива смерти в рассказе «Преображение» (1921).

Почти истлевшая телесно, жалкая и ничтожная для окружающих, старуха после кончины приобретает неожиданную, небывалую значительность. Она и мир с нею, кажется ее сыну, словно преображаются — но, конечно, не в евангельском понимании преобразования (по отношению к нему бунинская трактовка, скорее, полемична), а в ветхозаветном: она отошла к «роду отцов своих», воссоединилась с природно-родовым целым, пребывающим у Бога, — вот что придает ей это пугающее Гаврилу величие.

И такому преобразению совершенно созвучно — но не в христиански-церковном здесь плане — чтение Псалтири над умершей, как изображает его Бунин (существенно, что именно этот обычай восходит к ветхозаветной церкви). Гаврила читал псалмы «на том необычном, *жутком и величественном* языке, который тоже есть часть этого мира, его гибельный, зловеющий для живых глагол. И он собирает все силы, чтобы читать, видеть, слышать свой собственный голос (...) все глубже воспринимая то невыразимо чарующее, что, как некая литургия, совершается в нем самом и перед ним» (5, 79—80).

В этой «литургии» нет и следа того, что составляет центр православного отпевания, — молитвы о мирном *упокоении* усопшего «в месте светле, в месте злачне, в месте покойне, отнюдуже отбеже болезнь, печаль и въздыхание», «идеже вси святии Твои упокоеваются». Тут господствует иное религиозно-мистическое настроение: «И вдруг медленно приподнимается и еще медленнее опускается парчовый покров на груди покойницы — она медленно дышит! И еще выше и ярче растет, дрожит, ослепляет блеск свечей — и уже все вокруг превращается в какой-то сплошной *восторг*, от которого деревенеет голова, плечи, ноги» (5, 80).

Мотив тления, смерти в рассказе «Святые Горы» (1895) оказывается особенно заметным на фоне пейзажного фона, образуя с ним циклически-замкнутую картину жизни. Но при этом вовсе не остается места теме *воскресения*, к которой подводит начало повествования — рассказчик спешит попасть в монастырь до исхода Великой Субботы, и о которой затем напоминает окончание — когда в пасхальное утро «радостно, наперебой трезвонили над Донцом, над зелеными горами колокола», «Все было так прелестно в это

милое утро» (2, 112), но ни на чем не видно отсвета Светлого Христова Воскресения. Напротив: в верхней церкви монастыря царит «гробовая тишина», и «монах, как привидение, стоял за ящиком со свечами» (2, 112). Побывал рассказчик в скиту — «там было тихо, и бледная зелень березок слабо шепталась, как на кладбище» (2, 112).

Интересно, что в текст «Святых Гор» до 1930 г. входил эпизод, усиливший ветхозаветную струю в содержании рассказа. Некий старик, в мирской одежде, но в скуфье, говорит о кладбище: «*жутко там, а хорошо!*» (2, 499). (Характерно опять-таки сочетание этих двух ощущений, отмеченное нами выше в других вещах). «Службы церковной я не люблю, — признается старик, — а вот тянет меня в эту тоску...». Хотя у рассказчика возникает мысль о душевном расстройстве собеседника, тот, однако, рассуждает далее вполне здраво и уверенно: влечет его именно еврейское кладбище, потому что — «„Унылей там!“ — Он опять помолчал, вздохнул и сказал твердо: „Да, в этом вся причина. Камни стоят старые-старые; и написано непонятно на них, как узоры какие... И одни только камни серые... Ни решеток этих, ни кустиков... Ну, и лучше мне... Вот и здесь лучше... Бог-то, Господь Саваоф, Он, батюшка, — вон где!“» (2, 499—500).

В сущности, это все те же ветхозаветные камни, какие лежат в «пустыне Измаила и Агари», а от них ведут пути к насквозь ветхозаветному исламу — ведь таким предстает мусульманский мир у Бунина.

Это те камни, что лежат на могилах библейских праотцев — как камень на могиле Рахили:

Я приближаюсь в сумраке несмело  
И с трепетом целую мел и пыль  
На этом камне, выпуклом и белом...  
Сладчайшее из слов земных! Рахиль!

(«Гробница Рахили», 1907)

Нетрудно найти у Бунина выходящее за пределы книжных стилизаций развитие многих ветхозаветных тем, активное использование ветхозаветных источников, как то происходит в «Столпе огненном», в «Господе скорбящем», «Иакове», «Торе», в «Благовестии о рождении Исаака» и т. п. «Сны Чанга» строятся вокруг «Притч Соломона» и изречений Екклезиаста. В «Иоанне Рыдальце» русский юродивый наделяется чертами библейского пророка Михея, чьи «горькие и страшные слова» раздавались из уст Рыдальца и были отлиты на его могильной плите.

По мере раскрытия этой стороны бунинского творчества становится еще более понятным резкое неприятие Буниным Достоевского: дело не в расхождении писательских манер, а в том, что ветхозаветный реализм одного несовместим с новозаветным реализмом другого.

С. А. КОРОЛЕВ

## **«СТЫДЛИВОСТЬ ФОРМЫ» КАК ЧЕРТА ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

**Доклад на конференции  
«Православие и русская культура»  
(ИРЛИ РАН, 26 апреля 1995 г.)**

Дорогие братья и сестры! После только что прозвучавшего доклада есть все основания наконец-то приветствовать друг друга: «Христос воскрес!». Ибо Светлая Пасха — то событие, которое соединило нас здесь сегодня.

Я постараюсь быть более краток и интенсивен, поскольку границы имеет все, активность внимания в первую очередь. Парадокс моей ситуации состоит в том, что доклад называется «Стыдливость формы...» — предмет, о котором лучше бы помолчать, может быть, прослезиться и уйти.

Однако одна из трагических апорий человека Нового времени заключается в том, что о самом простом он вынужден говорить усложненно, дифференцированно, дискурсивно. Тогда как «всякоедыхание да хвалит Господа!».

Итак, нужно разобраться с одной принципиальной аберрацией. Апофатика Руси, ее извечная исихия раздражают многих — от Чаадаева (а вернее, еще от царя Петра, впервые ясно сформулировавшего это раздражение и давшего ему ход) — через Густава Шпета — к нашим дням, до Синявского например.

Если Русь молчала, то, значит, было о чем помолчать, что вымалчивать. Еще Тютчев призывал пасти в немногословное Бытие, не впрягать его, как выразился Гете, в бессовестность внешнего действия. Гете замечал: «Действующий всегда бессовестен, совесть лишь у созерцающего» («Максимы и рефлексии»). Сюда же относятся слова Вольтера: «Есть бесы, которые особенно трудно поддаются заклятию, например, бес логики». Стоит прислушаться к Вольтеру, этому ясновидцу по части бесовщины, чтобы не впасть в искушение оседлать этого беса логики на путях так называемого «исторического прогресса». И потому, слава Богу, «умом Россию не понять»; однако не всяким умом, а только умом расчленивающим, логикой расчета и присвоения, взятой на вооружение

новоевропейским субъектом. Но не логикой «дорогих покойников» Достоевского: Гомера, Платона, Данте, Шекспира — те все «понимали».

В одном слове — предыстория того, как образовалась в Западной Европе эта логика расчета и присвоения, или «похищения», как пишет Гадамер, объясняя, что «похищение» переводится как «приватизация». *Privatio* — «похищение, отнятие». Похищение, в данном случае планетарное, есть присвоение мира субъектом; полноты логосного присутствия — ущербно-расчленяющей деятельностью рассудка; а главное, целого — частью. А ведь целое как смысловой объем полноты, плеромы, Софии приоткрывается, по слову поэта, «сквозит и тайно светит» в «наготне» своей «смиренной» и не открывается никакому «гордому взору» — именно как целомудренное «ббольшее» (т. е. полное в духовном объеме) «меньшему» (т. е. ущербности присваивающего рассудка). Гностическому, я бы сказал, донжуанству.

Итак, в Ренессансе человек выкинул себя из универсальных религиозных связей с Бытием и тем самым противопоставил Бытию — целостному, логосному, софийному — себя, как оказалось, в качестве всего-навсего «отвлеченного начала»... Трагизм как раз в этом — в том, что, думая присвоить себе божественную полноту и, значит, полноту божественного ведения, новоевропейский субъект как раз полноту-то этим и разрушил, став игралищем затемненных таким разрушением и вырвавшихся наружу, неподконтрольных ему сил.

Только в религиозном ведении человеку открыт полный объем мироздания, каковому он и соответствует на путях святости. Нарушая свою духовную связь со всем, человек получил в лице этого «всего» непроницаемо-косного врага — «разволшебственный» мир... Смысл дается в свете Логоса. Свет погас, и затемненный, бездуховный в объеме мир превратился в косный «объект» научно-технического освоения, в дурную бесконечность сил, скоростей, атомов; каждая из этих составляющих, как джинн, выпущенный из бутылки, грозит смести самого гностического похотливца (использую выражение Паскаля «похоть знания») с лица земли. Думая безоговорочно подчинить себе «объект», т. е. мир как предмет завета и власти, субъект оказывается во все большем подчинении у неуправляемых и неподконтрольных ему сил и энергий.

«На знамени современной цивилизации, — читаем в одной богословской работе, — начертаны слова Р. Бэкона „Знание — сила“». Знание — сила... Знание — власть, можно добавить от себя. И это серия трагических парадоксов, в цепи которых оказался против своего желания новоевропейский субъект.

Наш Пушкин это удивительно чувствовал, и часто тихие бездны его глубокомыслия связаны с грустным раздумьем над судьбами постренессансной Европы. Можно бы и так определить призвание Пушкина: он дал русские ответы на европейские вопросы.

И первое, что ему было «внятно» (по точному слову Блока), это тот основной трагический парадокс, в болевой точке которого ока-



зался постренессансный гуманист. В своих безмерных притязаниях на роль миродержца человек на самом деле достиг противоположного: «прорвался» за меру своего образа как абсолютного смысла, «вынул» себя из определенного отношения с Богом, с премудростью Божией, т. е. освободил себя из того смыслового «приюта» (по выражению Данте), где ему все было в меру, где он был равен своему бессмертию. Новоевропейский гуманист тем самым вверг себя собственным сознательным усилием (*cogito ergo sum*) в тот хаос, в то «вторичное упрощение» (как определял К. Н. Леонтьев), в то «из ничего», из которого первоначально просиял и он сам, и все мироздание как дар и смысл.

Владимир Соловьев писал: «Когда мнимые христиане отлучили от Духа Христова материальную природу, эту всемирную Магдалину, в нее естественно вселились злые духи». Эту метафору буквально реализовал в строе своей мысли Гете, сделав Мефистофеля вечным спутником любознательно-похотливого Фауста. «Фауст, — размышляет С. Аверинцев, — разрушив отжившую средневековую меру и выйдя к техническому активизму, оказался в опасности утратить вообще всякую меру», т. е. попросту говоря, утратил возможность опознавать себя в качестве смыслового самотождества.

Ведь этим, если присмотреться, мучается Сальери. Легко сказать: «Нет правды на земле, но правды нет и выше». Но дальше онтологически безосновный субъект вынужден все время подтверждать свое существование. Поэтому Сальери подтверждает его всякого рода методологически.

У Моцарта же есть онтологическое место в бытии. Для Пушкина важно, что подлинно «присутствует» только полнота («плерома»), энтелехия смысла. При-сутствует — значит находится «при сути». «Суть» понимается как «есть». «Есть», говоря языком Аристотеля, это «энергия», понимаемая как «разверстость» смысла, это именно энтелехия — явленная суть смысла. Следовательно, «есть» образует корнесловие «истины», в буквальном смысле — «естины», по слову отца П. Флоренского.

Значит, Моцарт или Гринев, или Царевна, или Татьяна, или Маша Миронова просто ЕСТЬ — в плане светлого тихого НАЛИЧИЯ. Простого — значит, абсолютно полного смысла, тихо присутствующего (сравни хайдеггеровское «здесь-бытие», *Dasein*) в иерархии Божиего Мироздания. И смысл этот «покоится стыдливо в красе торжественной своей», — отмечает псалмодией Пушкин.

А Сальери живется трудно. Но ведь он сам вывел себя за скобки онтологического покоя — своим контраргументом в плане божественного порядка в мироздании. Он воистину испытывает муки Тантала или Сизифа, находясь по своей воле, так сказать, в поту нескончаемого самообоснования. По этой части он ритор-виртуоз и одновременно софист; грубовато определить, он являет собой «помесь» Протагора с Цицероном. Однако «счастья нет и в его измученной душе». Он вынужден как человек новоевропейского менталитета враждовать с Моцартом как с реликтом отвергнутого им мира.

Возникает интересная параллель с Синявским. Параллель тоже, пожалуй, онтологическая, психологические подробности здесь второстепенны. Простота Пушкина как софийный объем удерживаемого им смысла раздражает. Синявский, как и Сальери, даже усматривает оскорбление в способности (Пушкина и Моцарта) созерцать и передавать смысл Божиего порядка в мироздании. Синявский как эстет и романтик не хочет Бога, ибо Бог обязывает. Тут он согласен с Сальери в том, что как раз и нет обязывающей Правды ни на земле, ни выше. Нет софийного, логосного устройства, а значит, простота Пушкина есть пустота. Для Синявского бытие, онтология, как и для всякого «трансцендентального субъекта», является не более чем «связкой в суждении», лишь «продуктом способности воображения» — в эстетике (Кант). За вычетом сотворенного им самим, творцом-художником, в «остатке» мироздания ничего нет — нет Логоса воплощенного, нет той красоты мира, увидев которую, Бог сказал, что это хорошо; нет и Софии, Премудрости Божией, той Его славы, которая почит, как сказано Достоевским, на любом листочке, в каждой росинке.

Есть только ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ СОМНЕНИЕ, по вердикту Декарта. Сомнение как узурпация вероисповедной полноты Логоса. Сомнение как основа «могучести» человека, если использовать терминологию Николая Кузанского. Той «могучести», которая позволяет новоевропейскому субъекту каждый день идти на бой. «И вечный бой, покой нам только снится». Здесь Блок — в парафразе слов Гете. А, собственно, в бой с кем и за что? Может быть, «с Кем»? Тогда выходит незадача: за что идти в бой, если, по слову св. Дионисия Ареопагита, «все создано Богом для Себя в свете истины», в «свете тихом»?

Нет, созерцательный образ мира враждебен сомневающемуся декартовским сомнением; и все революции Европы — начиная с той, что произошла, по выражению Маркса, «в голове одного монаха» (т. е. Лютера) — направлены на его свержение. И Сальери «свергает» Моцарта, применяя революционную картезианскую методологию. «Cogito ergo sum» — «мыслю, значит, могу». «Могу» удостоверить разные противоположные «возможности», ибо нет непререкаемых. «Cogito» — значит УДОСТОВЕРЯЮ вместо ВЕРЮ; «cogito» — значит рассекаю, разъединяю в анализе; «cogito» — значит сличаю, устанавливаю; «cogito» — значит санкционирую все, в чем убедился голым рассудком безо всякого ореола обязывающей Высшей Правды.

Но ведь тогда «cogito» — это узурпация, похищение, буквально «приватизация» — приватизация этим самым рассудком Высшей Правды. Прокрустово ложе рассудка и «устраивает» Шеллингу и Гегелю «философию тождества» — выходит, тождества падшего тварного разума и Разума Божественного!!

Метод, рассудок, захват — синонимы. А что современная наука имеет характер захвата, в том великий философ не сомневается: «Вы отклоняете ту мысль, что современная техника имеет характер захвата, — пишет Хайдеггер Ясперсу, — но она его имеет, и *потому*

му его имеют также новоевропейские естествознание и история» (выделено докладчиком. — Ред.). Захват сущего состоит в том, что отношение к нему, к сущему, приобретает черты «хватки», которая в Новое время разворачивается в опредмечивание.

Остановимся на слове «опредмечивание», вообще на слове «предмет». Оно для Хайдеггера, в частности, и для истины вообще имеет однозначно отрицательное значение. Ему противостоит в положительном значении понятие «вещь». Вещь веществует в своей логосной самостоятельности. Она адекватна своей полноте. В рамках греческого и средневекового онтологического сознания вещь — «событие бытия», как сказал бы Хайдеггер. «Вещь никогда не ошибается», замечал Аристотель, ошибается сознание, ее постигающее. Тем самым Бытие ставится выше Познания, вот почему попытки мышления в новоевропейской философии обосновать Бытие — безрезультатны!

А вот как перетолковывается понятие «вещь» в рамках римско-латинского мышления, которое отнюдь не удерживает содержательную полноту греческих слов, придавая им зачастую «юридическое» и, следовательно, снижающее значение. Не зная понятия «вещи», римское мышление зато тщательно этимологизирует позднелатинский схоластический термин «objectum». «Ob-jectum», пишет Аверинцев, это значит «пред-брошенное оку», т. е. извне подлежащее, «кинудое на потребу» созерцанию как иное ему.

Так вот, слово «пред-мет» как русский перевод понятия «объект» и удерживает латинские черты разделяющего, вмещающего, захватывающего подхода к тому, что должно прозреться умным видением в непостижимой простоте.

Сальери неуместен в контексте моцартовской простоты; последняя оскорбительна для него, трагически полагающего, что картезианская методика удостоверения истины единственно правомерна. Нет способов удостоверить ее объективно представляющим или противопоставляющим сознанием, не подчинив ее (истины) полноты «захвату» рассекающего рассудка или воображающего чувства («эстетики»).

Вообще говоря, захват — это узурпация частью целого. В Новое время распалась триада Истины, Добра и Красоты. Истина стала наукой, Добро — отвлеченной моралью, Красота — только эстетикой, искусством. Все как в «Золушке» после двенадцати часов ночи: карета — тыквой, кучер — крысой, мир — ньютоновой формулой, вода — H<sub>2</sub>O.

Но претензия эстетики стать Красотой с большой буквы — это тоже захват. Символику трагического соотношения между Красотой Истины и красотой только эстетической дал наш божественный поэт в образах «Сказки о мертвой царевне». Царевна — «свете тихий» — образ, являющий собой абсолютный предикат Бытия, восходящий из молчания, из потаенного в явь открывающегося смысла стыдящимся целомудрием, покоем, смирением. Истинная Красота — благообразна. Она дарит, жертвует, представляется в символике «обратной перспективы» — иконы. Лики Ангелов в «Троице» св. Ан-

дрия Рублева являют такое единство, которое выше пола и возраста. Так же и у Пушкина: «Коли парень ты румяный, братец будешь нам названный», «коль старушка — будь нам мать, так и станем величать», «коли красная девица — будь нам милая сестрица».

Пушкин жалеет Царицу за то, что ей не остановиться в темных демонических проявлениях своей красоты — слишком эстетической, слишком языческой, являющейся в разрушительном хаосе космической одержимости. Царице действительно не остановиться, ибо зазор, образовавшийся между ее красотой (перефразируя Канта — «в пределах одной только эстетики») и Красотой как способом проявления Истины и Добра, влечет ее к действию, к демоническому активизму, как любого, впрочем, из новоевропейских романтических гениев: Наполеона ли, Байрона, Новалиса. Мир Царевны Царица не принимает, да и не должна принять, как Сальери — мир Моцарта.

Такое ощущение, что Пушкин знал слова св. Григория Нисского, когда «созерцал» свою Царевну: «Божественная красота проявляется не в каком-либо наружном виде и не в прелести внешнего образа (...), но усматривается в неизреченном блаженстве сообразно с добродетелью».

Наши художники не имели в определенном смысле творческого жеста. Потому что в сущности творит Бог один. Они, скорее, созерцали сотворенный мир, так рассматривали творение, что становилось «невидимое Божие видимо» (Рим. I: 20).

Уже то, что многие произведения наших писателей, композиторов не окончены, — красноречиво. У них нет претензии на завершающее слово о мире. Отсюда и рождается то, что именуется в нашем искусстве «стыдливостью художественной формы».

У нас понимали, что гладкой речью можно только скользнуть по поверхности жизни, не выявляя ее глубины. Более того, Мусоргский ли это, или Достоевский, но мы отчетливо слышим в самой основе их жизненного служения плач о себе, о своих малых силах высказать главное. «Из глубины воззвах к Тебе, Господи» — вот духовная основа их творчества. В их словах или нотах словно бы выдохнут покаянный вопрос: каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение грехом своего богоподобного образа?

Потому-то и нет у наших писателей завершающих слов о мире, что последние слова будут сказаны на небесах и что художественное произведение служит чему-то гораздо более высокому, чем только формальной своей завершенности, земной эстетике.

Поэтому и не закончил Пушкин «Евгения Онегина», Гоголь сжег второй том «Мертвых душ», Мусоргский не дописал, оставил в вариантах обе свои великие оперы, а Достоевский своим последним романом поставил скорее многоточие, чем точку...

Совестливое свое косноязычие перед лицом истины обнаружил даже такой гениальный мастер формы, как Александр Сергеевич Пушкин. И выразил он свое косноязычие не во внешней организации текста, а в смысловой глубине его. Вспомните в «Моцарте и Сальери» эпизод со слепым скрипачом. Моцарт в умилении сердеч-

ном смеется над трогательным непрофессионализмом уличного музыканта, а у педанта Сальери юмор отсутствует, он с раздражением прогоняет скрипача, ибо тот дерзнул неумелостью своей, так сказать, косноязычием испортить великую музыку. Но Моцарт-то у Пушкина знает, что велик по-настоящему только Бог один и что вся мудрость человеческая перед лицом Божиим безумие. И что он, Моцарт, в этом не исключение, и что его сочинение перед высшим судом такое же косноязычие, как и эти простодушные неумелые звуки простого скрипача перед ним самим. Недаром Моцарт деликатно напоминает болезненно самолюбивому Сальери, что их призвание благоговеть перед Высшей Инстанцией, быть жрецами Единого Прекрасного, благодарными за дар таланта и гения, который свыше.

Пушкин последователен: знает и свое место в культуре, ни в коем случае не пытаясь его превзойти. Вот его (как, впрочем, и всей нашей художественной культуры) аскетический жест: «И внемлет арфе серафима в священном ужасе поэт».

## СОДЕРЖАНИЕ

От редактора . . . . .	3
Письма святителя Игнатия (Брянчанинова) к отцу. Публикация священника Геннадия (Беловолова) . . . . .	9
<i>А. М. Любоумдров.</i> Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества . . . . .	24
<i>П. Е. Бухаркин.</i> Православная Церковь и светская литература в Новое время: основные аспекты проблемы . . . . .	82
<i>А. В. Моторин.</i> Образ Иерусалима в русском романтизме . . . . .	61
<i>М. А. Дмитриева.</i> Братья Ширинские-Шихматовы и архимандрит Фотий . . . . .	90
<i>М. Ю. Карушева.</i> «Ермак» А. С. Хомякова как мистериальная драма. Опыт лексико-семантического комментария . . . . .	108
<i>Е. И. Анненкова.</i> «Славяно-христианские» идеалы на фоне западной цивилизации. Русские споры 1840—1850-х гг. . . . .	128
<i>Ю. К. Герасимов.</i> Поэма А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин». (К истории восприятия) . . . . .	146
<i>А. П. Дмитриев.</i> А. М. Бухарев (архимандрит Феодор) как литературный критик . . . . .	160
<i>Н. Н. Мостовская.</i> Как отпевали русских писателей . . . . .	202
<i>А. А. Казин.</i> Историсофия Тютчева . . . . .	216
<i>А. П. Власкин.</i> Народная религиозная культура в творчестве Ф. М. Достоевского . . . . .	220
<i>В. М. Лурье.</i> Догматика «религии любви». Догматические представления позднего Достоевского . . . . .	290
<i>К. Г. Исупов.</i> Возрождение Достоевского в русском религиозно-философском ренессансе . . . . .	310
<i>Л. А. Ильюнина.</i> Круг чтения А. Блока 1910-х гг. (Блок и «Добротолюбие») . . . . .	334
<i>В. А. Котельников.</i> Ветхозаветность у Бунина . . . . .	343
<i>С. А. Королев.</i> «Стыдливость формы» как черта православной культуры. Доклад на конференции «Православие и русская культура» (ИРЛИ РАН, 26 апреля 1995 г.) . . . . .	351

## **ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Сборник второй

*Утверждено к печати  
Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)  
Российской академии наук*

Редактор издательства В. Н. Немнонова  
Художник А. И. Слепушкин  
Технический редактор Е. В. Траскевич  
Корректоры О. И. Буркова, М. К. Одиноква,  
Г. И. Тимошенко и Е. В. Шестакова

ЛР № 020297 от 27.11.91. Сдано в набор 20.03.96.  
Подписано к печати 12.08.96. Формат 60 × 90  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная.  
Гарнитура академическая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22.50.  
Уч.-изд. л. 27.0. Тираж 1500 экз. Тип. зак. № 3121. С 1458.

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1.

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.