

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)

ХРИСТИАНСТВО
И
РУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА

Сборник пятый



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА“
2006

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3 (2 Рос=Рус)1
Х93

Ответственные редакторы:
В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко

Рецензенты:
О. В. Евдокимова, А. В. Моторин

*Материалы данного сборника подготовлены
в рамках программы фундаментальных исследований ОИФН РАН
«История, языки и литературы славянских народов
в мировом социокультурном контексте»,
раздел «Славянские литературы в контексте мировой культуры»*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 06-04-16032д*

ТП 2006-II-306
ISBN 5-02-026388-5

© Коллектив авторов, 2006
© Российская академия наук и издательство «Наука», серия «Христианство и русская литература» (разработка, оформление), 1994 (год основания), 2006

Т. А. КОШЕМЧУК

ПОЭТ — ПРОРОК И СОБЕСЕДНИК МУЗ

(О проблеме творчества в русской поэзии
и православном миропонимании)*

Вступление

1

Для русской лирики классического периода характерна устремленность к горнему. При том что вообще поэтическое творчество сопряжено по преимуществу со сферой душевной, в своих кульминационных явлениях оно выражает не только жизнь человеческой души, но, просветляясь и истончаясь в устремленности к бытию высочайшему, поэзия обретает духовное наполнение — в органической приобщенности к собственной религиозной традиции. В этом ракурсе осмысления русская поэзия есть одно из проявлений национальной духовной личности и в полной мере может быть осмыслена лишь в контексте православной культуры. В творчестве же каждого отдельного поэта стихотворения, в которых ощутимо дыхание горнего, приоткрывают онтологические основы его поэтического «я», его особенный строй и уникальность. Подобные стихи являются существенными и структурными опорами в художественном мире поэта. К таковым можно отнести те произведения, которые воплощают тему творчества.

Как не раз было отмечено, в стихах русских поэтов развиваются некие общие лейтмотивы. Очевидно, что речь идет не о случайно повторяющихся образах: сквозной в русской поэзии станет только та

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 03-04-00468а).

тема, которая укоренена в христианской традиции. Именно общие духовные основы объединяют переживания и размышления поэтов в некие тематические линии, одна из которых рождается из размышлений о сущности творчества.

Действительно, характерная черта русской поэзии — ее обращенность к самоосмыслению: сам феномен творчества, вдохновенного выхождения за обычные пределы, всегда осознаваемого как восхождение, взлет, полет, как духовная вертикаль, сам творческий дар, полученный свыше и личности не принадлежащий вполне, становится объектом созерцания и осмысления русскими поэтами. Значимость темы творчества — особенная черта русской лирики, определяемая ее укорененностью в православной традиции. Ведь именно в православной антропологии, в аскетических писаниях восточных отцов Церкви с особенной глубиной разработано учение о богоподобном творческом даре человека. Он окончательно утверджен в отеческой традиции как величайшая ценность в результате преодоления иконоборческой ереси: Седьмой Вселенский собор (787), принимая догмат иконопочитания, тем самым утверждает и значимость культуры — творческой деятельности человека.

Понимание творчества в русской поэзии несет в себе многочисленные православные коннотации. Это будет показано далее в выявлении ряда общих мотивов. Связь с Православием проявится в самом выборе аспектов поэтической рефлексии: источник вдохновения, его высшая природа, его цель и смысл, задача и служение поэта (не утонченные удовольствия творчества, скажем, не самодостаточность и абсолютная свобода поэта в его творческой игре и т. п.). Если душа человека, согласно известным словам Тертуллиана,¹ по природе христианка, то в ходе многовековой жизни христианской традиции она обретает устойчивые типологические черты, которые проявляются в культуре. Перефразируя приведенные слова, Д. С. Дарский пишет: «Русская поэзия по природе христианка».² Органический христианский характер русской поэзии выражен в этой точной формуле предельно ярко.

Неразрывность человеческого делания и благодатных даров, единство творческого процесса, — одна из основ понимания твор-

¹ См.: Тертуллиан. О душе // Творения Тертуллиана. Киев, 1910. Ч. 1.

² Дарский Д. С. Радость земли. Исследование лирики Фета. М., 1916. С. 21.

чества в святоотеческой литературе. Не свое, но высшее действует в человеке, очистившем и раскрывшем свою душу для его приятия, — в этом исток всех творческих взлетов и прозрений. И поэты, изумляясь, созерцают то особое состояние души, которое называется вдохновением, — то, что нельзя вызвать своей волей, даже самым напряженным усилием, тот нерукотворный дух, который дышит, где хочет, и который, являясь порой, словно диктует поэту стремительно и «без помарок» складывающиеся строки. Никто из русских поэтов это состояние истинного вдохновения не относит самоуверенно к себе, не мнит своей заслугой, не воспаляется горделиво своим богоподобием, чем грешила романтическая традиция, но воспринимает источник вдохновения как находящийся вне себя, как нечто высшее, чем человек. Изумление перед этим даром рождает многочисленные в русской поэзии стихи, в которых особая природа творческого состояния становится лирической темой.

Благоговейное изумление перед тем, что создается в процессе творчества, выражалось многократно духовными писателями. Так, например, преп. Исаак Сирин пишет, завершив свои «Главы о знании»: в них «заключена сила великая — ведь сама благодать явным образом упорядочила их. Ибо свидетельствует мне совесть моя, что заключающаяся в них энергия была не от нашей человеческой силы, поскольку мы ничего не стоим по нашему образу жизни, да и знания нам не хватает подняться на такую высоту таинств, изложенных в этом сочинении».³ И богословы, и древнерусские книжники, и позднейшие творцы в едином порыве выражают чувство своего личного недостойнства и своей малости в сравнении с тем, что порой выговаривается через них.

Ведь источником творчества в христианской традиции мыслится только Бог, Творец неба и земли, видимого и невидимого мира, и восхищением божественным творчеством пронизаны отеческие писания: «Подумаем теперь, сколь богат в своем изобилии океан творчества Его и как много тварей принадлежит Богу (...) в изумлении (пребывает) человек, и ум его наполнен величием Божиим».⁴ Стройность, премудрость и красота сотворенного мира — один из лейтмотивов восточных отцов. Так, у свят. Василия Великого в тол-

³ Цит. по: *Иларион (Алфеев), иеромонах. Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 56.*

⁴ *Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2003. С. 91.*

ковании на Шестоднев читаем: мир есть «художественное произведение», «само себе соответственное, согласное и гармоническое целое», «подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца».⁵

Восхищение творчеством Величайшего Художника характерно для стихотворений русских поэтов, в которых дышит космизм образов творения мира. Так, у С. П. Шевырева: «*Да будет!* — был глагол творящий / Среди бездн ничтожества немых, / Из мрака смерти — свет живящий / Ответствует на глас — и вмиг / Из волн ожившего эфира / Согласные светила мира / По гласу времени летят...». Картину творения мира описывает и А. И. Полежаев («Божий суд»), и Ф. Н. Глинка («Создателю»), и Н. Ф. Щербина («Чем я больше знаю...»). В. А. Жуковский возносит хваление Богу за то, что Он сотворил мир разумным и прекрасным и по-прежнему творит его, поддерживая Своей Рукой («Гимн»), и призывает человека видеть во всем проявления высшего: «Познай окрест себя Руки напечатленье...». И если саму тему творения мира затрагивают не все поэты, то мир как Божий мир, создание — подобные слова мы найдем у каждого поэта XIX века, равно как и чувство восхищения миром. *Сколь велик Творец!* — вслед за М. В. Ломоносовым и у других поэтов подобное восхищенное чувство рождается при созерцании красоты мироздания.

Чудом Божьего творения в христианской традиции полагается сам человек, бывший прекрасным до грехопадения и искажения своего первоначального образа. Бог творит человека, со-творца, способного, по мысли св. Иоанна Дамаскина, постигать сущность бытия, «почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства того творения».⁶ Созданный по образу и подобию Творца, человек наделен творческим даром — одним из высочайших даров наряду с бессмертной и разумной душой. Возможность творчества твари, существ сотворенных, в христианской традиции связана именно с образом Божьим в человеке. Дар творчества — способность творения нового, ранее не бывшего, — это подобие Божественного творчества из ничего, при всем онтологическом различии

⁵ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Изд. 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. Ч. 1. С. 14.

⁶ *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 152.

твари и Творца. Человек продолжает дело создания мира — эта постоянная мысль святоотеческого наследия будет заново открыта символистами, которые утверждали ее с пафосом обретения истины, в действительности возвращая давно обоснованное.

Бог, Творец есть источник всякого земного творчества — это постоянная мысль и в русской поэзии. По Ф. И. Тютчеву, поэзия своим истоком имеет небесное начало: «Она с Небес слетает к нам — / Небесная к Земным Сынам...»; у А. Н. Майкова: «Вдохновенье — дуновенье / Духа Божья!...»; А. А. Дельвиг в одном из самых возвышенных своих сонетов состояние поэта в миг вдохновения, которое «слетает» к поэту, сравнивает с переживанием мученика, переходящего в смерти от земных страданий в мир высший и желанный: «...этот миг любимец муз ценит, / Как мученик с землею разлученье». Глинка в стихотворении «Жатва» сопоставляет значение солнца для пашни и горного источника вдохновения для души: «Так горний пламень вдохновенья / Горит над нивою души...». Примеры можно множить и множить.

Творчество в христианской традиции мыслится как связь между двумя мирами, изначально разделенными, ибо онтологическая пропасть лежит между Творцом и тварью. Но, подчеркивая это непреодолимое различие двух планов бытия, христианство, в духе характерного для него антиномического строя мысли, указывает и путь к преодолению дуализма: воплощение Христово есть тот мост между мирами, духом и материей, которого не могла найти античность и который дан в Откровении человеку христианской эпохи. Как пишет свящ. Александр Ельчанинов, именно Православие «особенно чувствует контраст „умной красоты мира горного” и „мира сего”. Мы страдаем от ощущения тьмы и греха, примешанного ко всему миру».⁷ Острое переживание этой пропасти между тьмой дольного и светом горного делает особенно значимым для православного человека богослужение: оно дает то, чего не может дать внешний мир, — ощущение реальной близости небесного в земном. Это явственно ощутимо в храме, который знаменует единство мира видимого и невидимого. Христианское искусство и призвано выявлять связь двух планов бытия. И русские поэты едины в их устремленности к миру горнему. «Молитва есть самооткровение души, а поэзия есть истончение души, тоже преодолевающее земную ограни-

⁷ Ельчанинов А., свящ. Записи. М., 2001. С. 118.

ченность», — пишет архиеп. Иоанн Сан-Францисский.⁸ Доставлять горнее земному, — то есть осуществлять связь, соединять, и есть высшая задача поэзии, — задача, которую в полной мере решает лишь религия.

Стремление к миру высшему, явленное в многочисленных стихах русских поэтов, — это отражение самой сущности христианской жизни. Первое, о чем мы молимся в начале православной Литургии в Великой ектении, — о мире небесном, «о свышнем мире». «Да молчит всякая плоть человека» — все земное отступает в предчувствии Таинства. В целом ряде молитв из поколения в поколение возносятся прошения о том, чтобы мир сей не заполнил ум, чтобы душа не погрузилась всецело в здешнее. «Возвыси мой ум к Тебе, долу поникший...» — обращаемся мы к Богу; мы просим ангела-хранителя: «Ангеле Божий, хранителю мой святой <...> ум мой утверди во истиннем пути и к любви горней уязви душу мою».

И в молитвенных стихотворениях русских поэтов постоянен этот лейтмотив — просьба к Богу об укреплении в душе стремления к горнему. Так, у В. К. Кюхельбекера в стихотворении «Утренняя молитва» звучит это прошение:

Сей день, мне посланный Тобой,
Да будет мне к Тебе ступенью!
Да будет на стезе земной
Мне шагом к горнему селенью!

Д. В. Веневитинов обращается к ангелу-хранителю с тем же: «Не отдавай души моей / На жертву суетным желаньям...»; П. А. Вяземский в своей «Молитве Ангелу хранителю» обращается с подобной же просьбой: «Да откроется тобою / Мне молитвенный чертог, / Да в одну сольются думу: / Смерть, бессмертие и Бог». «Жаждет душа моя к Богу крепкому живому...» — говорит псаломпевец (Пс. 41: 3), задавая общее для христианской культуры стремление, осмысленное или нет, выявившее свою суть как невозможность жить без Бога или отзывающееся лишь бесплодной тоской. Ибо, по словам блаж. Августина, Бог создал нас для Себя, и потому не успокоится сердце наше, пока не найдет Его. Тоска по идеалу есть не всегда осознанная жажда Царства Небесного.

⁸ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. О поэзии // Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 524—525.

Жажда Бога или стремление куда-то, к «очарованному Там», — так или иначе без подобного стремления вообще немислима русская поэзия.

Стремление к горнему для христианства, в отличие от язычества, соединимо с любовью к земному; более того, именно в эпоху христианскую земной мир с его красотой получил ту столь высокую оценку, к которой мы привыкли. Она вытекает из идеи тварности мира, и только из нее. Ибо для любви к природе необходима отделенность личности от природы, выделенность из нее. Языческая же природа — единый мир, в который включен человек как его часть, он погружен в нее, и вне ее для него ничего нет. Ценность мира для человека определяется именно тем, что он, созданный Богом как дар человеку, получает от своего Источника и вечность, и разумность, и красоту. Восхищение миром между тем нередко, отождествляясь с пантеизмом, интерпретировалось в литературоведении как влияние язычества или немецкой философии — в духе раннего Шеллинга, например.⁹

Воспевать земную красоту — одно из проявлений самой сущности поэзии; в банальном «поэт воспевает природу» по сути сокрыта христианская идея. Ведь Бог создает мир прекрасным, согласно святоотеческой мысли, — «ради нас», — это один из лейтмотивов отеческих писаний. Например, свят. Григорий Палама пишет: «Ради нас Он простер над всем этим чувственным миром небо, воздвигнув как бы некий общий и для всех в равной мере сущий шатер (...), оно несет с собою и множество звезд, дабы мы и из этого познали мимолетность настоящей жизни...».¹⁰ Первозданный мир, прекрасный, только что вышедший из Божьих рук, — о таком мире, не искаженном грехом, мечтают поэты и прозревают его порой в красоте земной, особенно в сиянии звезд, не затронутых грехопадением. Эта изначальная красота мира становится для поэтов источником вдохновения, как для святых отцов — источником славословий Богу. Так, у свят. Иоанна Златоуста читаем: «Подумай о красоте

⁹ См. об этом: Кошемчук Т. А. «Искушение тварным» в натурфилософских стихах Тютчева // Евангельский текст в русской литературе. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 2005. Вып. 4. С. 258—274.

¹⁰ Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы. М., 1993. Ч. 1. С. 32—33.

неба, сколько времени оно существует и не постарело, но так сияет и блестит, как будто только сегодня созданное». ¹¹ Свящ. Александр Ельчанинов размышляет о том же: «Вся ли вселенная развращена грехопадением? Не созерцаем ли мы райские миры, глядя на звезды?» ¹² Святым отцам и их позднейшим последователям вторят поэты. Для Тютчева звезды вечно прекрасны в силу своей непричастности злу:

Таинственно, как в первый день создания,
В бездонном небе звездный сонм горит...

О том же говорят и многие другие: восхищение звездами как миром безгрешным и напоминающим о Боге — это общее переживание русских поэтов.

Св. Григорий Нисский пишет о том, что тварный мир — песнь и похвала Творцу, гармония стихий, «музыкальная некая стройность», «первообразная и истинная музыка», «некое складно и чудно сложенное песнопение всем обладающей силе, — и это всестройное сладкопение может расслышать ум». ¹³ По св. Дионисию Ареопагиту, Божия Премудрость «творит из всего единую симфонию и гармонию». ¹⁴ В унисон со святыми отцами и почти на их языке размышляет, будучи связанным с ними причастностью к единой христианской традиции, и Тютчев:

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный музыкальный шорох
Струится в зыбких камышах.

Само перечисление красот природы является хвалой и песнью во славу Творца, и этот поэтический прием, столь распространенный в русской поэзии, именование сотворенного и прекрасного, истоком своим имеет Псалтирь, в которой перечисление деяний Бога есть

¹¹ Иоанн Златоуст, св. Беседы о статуях // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 124.

¹² Ельчанинов А., свящ. Записи. С. 202.

¹³ Цит. по: Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 156.

¹⁴ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 465.

песнь Его всемогуществу и премудрости, что в новозаветную эпоху окрашивается темами любви и милости Бога к миру. Одно из многочисленных и самых ярких примеров славословий поэтов, пронизанных эмоцией теплой благодарности к Богу, — гимн А. К. Толстого «Благословляю вас, леса...».

Высший смысл мира, цель его создания, согласно святоотеческому преданию, — пробуждать в человеке стремление к Творцу. Мир есть книга, читая которую человек призван восхититься ее Создателем. Эта книга говорит языком символов; символичность мира — не открытие поэтов эпохи символизма, но одна из идей, развиваемых в святоотеческих писаниях: мир есть откровение Слова, все в нем таинственно и символично. Эту мысль акцентирует свят. Григорий Палама: «Самый весь этот чувственный мир является как бы каким-то зеркалом того, что находится сверх мира, дабы через духовное созерцание сего мира, как бы по некой чудесной лестнице, нам востечь к оному высшему миру».¹⁵

Для поэта смысл песни есть хвала. Но само по себе «воспевание» природы — это редуцированное и душевное к ней отношение, тогда как восприятие духовное всегда возводит мысль поэта от земной красоты к мысли о Боге. Поэты XVIII столетия задали эту тему русской поэзии. Так, Ломоносов говорит о том, что натуральное, природное возводит ум человека к Богу:

...посмотрев светил небесных стройность,
Земли, морей и рек доброту и пристойность,
Премену дней, ночей, явление луны,
Признал, что Божеской мы силой созданы.

Созерцание природы неразрывно с мыслью о Боге — это лейтмотив стихотворений Державина: «О, коль прекрасен мир! Что ж дух мой бременю? / Творцом содержится вселенна».

В творческом даре всегда есть некое задание, некая предуказанная цель. По общей мысли святых отцов, особая предназначенность человека в мироздании имеет своим прообразом наречение Адамом имен всему сущему: Адам, созерцая творение, прозревал сущность вещей и выражал ее в именах. В этом ключе осмысляют поэты значение поэзии, ее цель и смысл. С. П. Шевырев в стихотворении

¹⁵ Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 1. С. 33.

«Я есмь» описывает творение мира, смысл которого выразить, став голосом всей твари, призван человек:

Я есмь! — и в сей глагол единый совершенный
Слился нестройный тварей хор,
И глас гармонии был отзыв во вселенной,
И примирен стихий раздор.
{...}
И человек за все творенье
Дает Творящему ответ.

Созвучно с этими размышлениями звучат и строки А. С. Хомякова в стихотворении «Поэт»: поэт призван дать голос земле, «творенью мертвому язык». Творчество по сути своей созидательно и позитивно, оно есть «да» Богу и миру: от имени всего творенья поэт дает ответ Творцу, выражая свое согласие с Его волей (у Шевырева), воспевая Бога в стройном гимне (у Хомякова).

Дать земле слово — эта мысль о сущности и цели творчества станет одной из важнейших для поэтов-символистов Вяч. Иванова и М. А. Волошина: поэт оказывает свое воздействие на каждую сущность мира, глухонемую, лишенную слова. По Волошину, духи, плененные в материи, испытывают ликующую радость освобождения, обретая свою словесную выраженность. Вяч. Иванов в стихотворении «Творчество» использует образ наречения имен в осмыслении творческого процесса, одновременно и активного деяния, и безвольного следования миру в постижении его сущностей:

И ликам рдеющим их имя нареки
Творца безвольным произволом,
И Сокровенное Явленьем облеку,
И Несказанное Глаголом!

Но при этом творчество не самобытно, и в духе христианско-платонической традиции осмысляет это А. Толстой: поэт творит не абсолютно новое, но называет те вечные первообразы вещей, которые он способен созерцать. Именно поэтому творчество не есть личная заслуга: «Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель! / Вечно носились они над землею, незримые оку...». Дело поэта — «передать» в земных словах и звуках вечно существующие первообразы, постигнутые в созерцании, увидеть их в земных вещах и явлениях, сквозь преходящее усмотреть вечное, выра-

зить его в слове и тем самым, по мысли А. А. Фета, мимолетное земное «закрепить», приобщить к вечности.

Майков в том же ключе размышляет о проблесках горнего, которые ощутимы в поэтическом слове: «Зачем предвечных тайн святыни // В наш бранный образ облекать...?» — вопрошает поэт и дает ответ:

Затем, что смертный подымает
Тогда лишь взоры к небесам,
Когда там радуга сияет
Его восторженным очам...

Чтобы люди обратили свой взор ввысь, по мысли поэта, нужно украсить небеса сиянием радуги, мысль воплотить в совершенное поэтическое слово. Ведь небеса сами по себе, как и известный и открытый путь веры, для «смертного», слабого и суетного, могут не казаться привлекательными, но, невольно увлеченный словом поэта, как радугой, он обратит свой взор к высшему.

Небесное в земном бытии оказывает благодетельное воздействие на мир, воздействием поэтического слова человека «примирен стихий раздор», по Шевыреву. Как Творец претворяет в красоту и строй мироздания хаос первого дня творения, так и творчество человека воздействует на мир — в стихотворении Тютчева поэзия «...на бунтующее Море / Льет примирительный елей». Миротворящая природа поэзии иллюстрируется здесь образом «примирительного елея» из святоотеческого контекста. «Как море волнуемое, когда возливают на него елея, обыкновенно стихает, потому что тучность елея препобеждает силу вздымающей волны бури; так и душа наша, умащаемая благодатию Святого Духа, сладостно исполняется тишиною...»¹⁶ — так, например, использует этот образ блж. Диодок. По созвучной мысли поэта, небесное дыхание поэзии утишает море житейское, его страстные бури, подобно тому как в реальности вылитый во время бури, согласно обычаю моряков, тяжкий елей укрощает волны, позволяя кораблю взять нужный курс. Дело истинной поэзии — своего рода миропомазание, дары Духа Святого мятущемуся миру. Поэзия утишает и душу поэта — о ее гармонизирующей роли свидетельствует целый ряд стихотворений: «Болящий дух врачует песнопенье...» в одноименном стихотворении Е. А. Баратын-

¹⁶ Блаженный Диодок. Подвижническое слово // Добротолюбие в рус. переводе св. Феофана Затворника Вышенского. М., 2003. Т. 3. С. 28.

ского; об умиротворении бушующих душевных страстей благодаря гармонии поэтического слова говорит его же стихотворение «В дни безграничных увлечений...»; в стихотворении Глинки «Услада» «рабу земных сует» Бог посылает «мерность звонкую стихов», которая претворяет жизнь: «С тех пор я стал земных смятений выше — // И слаще я дышу... и в сердце стало тише!..»

Осмысление духовной природы творчества, как она явлена в стихах поэтов, требует обращения и к тем произведениям, в которых запечатлены их высшие прозрения. Творческий дар, Божий дар, по самой сути своего действия в душе поэта влечет к духовным постижениям и созерцаниям. В поэтическом творчестве, возносящем порой душу поэта в горние сферы, запечатлеваются те возвышенные переживания, которые для мира земного значимы как глоток чистого горного воздуха; по слову архиеп. Иоанна (Шаховского): «...мир человека надо непрестанно *проветривать*, иначе в нем можно задохнуться... Доставлять чистый воздух горнего мира человеку дано молитве. И молитва поручает поэзии быть ее помощницей».¹⁷ Опыт постижения высшего — эти мгновения души стремятся передать, описать поэты в лучших своих стихах, и в них с наибольшей глубиной отражаются особенные черты духовного облика того или иного поэта. Таков пушкинский «Пророк» с его всеобъемлющим видением мироздания и проникновением в обожение человеческой природы. Таково «Невыразимое» Жуковского, с его молчанием души, обращенной ввысь («горе душа летит»), в финале, молчанием, в котором постигается сущность красоты: она есть «присутствие Создателя в создании». К этому высшему ряду относится и стихотворение А. Толстого «Меня, во мраке и пыли...», воплощающего его опыт переживания Любви как сущности мира, и «Видение» Хомякова, и стихотворение Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...». О возможности подобных переживаний — о благодатном прикосновении незримого пишет и Н. М. Языков в стихотворении «Ночь», и Глинка в стихотворении «Заветное мгновение». Все подобные прозрения поэтов можно органично интерпретировать лишь в контексте христианского миропонимания. И все они говорят о возможности связи между мирами в благодатном откровении — в творческом порыве поэта.

¹⁷ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. О поэзии. С. 524—525.

Творчество, которое есть и познание мира, и самого себя, и служение Богу и миру, от человека требует высочайшего напряжения его духовных сил. Творческий труд мучителен: он своего рода кеносис, жертва. Согласно синергийной святоотеческой концепции творческого процесса, величайшее напряжение человека может встретить ответное божественное участие, и встреча человеческого и божественного и есть творчество, оно по сути своей есть соединение энергий: синергия, встреча, совместное с Богом делание — богоделание. Без этой встречи невозможно создание нового, оно всегда рождается перед лицом Бога и с Его помощью.

И тем не менее художественное творчество, при всей его значимости, занимает в православной иерархии ценностей отнюдь не высшую ступень. Истинным высочайшим искусством восточные отцы считали аскетику — творение собственной души, обретение в ней истинной Красоты. Для русских поэтов и писателей также характерно сомнение в праведности творчества, именно в русской душе с особенной силой разыгрывается конфликт художественного и духовного, творчества и жизни, разрешаемый на различных путях или порой драматически неразрешимый.

Можно ли говорить о демоническом источнике вдохновения? Известно, что в эпоху серебряного века Люцифер становится чуть ли не богом поэтов. Но, согласно святоотеческим представлениям, духи зла лишены творческого начала, они могут лишь имитировать творчество, подражая ему, искажая созданное Богом. Творчество — результат синергии со Всевышним Творцом. Истинное творение, как и красота, всегда от Бога — мы найдем подобные мысли в стихах поэтов, например у К. Н. Батюшкова:

...Его все дар благой!
Он есть источник чувств высоких,
Любви к изящному прямой...

Что же касается духа зла, то при всем многообразии его ролей и масок он не может быть источником творчества, он может лишь пародировать и извращать, он гаситель творчества и жажды прекрасного: «Он звал прекрасное мечтою...» («Демон» Пушкина); «...звук высоких ощущений / Он давит голосом страстей...» («Мой демон» Лермонтова); «В лучах добра и красоты / Порой он призраки находит...» («Наш демон» Щербины). Источник эстетического чувства и источник творческих озарений поэтов — Бог, ангел, гений, Муза,

но не сила зла (исключения в XIX веке, в отличие от следующей эпохи, чрезвычайно редки).

Однако мы знаем и то, что художник свой творческий дар может направить не только к добру, но и ко злу. Ведь творчество осуществляется в мире падшем, в котором все дары могут исказиться и замутниться. Дар предполагает ответственность, и неосуществленное задание неизбежно отражается драмами и катастрофами в судьбе художника. В русской культуре это проявилось впервые столь ярко в эпоху рубежа XIX и XX веков. Отступления, искушения и тупики возникают в результате воздействия лукавого и лживого духа, духовное превращающего в псевдодуховное и обманное.

Потому русские религиозные философы XX века, осмысляя этот опыт, говорят порой о земном искусстве как о сфере двусмысленности. «Таинственная сфера искусства, такая пленительная, околдовывающая, — так мало приближает своих служителей к тому, что мы считаем истиной»,¹⁸ — пишет свящ. Александр Ельчанинов. В подобных оценках много правды: стихи и в классический период, являясь летописью внутренней жизни, которая отнюдь не состоит сплошь из духовных взлетов и прозрений, — это часто поток жалоб и сетований, это тоска и уныние, а также восторги, вызванные не духовным, но земным и слишком человеческим. Но даже при предельно строгом отношении к светской литературе — его мы обнаружим в высказываниях свят. Игнатия (Брянчанинова); пафос духовного писателя вовсе не в призывах оставить творчество как источник зла — ни в коей мере, но в требовании соответствия художника христианскому идеалу.¹⁹

Однако творческий дар, вопреки личностному несовершенству, может возносить творца в горние сферы, и тогда рождаются чудесные видения, проблески высшего — душевное пронизывается духовным; и это нередко у русских поэтов. На фоне писаний святых отцов, их неизмеримого духовного богатства, эти проблески могут показаться зыбкими и несущественными — но лишь на этом фоне; и суровую оценку русской литературы, подобную приведенной, возможно принять лишь от носителя высших духовных даров, непосильных светскому человеку.

¹⁸ Ельчанинов А., свящ. Записи. С. 119.

¹⁹ Ср.: Любомудров А. М. Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб., 1996. С. 24—81.

Стихи, которые названы и процитированы в этих предварительных рассуждениях, знаменуют собой духовные вершины русской лирики, и пусть не из них по преимуществу состоит корпус лирической поэзии — она немыслима без этих вершин и ими жива, и лишь с их учетом возможен ее точный анализ.

Итак, воспевать красоту дольного и, отказавшись от его суеты, стремиться к горнему, постигать в его свете сущность земного, славить мир и Творца, стремиться к Нему душой и воплощать в слове прозрение горнего ради других людей, увлекать их за собой, вносить в мир, душный и тесный, умиротворяющее веяние небесного — таков смысл творчества, как он понимается в русской классической поэзии в полном соответствии с христианским мировоззрением.

2

Два образных ряда постоянно используются поэтами для осмысления творчества в их лирических произведениях. В основе этих рядов — библейский образ пророка и античный образ Музы: поэт подобен пророку, слышащему Божьи веления; поэт есть собеседник Муз. Два образа знаменуют различные сферы творческого процесса, и в их соположенности в едином контексте темы не стоит искать мировоззренческих «противоречий», столь любимых советскими литературоведами с их атеистической «диалектикой», нет столкновения или дисгармонии, языческое отнюдь не звучит диссонансом в христианском контексте, отнюдь не свидетельствует о «двоеверии» и т. п. Все подобные штампы вряд ли касаются сути описываемой ситуации.

Античная традиция, прочно вошедшая в русскую поэзию с XVIII столетия, вносит в арсенал образных средств русской поэзии образы Музы, Аполлона, Парнаса, Кастальского ключа, которые становятся с тех пор ее неотъемлемым достоянием. Традиционный образ Музы, продиктованный поэтической привычкой называть этим античным именем творческий дар в его особом модусе, живет в русской поэзии и вряд ли когда-либо утратит свою значимость. Думается, дело в том, что этот изящно-облегченный образ, в сравнении с серьезностью и ответственностью символов христианского ряда, рожден целомудренным нежеланием упоминать имя Божие всуе в поэтическом контексте: не «мой Божий дар», но моя Муза — так характеризует поэт свою способность к творчеству. Звучащий вне пафоса и невольного самопревозношения (со мной говорит Бог?

Святой Дух? или ангел? — нет, смиреннее: Муза), этот образ прочно закрепился в русской поэтической традиции.

Пророк — не менее значимый образ, связанный с темой творчества в русской поэзии. В советский период во многих и многих статьях о русской поэзии образ пророка отождествлялся с изображением поэта. Между тем никто из русских поэтов в силу отмеченной особенности национального склада личности, делающей невозможным гордое, по-мильтоновски, обращение к Святому Духу с просьбой о вдохновении, не провозглашал себя удостоенным подобного, — как Мильтон полагал, что сам Святой Дух диктовал ему главы его поэм. Очевидно, сколь чужеродной нотой прозвучало бы это в русском контексте: ведь, согласно формуле Символа Веры о Третьей Ипостаси, к пророкам глаголет Святой Дух. И кто из поэтов осмелился бы счесть себя пророком? Но глубокая серьезность, с которой русские поэты обращались к теме творчества, делала возможным сопоставление поэта с пророком. Этим сравнением подчеркивалось религиозное значение поэтического творчества — почти поэтического делания, что, как и многое другое в нашей культуре, утверждено высоким авторитетом Пушкина.

Благодаря Пушкину, его точной духовной интуиции, определилось в поэтической традиции и иерархическое соотношение между двумя рядами образов, казалось бы, изначально не пересекающимися: Муза должна быть послушна Божью велению. Л. В. Пумпянский отметил уникальность этой пушкинской строки: «Не Муза имеет инициативу речи, а поэт, и учит он — ее... О превращение всех классических понятий! Впервые поэт стал умнее Музы и знает нечто, чего не знает она, — что Гомер считал невозможным...».²⁰ Поэт не просто «умнее» Музы: духовное начало в нем главенствует над творческим порывом, и религиозный идеал становится утверждаемой нормой для творческого процесса, не только для жизни. Античное (Муза, посылающая поэтическое вдохновение) превзойдено христианским (Бог как абсолютное бытие определяет жизнь и творчество поэта), христианское вбирает в себя античное, совершенная Истина включает в себя малую правду. Поэт, к которому ранее воззвал «Бога глас», теперь обращается с тем же к своей Музе: «будь послушна» этому велению, — подчиняя творчество Богу, человеческое — высшему.

²⁰ Пумпянский Л. В. Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы. М., 2000. С. 209.

На языке анализируемых образов выразилась, в продолжение пушкинской мысли, и органическая в русской поэзии идея сущности поэзии как хвалы Творцу; Муза и Бог — эти образы в том же иерархическом духе сопрягаются в стихотворении Майкова «Ответ Л.» о Музе:

Она поет Отцу вселенной
С своею лирой умиленной
Его творений красоту!

В этих строках подтверждается действенность пушкинской линии в русской поэзии: Муза здесь соединима с Творцом вселенной, она есть «строгая богиня», посылающая благодатное состояние вдохновения, и хвалебная песнь есть признак явления Музы, тогда как неприятие мира есть, по мысли поэта, урок лукавого беса. И это послушание творца — Творцу, поэтического — религиозному есть симптом глубокой укорененности классической русской поэзии в православной традиции.

«Божий глас» взывает к человеку лишь в его высшей ипостаси, не к поэту — творцу слов, но к человеку духовному, жаждущему духовного преображения. Муза же — душа творческих воплощений — следует и должна следовать, согласно пушкинскому императиву, голосу Истины, а значит, обращаясь к поэту, дарить его песне дух хваления. И если в стихотворении о своей Музе поэт воплощает свой творческий автопортрет, то в стихотворении о пророке — свой духовный облик. Пророк — образ, характеризующий не сам по себе творческий процесс, но его духовную основу. Восхождение в творчестве как начальный этап — стремление к бытию высочайшему, по слову Гете; эта устремленность к горнему, некое отдаленное в его ситуативности подобие духовного делания, есть черта поэта, опять же отдаленно сближающая его с пророком: прозрения и озарения посылаются поэту, как и пророку, свыше. Обретение же совершенных форм для духовного переживания, воплощение его в красоте — этот этап можно описать как нисхождение; и энергия нисхождения, один из лучей божественных, знаменуется образом Музы, именно поэтому античное имя, закрепившееся в поэтическом языке, не звучит как диссонанс в общем контексте культуры, возвращенной и питаемой Православием. Бог — источник творчества; Муза, послушная Ему, «строгая богиня», — один из энергийных лучей, обращенных свыше навстречу призыву поэта; и в совместном, синергическом усилении поэта и его небесной покровительни-

цы и наставницы творится прекрасная форма для воплощения пережитого.

Пророк — в прямом и главном значении слова — тот, кто прорекает Божьи глаголы. Кто не творит от себя и из себя — «пустое и мечты сердца своего» (Иер. 14: 14), но кто свое слово сделал средством выразить божественное Слово. Не было более высокой миссии, чем прорекать будущее явление в мир Спасителя в ветхозаветную эпоху, когда пророчествование являло собой абсолютные духовные вершины. Новозаветное пророчествование есть также прорекание будущего — второго Пришествия и Страшного Суда; автору Апокалипсиса Господь повелевает: «...тебе надлежит опять пророчествовать о народах и племенах, и языках и царях многих» (Откр. 10: 11). Но новозаветный дар пророчеств несет в себе и иное, о чем не раз говорится в апостольских посланиях. Среди различных духовных даров, посылаемых ученикам Христа, один из важнейших — пророческий дар: «Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать» (1 Кор. 14: 1), ибо «кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение» (1 Кор. 14: 3). Новозаветное пророчествование — это и провозвестие об уже совершившемся, о Христовом пришествии, которое есть источник утешения и назидания — наставления в Истине. Апостолы имеют «вернейшее пророческое слово», которое, как светильник, «сияет в темном месте» (2 Пет. 1: 19) — они несут свет миру; по их воле нисходит на учеников Святой Дух, и они начинают «говорить *иными* языками и пророчествовать» (Деян. 19: 6).

Образы пророков в русской поэзии будут, естественно, нести в себе и очевидные ветхозаветные черты, и менее заметные новозаветные — что действительно проявилось, как уже отмечалось исследователями,²¹ в «Пророке» Пушкина: «...обходя моря и земли...», подобно апостолам, пророк обращается к людям. Пушкинский «Пророк», во многом определивший поэтическую традицию, несет в себе изумительный синтез ветхозаветного и новозаветного,²² с одной сто-

²¹ В. С. Непомнящий соотносит «Пророка» не только с Исаией, но и с историей обращения ап. Павла из «Деяний апостолов». См.: *Непомнящий В. С. Пушкин. Избранные работы 1960-х—1990-х гг.* М., 2001. С. 167—168.

²² Э. Эгберг перечисляет ветхозаветные источники пушкинского текста: Книги пророков Исаии (нач. 6 главы), Иезекииля (10: 14, 15, 20), Иеремии (1: 9), Или (сам образ пророка), упоминает и Новый Завет, и тексты православного богослужения. См.: *Эгберг Э. Пророк у Пушкина*

роны, библейского и личного — с другой. Это стихотворение воплощает не только ситуацию призвания пророка, но и глубокое духовное переживание автора — жажду целостного преобразования личности, согласно точной формулировке Вяч. Иванова.²³ В стихотворении развернут сюжет обожения человеческой природы, оркестрованный образами, взятыми из Библии и по-пушкински претворенными. Таковы, например, образ сердца — «уголь, пылающий огнем» и задание — «глаголом жечь сердца людей». В Ветхом Завете жгущий, горящий огонь, горящие угли — образы гнева Божьего, пылающий огонь — образ Бога и Божьего гнева; реже говорится о пылании греха, беззакония. Пушкинская же формула «глаголом жечь сердца» несет в себе совершенно новое, не бывшее в Ветхом Завете содержание, содержание новозаветное. Пушкин, как хорошо известно, берет образ горящего угля у пророка Исаи («Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника...» (Ис. 6: 6) — и из орудия претворения нечистых уст уголь превращается в пушкинском тексте в образ пылающего сердца — изумительная трансформация образа. Она поддержана единственным фрагментом пророческих книг — у Иеремии, когда пророк, возвещающий о бедствиях и терпящий за это поношения, думает: «Не буду я напоминать о Нем...», но не может не подчиниться Божьей воле: «*в сердце моем как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог*» (Иер. 20: 9).

Гораздо более известен новозаветный фрагмент, где речь идет о горящем сердце: «И они сказали друг другу: *не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?*» (Лк. 24: 32). Сердце учеников горит в присутствии неузнанного воскресшего Учителя, когда он идет с ними по пути в Эммаус, горение сердца здесь знак близости Бога. Да и сам «глагол» — образ по преимуществу новозаветный, он несравненно чаще встречается в Новом Завете как «глагол Божий» (Лк. 3: 2; Евр. 6: 5),

на и Лермонтова // Евангельский текст в русской литературе 18—20 вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет. Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 163—170. О новозаветных источниках текста см.: *Мальчукова Т. Г.* Стихотворения А. С. Пушкина «Воспоминание» и «Пророк» в контексте христианской культуры // *Духовный труженик. А. С. Пушкин в контексте русской культуры.* СПб., 1999. С. 303—315.

²³ См.: *Иванов В. И.* О Пушкине. Два маяка // *Иванов В. И.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4.

«глаголы вечной жизни» (Ин. 6: 68) (лишь в книге Иова (23: 12) упоминается: «глаголы уст Его»). Многократно в Новом Завете говорится: «глас, глаголющий с небес», гораздо реже в Ветхом Завете: «...слышал глас Глаголющего...» (Иез. 2: 1).

Что же касается воздействия словом на сердца людей, то подобного мотива мы не найдем в Ветхом Завете: Бог может «оживлять сердца сокрушенных» (Ис. 57: 15), то есть утешать их (и это несчастный мотив), пророки же обличают ожесточение сердца, упорство сердца или злобу сердца, призывают: «Смой злое с сердца твоего, Иерусалим» (Иер. 4: 14). Но преобразование сердца — это мотив новозаветный, он связан с изменением, покаянием (что одно и то же в изначальном смысле слова: покаяться есть переменить образ мыслей), поэтому так часты в апостольских посланиях словосочетания: просветлить сердце, управить сердце, утвердить и укрепить верой, успокоить, очищать, напитать, исправлять, испытывать сердца.

Так что жечь глаголом сердца людей — значит, в соответствии с библейским контекстом, изрекать божественные глаголы, говорящие сердцам людей о необходимости изменения, о близости Божьей, Бога явленного, страдавшего и воскресшего. Не случайно и Глинка, один из самых религиозных поэтов, описывая состояние души, чувствующей близость Бога, использует образы горения, пылания, например в стихотворении «Приближение Господа Любви»: «Когда Ты близишься, душа моя пылает...»; в стихотворении «К Богу»: «Душа зажглась, душа горит...». Образ горящего, пламенеющего в присутствии Бога сердца²⁴ будет далее одним из значимых образов в поэзии Вяч. Иванова.

Итак, словесное служение пророка — это духовное служение, возвещение людям ради назидания и утешения Истины Христова пришествия — таков, согласно логике образов, новозаветный смысл пушкинского «Пророка». Предшествует этому радикальное изменение личности пророка, так что он всецело посвящает себя Богу. Для светского поэта подобное перерождение и отказ от всего в себе и в мире, полное уподобление пророку библейскому — невозможно. Но оно реально как глубинная интенция души, как духовная жажда,

²⁴ В редуцированном виде этот образ, лишенный своей духовной составляющей, использован Горьким в «Старухе Изергиль»; и в этом же ключе советская литература будет эксплуатировать многие другие образы религиозной традиции.

как идеал. Характерно, что когда Пушкин говорит именно о поэте и только в связи с его творчеством, вне темы духовного преображения, то им используются образы античного ряда: «Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон...». Поэт, услышав в пустыне мира призыв Аполлона — призыв к творчеству, не устремляется к проповеди, но погружается в «звуки и смятение» — в то творческое состояние, которое изолируется, нисходя и кристаллизуясь в совершенных стихах. Он бежит, чтобы пережить без помех это состояние, — к уединению, «на берега пустынных волн...». Уже упомянутая формула послушания Музы Богу в «Памятнике» даст окончательную формулировку иерархической подчиненности творчества религии.

Тема пророка, родившись из постепенного усвоения и присвоения псалмов в традиции их переложения, из усиления в духовной оде индивидуальных аспектов лирической темы, постепенно трансформировалась в русской поэзии: прежде чем получить свою высшую выраженность и закрепиться в традиции как непревзойденная вершина в пушкинском шедевре, образ псалмопевца-пророка напрямую соотносился с образом певца, поэта, провидца, так что сопоставление поэта с пророком было органичным в контексте русской поэзии явлением и до пушкинского «Пророка», и после него. Возможно, оно отчасти было поддержано и традицией превозношения поэта, складывающейся в недрах европейского романтического сознания, с культом поэта как Творца. Впрочем, присвоение поэтом божеских функций не стало серьезным искушением для русской поэзии, от этого она была надежно защищена тем духом трезвости, который есть отличительная черта православной культуры.

Приведем из целого ряда подобных произведений стихотворение Языкова «Гений» (1825), в котором сопоставление поэта с ветхозаветным пророком выявляет сущность поэтической гениальности:

Когда, гремя и пламеня,
Пророк на небо улетал—
Огонь могучий проникал
Живую душу Елисея:
Святыми чувствами полна,
Мужала, крепла, возвышалась,
И вдохновеньем озарялась,
И Бога слышала она!

Так гений радостно трепещет,
Свое величье познает,
Когда пред ним гремит и блещет
Иного гения полет;
Его воскреснувшая сила
Мгновенно зреет для чудес...
И миру новые светила —
Дела избранника небес!

Здесь в соответствии с традицией поэт воплощает, отталкиваясь от ветхозаветного сюжета, тему поэтического вдохновения как религиозного откровения. Подобно тому как преображается душа пророка в момент ее восторгнутости, вознесенности к небесному, когда «огонь могучий» изменяет «живую душу» пророка, делая ее способной слышать Бога, — эта ситуация описана в первой части стихотворения, — так изменяется и гений-поэт: не сам, не своей силой, но существо мира высшего, гений дарует религиозное прозрение и творческое слово, которое и есть «дело» поэта, — такова идея второй части. Именно явление духовное, «полет» гения-вдохновителя, которое открывается для созерцания поэта, становится источником радикальной перемены в его душе: он осознает величие своего дара, когда видит первоисточник дара. Величие гения-поэта здесь понимается не как присущее самому человеку и возвышающее его над другими качество, но как посланное свыше. В духе православного понимания творчества здесь не самопревозношение поэта, но осознание величия дарованного. Встреча с существом мира высшего рождает как следствие и пробуждение, воскресение внутренних сил, готовность и способность созерцать «чудеса», ему открытые, и далее творить — воплощать постигнутое.

По сравнению с пушкинским «Пророком» у Языкова в этом стихотворении претворение «живой души» огнем дано не как нечто для нее сокрушительное и непосильное: вместо пушкинского «как труп в пустыне я лежал», подчеркивающего непереносимость для человеческой природы духовного огня, здесь радость, радостный трепет души и ее восторг при созерцании гремящего и блещущего полета ангела-гения. Языков в обеих частях стихотворения акцентирует именно озарение, вдохновение, испытываемый душой восторг, когда она слышит Бога, — здесь сопоставлены по сходству переживания ветхозаветный пророк Елисей и поэт. Эта легкость и радостность подчеркнуты в ущерб пушкинской идее всевластности божественного воздействия на сами «составы и мозги» человека. «Ибо слово Бо-

жие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4: 12) — и в пушкинском «Пророке» меч есть орудие преобразования человеческого сердца. И неспособность человеческой природы вынести прикосновения существа мира высшего у Пушкина звучит с большей духовной зрелостью, глубже и серьезнее, чем радость встречи с небесным у Языкова в его раннем стихотворении.

В целом же в обоих близких по времени создания произведениях, в раздельности разных акцентов, в духе традиции актуализируются тема синергического взаимодействия поэта-творца и высших сил, встреча земного и небесного в творческом порыве человека. Но в приведенном стихотворении Языкова, где пророк всерьез сравнивается с поэтом, при пристальном рассмотрении можно отметить легкий крен в сторону недолжного превозношения поэта: душа поэта, «избранника небес», «зреет» для высшего при созерцании полета ангела, как и душа пророка, которая «мужала, крепла, возвышалась», «озарялась». Сравним с пушкинским: не он сам своим усилием, но молитва «падшего крепит неведомою силой...». У Языкова все глаголы активного действия отнесены к самой душе — и пророка, и поэта; впрочем, вероятно, это утверждение своих сил и духовных возможностей есть лишь примета молодости. В «Пророке» подобное почти отсутствует — высшие силы есть силы творящие, «я» же лишь претерпевает: «влачился», затем «внял», «как труп... лежал». Дальнейшее — действие, осуществление задания — вне текста стихотворения. Духовная высота и точность пушкинского стихотворения беспримерны, но и стихотворение Языкова, при некоторой чрезмерной патетичности, в целом выдержано в духе традиции.

Отметим еще раз, что образ пророка в соотнесенности с темой поэтического творчества таит в себе явные опасности и в излишней прямолинейности сравнения, и — иной крен — при использовании в качестве тропа в утрате глубинного смысла: поэт-пророк говорит истину, несет свое слово народу, «громит» пороки. Так, снимая духовное наполнение образа, порой поэты сводят смысл пророческого служения к обличению нравов или властей, к нравственной проповеди — это вырождение темы, побочный продукт ее развития, и именно этот аспект акцентировался в советском литературоведении. Или же — низшая точка в развитии образа, его профанация: пророк

становится иллюстративным образом для изображения портрета революционера, жертвующего собой, у Некрасова.

В целом в русской поэзии пророческая тема остается в высшей степени ответственной (как и любое обращение поэта к Священному Писанию) и плодотворной. В образе поэта в русской лирике будут традиционно осязаемы пророческие коннотации, то есть подчеркнута связь религиозного и поэтического служения и необходимость духовного преображения личности, — в созвучии со строгими требованиями епископа Игнатия (Брянчанинова). Кульминационные же стихотворения русских поэтов, перечисленные выше, выражающие их глубинные духовные прозрения, оказываются связанными генетически с пророческой линией в русской поэзии. Ведь прямое подтверждение призванности пророка к служению Богу — те видения, которые посылаются ему. Пророку подобает созерцать мироздание в мистическом переживании. Жанровая форма видения оказывается устойчивой в русской поэзии XIX столетия. Созерцание высшего и постижение истины, дарованное поэту свыше, словно сближают поэта с пророком, подчеркивая высокую религиозную значимость вдохновения.

Отношения поэта с Музой — отношения иной сферы, скорее душевной, чем духовной. В них нет грозного духа преодоления онтологической пропасти между Творцом и человеком. Муза близка душе поэта, она разговаривает с ним на равных, порой даже обретает интимные черты подруги поэта, она всегда нисходит, даже если изначально она предстает в своем божественном, космическом облике. Такова она в стихотворении Фета «Музе» (1882): «...заветная святыня, / На облаке, незримая земле, / В венце из звезд, нетленная богиня...». Однако она же является поэту, ее присутствие осязаемо, ее голос слышим: «Пришла и села. Счастлив и тревожен, / Ласкательный твой повторяю стих...» — поэту остается лишь записывать уже воплотившиеся в словесную плоть образы. «Надолго ли опять мой угол посетила, / Заставила еще томиться и любить?..» — она, «небесная», дарит «могучее дуновенье», «чистые помыслы», «вечно девственные слова». Муза не возносит поэта в небесные просторы, не дарит возвышенных созерцаний бытия и откровенных истин. Действительно, явление Музы есть симптом нисходящего характера переживания: дары Музы — способность выражения, а не постижения. Но и ее явление невозможно вне стихии возвышенного и небесного — Муза есть гостья божественного мира, есть высшая реальность, она в душах поэтов отзывается благоговением и светом;

так, согласно строкам Фета, «трепетный, коленапреклоненный» поэт благодарно приемлет посланные Музой дары.

Некрасовская Муза, предельно униженная женщина из стихотворения «Вчерашний день, часу в шестом...» или же истерическая и надрывно-страстная героиня стихотворения «Муза», есть образ, нарочито и предельно десакрализованный. Но и здесь не обойдется без «божественно-прекрасной минуты»: в образе «непонятной девы» все же не безнадежно редуцируется его духовная составляющая. И у Некрасова Муза, пусть не «в небесной красоте», но является — при точности использования образа — побудительницей к воплощению пережитого.

Явление Музы для поэтов связывается всегда с целой гаммой глубоких и тонких чувств; так, у Фета это тревога, преклонение, радость, счастье; в раннем пушкинском стихотворении «Муза» — радость и святое очарование. Эти чувства всегда индивидуальны и особенны, и они важны в стихотворениях о Музе, едва ли не первостепенны. Не духовное, хотя и проявленное в различной степени в стихах поэтов о Музе, но душевное начало доминирует в ситуации встречи поэта и его вдохновительницы и наставницы, и главное в ней — радость прикосновения к высшему и радость обретения слова.

Итак, поэт-пророк и поэт-собеседник Муз — образы библейский и античный — указывают, как и всякий образ, на некий первообраз, на высшую реальность, утверждают связь творчества с высшим бытием — художественного с духовным. Два образа выявляют в духовной природе творческого процесса особенные и различные грани: служение высшим ценностям, Истине в конечном счете, в одном — служение Красоте в другом; аспект религиозный подчеркнут в одном — эстетический в другом; восходящее стремление к горнему, к постижению идеи подчеркнуто в одном — нисходящее движение к земным формам, к воплощенности идеи в другом; но в обоих аспектах осязатима сопряженность с религиозной жизнью души поэта. Выявить особенные черты двух образов в творчестве того или иного поэта — значит приблизиться к тайне его духовной личности. Пластически изящный и тонкий образ Музы есть лик Красоты, живущей в душе поэта. Лик Правды — этически окрашенной истины в творчестве — воплощен в образе пророка, с присущей ему, в силу глубинной памяти образа, строгостью и суровостью. Духовная вертикаль, восхождение духа, подчеркивается в образе пророка, ибо к нему взывает глас свыше, зовущий к самоотречению во имя высше-

го; нисхождение к земному и служение ему в красоте — в образе Музы, которая, всецело пребывая в сфере искусства, учит поэта, например, игре на свирели или диктует ему его стихи.

Оба образных ряда, вошедших в арсенал поэтических средств русской классической поэзии: Бог и поэт-пророк, Муза и поэт — можно обнаружить почти у каждого поэта. В пристрастии, преимущественном обращении при осмыслении поэтом собственного дара к одному или к другому проявляется духовное и творческое своеобразие поэта; в обращении к тому или иному образу в определенный час — духовный строй лирического переживания. Взаимоотношения поэта со своим даром — с Богом и с Музой — во многом выявляют его поэтическую судьбу. Эти взаимоотношения могут быть весьма различны — от гармонических до трагических. Для каждого поэта характерны особые отношения со своим даром; творчество оказывается в той или иной соотнесенности с верой и с сердцем человека, с его разумом — полученное свыше включается с той или иной степенью глубины в жизнь личности. Эта соотнесенность творчества с бытием души может стать темой лирического осмысления, может быть вовсе не эксплицирована в поэтическом слове. Но она в значительной мере определяет и развертывание пути поэта, и закономерности его судьбы.

Далее будут прослежены три линии развития темы осмысления поэтами собственного дара — три драматические и столь различные ситуации в лирике трех поэтов: А. С. Хомякова, А. А. Фета и В. И. Иванова. Стоит оговорить, что для автора данной работы стихи подлинного поэта есть надежное свидетельство, более значимое для характеристики его духовного «я», чем слова и поступки житейского ряда, доступного для обозрения исследователя, чем слова писем и даже статей поэта. В творчестве в силу его онтологического статуса высказана правда более высокая и глубокая, чем та, что проявлена в текущем потоке действительности, — иначе и нельзя мыслить, если полагать, что творчество истоком своим имеет высшую реальность. Из укорененности творческого дара в Боге, Величайшем Художнике, следует также, что подлинность высказанного в стихах измеряется мерой их художественного совершенства.

Опережая развернутое далее, можно высказать и некоторые общие наблюдения, обозначить проявленную в стихах названных поэтов сопряженность темы творчества и темы пути поэта в целом — неразрывность поэзии и судьбы. Так, любое увлечение ролью пророка в стихах поэта на фоне православной традиции неизбежно вы-

явит духовную незрелость мысли, соблазн «любоначалия, змеи сокрытой сей»; но в жизни большого поэта подобное искушение может быть лишь фрагментарным. Отсутствие же образа пророка в поэзии — значимое отсутствие, как например у Фета, выявляющее специфику отношений поэта с собственным даром: творчество не подкреплено духовной цельностью, в нем не проявлена осознанная духовная вертикаль. Отсутствие образа Музы при очевидном внимании к образу пророка тоже характерично: стадия созидания форм оказывается на втором плане для поэта, всецело устремленного в религиозную сферу. Так, у Хомякова неудовлетворенная тоска по дару воплощения — это неназванная тоска по Музе.

Вяч. Иванов, опыт которого в осмыслении творчества нельзя не учитывать, говорил о гении и таланте — этим понятиям явно соответствуют обозначенные в предшествующих размышлениях ряды образов: гений есть сила, влекущая человека в мир первообразов, посылаемая Богом; талант же даруется Музой. «Есть художники, в которых гений преобладает над талантом; мыслимо и бесплодие гения. Ибо не гений плодоносен в художнике, а талант», — пишет Вяч. Иванов в статье «Спорады».²⁵ Можно сказать: поэт в стихах Хомякова не призывал Музы, не ждал ее дара — таланта, и огненность его гения осталась не вполне воплощенной. Поэт в стихах Фета не обращался к тому гению, ангелу, который, являясь, возносил бы его к Богу, и опыт прикосновения к горнему, явленный в стихах, был лишь опытом творческих воспарений, не став интенцией всей жизни. Сам же Вяч. Иванов, переживший глубочайшее увлечение пророчествованием в начальные годы творчества, обретет гармонию со своей Музой в зрелый период, явно отвергнув при этом опасную, выявившую всю свою прельстительность тему пророка.

В разнообразии драматических путей больших поэтов с их несомненными духовными взлетами, с их художественными достижениями вновь и вновь утверждает себя недостигаемость вершины, обозначенной в русской поэзии пушкинским обретением — гармонически-иерархическим соотношением религиозного и художественного, двух сфер жизни личности, духовной и творческой, данных в двух рядах образов: поэт с Богом и поэт с Музой. Это заданное православным контекстом культуры соотношение — служение Музы Богу — остается в русской поэзии ее благодатно дарованным обретением и ее предустановленной целью.

²⁵ *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 3. С. 114.

Часть 1. А. С. Хомяков: единство веры и творчества

Для А. С. Хомякова, поэта-христианина,¹ характерно подчинение всей жизни служению религиозному идеалу — и мыслью философа и богослова, и поэтическим словом. Творческий мир поэта целен, в его стихах воплощается то христианское миропонимание, которое он утверждает как мыслитель. Периферийными и малозначительными для Хомякова были влияния, которые в советскую эпоху считались определяющими для понимания его творчества: немецкий идеализм, пантеизм, романтизм.² Если дух эпохи и накладывает на творчество поэтов свои искажающие черты, то в наименьшей степени ему был подвержен Хомяков. Свобода мыслителя и поэта от интеллектуальных мод и пристрастий его времени обеспечивалась укорененностью в том прочном, вневременном и универсальном, что называется духовной традицией.

В стихах Хомякова его христианское миропонимание воплощается не во всей полноте, и дело не только в том, что вообще в поэтическую форму востановимы, выразимы в художественных образах лишь отдельные аспекты духовного опыта. Поэтическое творчество Хомякова по сути своей фрагментарно, его стихотворения — не летопись внутренней жизни, но лишь отдельные свидетельства о событиях в сфере духовной. Приоритет духовной темы, преимущественное внимание в стихах к религиозной стороне жизни, склонность к философскому осмыслению и обобщенному выражению жизненных переживаний почти обрекают поэта на невозможность непосредственных лирических излияний и потому на фрагментарность самовыражения. За сорок лет творчества Хомяковым было написано, как известно, около ста стихотворений — так что он не относится к тем

¹ См.: Князев Г. Хомяков и граф А. Толстой // Русский Вестник. 1901. № 11; Матвеев П. Алексей Степанович Хомяков // Русские поэты. СПб., 1904; Глинский Б. А. С. Хомяков перед судом потомства // Русские поэты. СПб., 1904; Радлов Э. О поэзии Хомякова // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья, почитатели. Сб. ст. СПб., 1911; Арсеньев Н. А. С. Хомяков // Грани. 1958. № 38; Ширяев Б. Н. Молитва за землю русскую (Хомяков) // Религиозные мотивы в русской поэзии: Ломоносов — Пастернак. Брюссель, 1960.

² См.: Сергиевский И. А. Хомяков // Венсвитин Д., Шевырев С., Хомяков А. Стихотворения. М., 1937; Егоров Б. Ф. Поэзия А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969; Маймин Е. А. А. С. Хомяков // Маймин Е. А. Русская философская поэзия. М., 1976.

поэтам, которые всю свою жизнь без остатка переливают в стихи. Но, с другой стороны, вряд ли правомерно упрекать поэта в тематической ограниченности: в поэзии Хомякова выразились многие аспекты его мировосприятия: восприятие тварного мира, природы и человека, мира высшего, любви и творчества; мистические, молитвенные и пророческие переживания, размышления об исторических судьбах России и Европы — набор тем весьма значительный, вопреки существующему мнению об узости творчества Хомякова-поэта.³ При этом каждой из названных тем посвящены лишь немногие стихотворения, но почти любое из них содержит в свернутом виде целую концепцию.

Тема поэзии, одна из важнейших для Хомякова, воплощается в целом ряде стихотворений. Вдохновение как высочайшая ценность — это для Хомякова отнюдь не заимствованная романтическая в немецком духе тема. Поэты-любомудры, получившие от немецкой культуры импульс к собственному творчеству, претворяли ее темы и мотивы (как философские, так и поэтические) в духе собственной традиции, выбирая и сами темы по принципу избирательного сродства. Синергичная природа творчества, глубоко осмысленная в святоотеческом учении, действие высших сил в творчестве человека становится темой стихотворных размышлений Хомякова, которые по духу, вопреки существующему мнению, далеки от романтических увлечений эпохи.

Мысль о романтическом характере темы поэта у Хомякова обосновывал в начале XX века Н. А. Котляревский: «Хомяков слагал в те годы (речь идет о ранних стихах поэта. — Т. К.) молитвы в честь богини-фантазии и ее жреца, таинственного избранника небес, совершающего на земле свою великую, ему самому иногда непонятную миссию. Мотивы этих первых песен Хомякова не оригинальны: они навеяны Шиллером, Гете, немецкими романтиками...».⁴ Это мнение будет повторено советскими исследователями. Например, Л. Гинзбург, отмечая, что именно образ поэта придает единство ли-

³ Это мнение сложилось еще в дореволюционной критике. Например, Н. А. Котляревский пишет о Хомякове: «Известная узость этого поэтического таланта несомненна. Можно, будучи настоящим и даже большим поэтом, не выходить из сферы довольно замкнутых чувств и отзываться лишь на некоторые голоса природы и жизни» (*Котляревский Н. А. А. С. Хомяков как поэт // Русская мысль. 1908. № 10. С. 10*).

⁴ *Котляревский Н. А. Хомяков как поэт. С. 6.*

рике Хомякова, пишет: «Хомяков выразил основы шеллингианской эстетики: искусство — это воплощение бесконечного в конечном; самая вселенная — художественное произведение Бога. Поэт — провидец, носитель высшего познания и откровения, гений, творящий новые миры».⁵ Здесь действительно перечислены штампы романтического сознания. Однако мысль о том, что мир есть художественное творение Бога, принадлежит христианскому преданию и лишь отчасти актуализируется Шеллингом. Что же касается Хомякова, то его идеи стоит понять более точно: поэт не просто носитель неких откровений, он, по Хомякову, есть носитель христианского откровения и призван к религиозному служению. Мы не найдем в хомяковской концепции творчества мысли о том, что гений творит новые миры, слово «гений» ему вообще чуждо.

Уже в раннем стихотворении «Поэт» (1827) вдохновение описано как реальное воздействие высшего мира:

... Луч небесный
На перси смертного упал,
И смертного покров телесный
Жильца бессмертного приал...

Поэт, движимый этим воздействием, исполняет предначертанное: дает земле «голос стройный», «творенью мертвому язык», становится голосом земли, выражает то, чего она сама выразить не может, — сущность ее бытия. В соответствии с христианской традицией, как когда-то было доверено Адаму нарекать имена всей твари, то есть выявлять ее истинное существо, так и поэту предначертано Богом выразить душу всего тварного мира. Эта идея Хомяковым продумана глубоко и лаконично выражена в стихотворении «Поэт». Дело поэта — не творить новые миры, как это звучало у немецких романтиков, но в соответствии с православной традицией петь «Богу гимн». Это задание — восхищенная песнь Богу — дано из всего тварного мира лишь человеку, по его богоподобию.

В стихотворении «Сон» (1828) также идет речь о высоком значении поэта:

В певце на все свое творенье
Всевышний положил венец.

⁵ Гинзбург Л. Русская лирика 1820—1830-х годов // Поэты 1820—1830-х годов. Л., 1961. С. 68.

В песне певца «слышен был и тайный глас природы, / И смертного горе парящий дух» — здесь звучит мысль о том, что песня выражает сущность природного мира и сущность человеческой жизни — стремление к горнему. Стоит обратить внимание на последнее: не душу человека, но именно дух в его стремлении к высшему должен быть «слышен» в творениях поэта. Именно поэтому певец увенчан Творцом как высшее в его творении. Лишь человеку даровано сознательное творческое усилие для преобразования себя, а значит, и мира. Эта христианско-платоническая интенция души — к горнему, устремленность от мира земного к миру высшему выражена в стихах Хомякова со всей безусловностью предпочтения мира небесного миру здешнему.

Бог как источник вдохновения — эта тема звучит в стихотворении «Два часа» (1830). Дар творчества, высший из Божьих даров, не подчинен желанию поэта. Его явление подобно огненной струе, оно есть луч божественного света, который дарит поэту «час блаженства». Этот «час» описан в первой строфе стихотворения — способность воплощения в слове постигнутого. Отсутствие этого дара есть «час страдания» — ему посвящены вторая и третья строфы; и описание этого «часа» становится основной темой стихотворения: более ярко, чем радость вдохновения, здесь описывается мука отсутствия вдохновения. Если оно не даруется, певец остается нем, несмотря на то что в душе его живет целый мир чувств, мыслей и образов, ведь сам от себя поэт творить не может, даже если и чувствует «всю роскошь дивную создання».

Стихотворение «Вдохновение» 1831 года («Лови минуту вдохновенья...») продолжает прежнюю тему, вновь утверждается высокая цена Божьего дара, который всегда является непредусмотренно и мгновенно, и важно не потерять этот миг: «Лови минуту» — звучит вновь, ибо она

...Пролетает
Как молнии яркая струя;
Но годы целые вмещает
Она земного бытия.

Этот предельно напряженный миг озаренья важно не упустить из-за приверженности миру земному. Противопоставляя «небесный дар» творчества как истинную ценность суете и ничтожности дольного мира с его мнимыми дарами, угашающими вдохновение, поэт, опять же более ярко, чем вдохновение в первой части стихотворения («Лови минуту вдохновенья...»), описывает лишение вдохновения во вто-

рой части («Но если раз душой холодной / Откинешь ты небесный дар...»). Наказание поэту, пропустившему Божий призыв, как и в «час страдания», — творческое бесплодие души. Более не будет благодатных даров: «не снидет» роса поэзии священной, небеса «не распахнутся» — если земные помыслы победят духовные устремления:

...сердце бедное иссохнет —
И нива прежних дум твоих,
Как степь безводная, заглохнет
Под терном помыслов земных.

Духовная индивидуальность поэта выражается в этом круге мыслей: каждый луч вдохновения для него Божий дар воистину, он бесценен и уникален, в нем истинная жизнь души и духа, и нет страшнее угрозы, чем лишение этого дара. Страх потерять его — то есть лишиться творческого начала, весьма глубок, он, безусловно, пережит в личном опыте поэта, как пережита и суровость наказания. Здесь нечто подобное — при всей онтологической разнице — богооставленности в опыте святых, переживших ранее богоявление, как например в житии св. Силуана Афонского. Велики и муки поэта, ибо и он хорошо знает, что именно он теряет, всю значимость утраты. Его разум находит причину: дар уходит, он отнимается по причине искаженности его собственной души, как результат ее несовершенства: если «в суете земли бесплодной / Потушишь вдохновенья жар...», останется только «безводная степь». Так у Хомякова всерьез и безусловно отождествляется творческое вдохновение и благодатное Божье прикосновение в жизни поэта и певца.

Источником вдохновения в стихотворении «Два часа» является Бог, Он посылает «огненную струю» в грудь поэта в «час блаженства», и тогда его дух легко воспаряет к горнему. Страдание связано именно с этапом нисхождения — с воплощением переживаемого, именно для его словесного выражения в «час страдания» не посылается вдохновения, и не посылает его — Аполлон, «Феб скупой». Античный традиционный образ вдохновения включается в христианский контекст без всякого столкновения образов:

Но звуков нет в устах поэта,
Молчит окованный язык,
И луч божественного света
В его виденья не проник.
Вотще он стонет иступленный:
Ему не внимлет Феб скупой...

Так переживание «роскоши создання» — восхищения творением в одинокий ночной час, увы, остается бесплодным: «образы и сны» поэта, «его виденья», «мир новорожденный» в его душе — все это дарованное духовное богатство не обретает словесной плоти, восхождение духа не сменяется творческим и радостным нисхождением, для которого тоже нужен «луч божественного света». Этот луч, не осветивший видения, можно было бы назвать не явившейся на призыв поэта Музой, так что не случайно здесь «виновник» муки поэта обозначен на точном поэтическом языке именем Феба.

У Хомякова есть и своего рода «Пока не требует поэта...» — стихотворение «Отзыв одной даме» (1828), где, так же как у Пушкина в размышлении о преображающем воздействии вдохновения, употребляется образ Аполлона. Хомяков описывает вдохновенную Аполлоном, созерцающую грядущее языческую пророчицу:

Когда Сивиллы слух смятенной
Глаголы Фебовы внимал,
И перед девой исступленной
Призрак грядущего мелькал, —
Чело сияло вдохновеньем,
Глаза сверкали, глас гремел...

Сивилла же, оставленная богом, становится бессильной и неузнаваемой — таков следующий ход в развитии поэтической мысли. Далее, в логике стихотворения, приводится параллельная контрастная ситуация: поэт воистину живет в состоянии творческого подъема, он «в эти дни / Вмещает все существованье...», но, погруженный в жизнь светскую, он лишь смутно грезит — «слаб и утомлен». Счастье и напряженность творчества как воплощения есть высшая ценность в ситуации этого стихотворения, где поэт сопоставляется с языческой пророчицей в общности не столько духовного взлета — созерцания будущего, сколько низводящего импульса: «глас гремел», прозрения обретали плоть и изливались в словах, благодаря тому что «Фебовы глаголы» внятно звучали в душе. Этому счастливому интенсивно-творческому состоянию противопоставлены бессильные, то есть невоплощенные, грезы обыденной жизни поэта, не озаренной божественным лучом.

В целом же античность и ее образы не имеют существенного значения в мире поэта, и стоит отметить в связи с темой античности

лишь еще одно короткое стихотворение «Подражание древним» (1830), опять же посвященное Аполлону:

Много сильных богов восседает в горнем Олимпе,
Все же подвластны они воле Фортуны слепой;
Феб златовласый один от дерзкой Фортуны свободен,
Жертвы ему одному гордый приносит певец.

Так поэт обосновал свое обращение к образу Аполлона при равнодушии к иной античной символике, вложив в этот образ близкую ему мысль о свободе творчества, которая выше судьбы. Образ же Музы-вдохновительницы остался ему вовсе чужд: его изящная женственность и нарочитая традиционность кажутся неуместными в контексте мужественной и строгой поэзии Хомякова. Поэт даже в ее нисходящей составляющей энергичность творчества выражает в мужественном образе Аполлона, дерзко противопоставившего себя Фортуне, а не в мягком женственно-пластичном облике Музы, послушествующей Аполлону. Уйдет ли непризнанная и непризванная Муза, «тихо зарыдав», отвернется ли от гордого поэта? Отзовется ли «часом страдания», обреченностью гения на мучительную невоплощенность, именно это неосознанное поэтом непризнание специфики художественного — светского, а не религиозного творчества?

Именно «пророческие» образы станут органичными для воплощения темы творчества в предпочтенной поэтом его религиозной, а не эстетической составляющей. Уже в стихотворении Хомякова «Поэт» (1827) песнь поэта есть «Богу гимн». «Вдохновение» (1828) утверждает необходимость опыта страдания, опыта слез для истинного творчества:

Тот, кто не плакал, не дерзни
Своей рукой неосвященной
Струны коснуться вдохновенной:
Поэта званья не скверни.
Лишь сердце, в коем стрелы рока
Прорыли тяжкие следы,
Святит, как вещий дух пророка,
Свои невольные труды.
И рана в нем не исцелет,
И вечно будет литься кровь;
Но песни дух над нею веет
И дум возвышенных любовь.

Как «вещий дух пророка» освящает его слова, так страдающее сердце поэта — его творения. Образ пророка (как и языческой пророчицы) используется здесь поэтом лишь ради сопоставления, выявляющего фрагментарное сходство пророчествования и поэтического творчества: слезы души в поэзии как освещающее начало сравниваются с воздействием божества на дух пророка. Значение слез, освещающих поэзию, иллюстрируется и образом дерева в аравийской пустыне, из глубокой раны которого течет, подобно слезам, благоухающая роса — «небес любимый фимиа»,⁶ и в обобщении этой строки страдание и питаемое им творчество выявляет свой сакральный смысл.

В зрелые годы эти образы — пророк и Бог — обретают особенное значение для Хомякова. Можно сказать, что Бог, Творец, Высший, Христос — центральные образы в его творчестве: к Богу и о Боге говорит поэт в большинстве своих стихотворений. Пророческое самочувствие в зрелые годы действительно характерно для поэта, который знает: Истина существует, Она явилась в мир и открыта всем, но мир Ее не видит и живет во тьме. Если юношеские стихи поэта отразили тоску по безусловному удостоверению в Истине, то стихи зрелых лет свидетельствуют о том, что оно было получено. Теперь стремление к бессмертию уже не мучает поэта своей неисполнимостью, как это отзывалось в некоторых ранних стихотворениях (в «Желании покоя», например). Так, лишь созданием фантазии было видение в одном из юношеских стихотворений «Три стакана шампанского» (1828), где впервые в шутивно-сниженном виде прозвучала тема видений: «Налейте мне еще один стакан! / Тогда рассеется туман, / И яркими чертами света / Увидит светлый взор поэта / Другого мира чудеса; / Увидит новые творенья, / Другие земли, небеса, / Мечты восторженной виденья!» Эта шутка, впрочем, характерна: шампанское вдохновляет юного поэта на возвышенные фантазии о других мирах. Поэт горько и дерзко шутит о сокровенном и неисполнимом: навстречу нетерпеливому взору небеса не спешили распахиваться.

⁶ О стихотворении «Вдохновение» Н. А. Котляревский писал: оно «не из лучших, но в нем нельзя не отметить новизны поэтического образа. Характерно в этом стихотворении сравнение песни поэта с ладаном — это сочетание молитвенного настроения с вдохновением, сочетание, которое потом было оправдано всей поэзией Хомякова» (*Котляревский Н. А. Хомяков как поэт.* С. 6).

Все будет иначе в зрелые годы. Одно из наиболее значительных стихотворений, «Видение» 1841 года, которое может быть поставлено в ряд кульминационных произведений великих русских поэтов, названных выше, сообщает о переживании, подобном тем видениям, которые посылались пророкам и являлись свидетельством избранности и предопределенности к служению.

Оно начинается пейзажным фрагментом:

Как темнота широко воцарилась!
Как замер шум денного бытия!...

С самого начала задается тема покоя и свободы, обретенных благодаря глубокой вере и смирению души. Это понимание свободы и покоя (отличное от лермонтовского) органично в православном контексте, так оно выражено в словах преп. Макария Оптинского: «Истинный покой рождается от истинного смирения».⁷ Это состояние души в ситуации стихотворения обретает черты глубины и полноты бытия: к творчеству, цветению мысли, добавляется и счастье — глубина покоя связана с глубиной счастливой любви:

...Как сладостно дремотою забылась
Прекрасная, любимая моя!...

Здесь счастье соединяется с переживанием духовного прозрения — редчайшее в русской поэзии сочетание, и оно становится фоном для будущего потрясающего переживания.

Что пронеслось как вешнее дыханье?
Что надо мной так быстро протекло?
И что за звук, как арфы содроганье,
Как лебеда звенящее крыло?
Вдруг свет блеснул, полнеба распахнулось;
Я задрожал, безмолвный, чуть дыша...
О, перед кем ты, сердце, вострепнулось?
Кого ты ждешь? — скажи, моя душа!

Веянье воздушное, тончайший звук, переданный в удивительных образах: арфы содроганье, звенящее крыло лебеда — наконец, свет

⁷ Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 2003. Т. 2. С. 57.

блестящий в полнеба, безмолвие и трепет души. И далее — явление Того, Кого ждет душа:

Небесный друг, мой благодатный гений,
Опять, опять ко мне явился Ты!
Все та ж весна ланиты оживленной,
Все тот же блеск Твоих эфирных крыл,
И те ж уста с улыбкой вдохновенной;
Все тот же Ты: но Ты не то, что был.

Этот финал строфы прояснится в следующей:

Прекраснее, и глубже, и звучнее
Твоих речей певучая волна...

Грозный и прекрасный Ангел у Хомякова есть тот Божий посланник, кто посылает творческий дар, и к этому небесному существу, потрясающему душу своими явлениями, обращена молитва поэта о вдохновении, понятом в точном исконном значении этого слова: вдохновение есть дуновение духа.

Склонись ко мне, возьми меня из праха,
По-прежнему мечты благослови!
По-прежнему эфирным дуновеньем,
Небесный брат, коснись главы моей;
Всю грудь мою наполни вдохновеньем;
Земную мглу от глаз моих отвей.

У Пушкина, как и впоследствии у А. Толстого, в их вершинных стихотворениях этот этап встречи с существом мира высшего тоже отмечен: является «шестикрылый серафим» у Пушкина, «Любови крылья» возносятся у А. Толстого — но само переживание встречи в обоих стихотворениях почти не описано. У Хомякова же речь идет именно об этом потрясающем мгновении; у Жуковского было нечто близкое — явления гения, ангела описаны в нескольких стихотворениях, но как бы туманно и мягко, без этой грозной мощи видения, которое обновляет бытие поэта. «Восстань, пророк...» — здесь этот призыв осуществлен:

И полный сил, торжественный и мирный,
Я восстаю над бездной бытия...
Проснись, тимпан! Проснись, голос лирный!
В моей душе проснись, песнь моя!

Внемлите мне, вы, страждущие люди;
Вы, сильные, склоните робкий слух;
Вы, мертвые и каменные груди,
Услыша песнь, примите жизни дух!

Воздействие встречи — торжество и мир в душе поэта. Это особенное, характерное для Хомякова сочетание, оркеструющее тему вознесения над мирским (как возможно в мире поэта и характерно для него сочетание на разных уровнях души гордости и смирения, мужества и смирения). Духовное торжество приобщения к миру высшему и одновременно пробужденность звуков и слов — так рождается стихотворение, в котором воплощается осуществленное упование: небеса разверзаются и переживание сопровождается творческой силой для его воплощения. Все стихотворение есть не что иное, как история создания вдохновенного стихотворения.

Пророческое самоощущение здесь выражено и в образах тимпана и лиры: пророки в Ветхом Завете изображаются с постоянными атрибутами, символика которых многогранна, — это псалтирь, тимпан, свирель, труба и гусли: «...сонм пророков, сходящих с высоты, и пред ними псалтирь и тимпан, и свирель и гусли, и они пророчествуют» (1 Цар. 10: 5); «Радостно пойте Богу... возьмите псалом, дайте тимпан, сладкозвучные гусли с псалтирью; трубите... трубою...» (Пс. 80: 2). Согласно комментариям святых отцов, Бог предлагает здесь божественное учение (псалом) и просит всего человека: тимпан, то есть барабан, изготовленный из кож, означает здесь тело человека; псалтирь и гусли — дух и душу. Так что стихи Хомякова здесь можно интерпретировать, как и слова псалмопевца: «действуйте умом и телом так, чтобы радовать Бога».⁸ Поэт призывает себя служить Богу всем своим существом и своей песнью.

А далее он обращается к людям с призывом внимать его песне и принять в ней «жизни дух». Здесь нельзя не отметить некоторую чрезмерность восторга и пророческого пафоса в кульминации финальных строк. Поэт как податель духа жизни — не особенное ли здесь тонкое искушение все того же опознанного Пушкиным «любоначала, змен сокрытой сей...»?⁹

Так или иначе здесь выражена поэтом жажда передать всем то самоочевидное, что так ослепительно открывается ему самому. Быть

⁸ Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена. Изъясненная по свято-отеческим толкованиям. Репр. изд. М., 1993. С. 28.

может, в «Видении» описано самое глубокое переживание из всех тех, которые мог доверить стихотворным строкам поэт: глубинное желание его души, желание служить Богу своим поэтическим словом подтверждается в осуществленном уповании, в экстагическом переживании встречи с существом мира высшего. Этот экстагический дух, чрезмерная патетичность есть некое побочное проявление той духовной серьезности, которая была свойственна всем любовникам («архивным юношам», казавшимся Пушкину «чопорными»). Подобная восторженность не в первый раз прорывается в стихах Хомякова. В юности любовь к миру, к его красоте, ко всем его стихиям, жажда обнять весь мир также выразились однажды в преувеличенно-патетической форме стихотворения «Молодость», что дало критикам повод увидеть здесь в страстной готовности обнять весь мир — пантеистическое миропонимание. Конечно, ничего пантеистического не было в глубоком и серьезном теизме Хомякова, в его православной вере. Но дух трезвости и смирения (как и переоценка гордости: не высокое достоинство личности, но искушение мыслящего духа) дается не сразу, а в трудных опытах жизни.

Тема пророка интенсивно звучит в стихах Хомякова в 1850-е годы, когда поэту было суждено пережить самый глубокий и мучительный для него удар — смерть жены. Радость жизни остается для поэта в прошлом, в настоящем — служение Истине, подчинение этой цели всей жизни.

Стихотворение — «Как часто во мне пробуждалась...» (1856) — по признанию Хомякова, самое личное его стихотворение.

Как часто во мне пробуждалась
Душа от ленивого сна,
Просилась людям и братьям
Сказаться слезами она!

Как часто, о Боже! Рвалася
Вещать Твою волю земле,
Да свет осияет разумный
Безумцев, бродящих во мгле!

Как часто, бессильем томимый,
С глубокой и тяжелой тоской
Молил Тебя дать им пророка
С горячей и крепкой душой!

Молил Тебя, в час полуночи,
Пророку дать силу речей, —
Чтоб мир оглашал он далеко
Глаголами правды Твоей!

Молил Тебя с плачем и стоном,
Во прахе простерт пред Тобой,
Дать миру и уши, и сердце
Для слушанья речи святой!

Троекратное «как часто» рефреном начинает три первые четверостишия (подобные повторы характерны для хомяковских композиций) — душа пробуждалась, просилась «сказаться» людям, рвалась вещать Божью волю; далее «как часто» — «молил Тебя...», троекратно повторенное. Построение стихотворения тщательно продумано, как обычно бывает у Хомякова, ценящего стройность поэтического слова («голос стройный»). Повторы здесь смыслоносны, это молитвенные обращения к Богу с нарастающим напряжением. Здесь выражается самый сокровенный порыв души поэта — вещать земле Божью волю, чтобы тех, кто во мгле, осиял свет Истины. В действительности речь идет о жажде пророческого служения, это и есть глубочайшая интимно-личная тема поэта. Его душа мучается в мире зла о своих ближних, которые «бродят во мгле» (как у псалмопевца: «Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются...») (Пс. 81: 5). Из осознания своего бессилия сделать что-либо для людей рождается обращенная к Богу настойчивая, неотступная молитва.

Итак, воля к подвигу самопожертвования выражена в первой половине стихотворения. Человеческой воле должна ответить воля Божья, и именно об этом ответе, по сути, о синэргийной встрече молитвы поэта, о том, без чего для поэта жизнь есть дрящущийся «час страданья». Сущность прошения высказана в третьей строфе: «молил Тебя» дать людям пророка. Поэт как бы говорит: я готов стать пророком по Твоей воле — Ты же пошли людям пророка, я ли это буду или не я, но пусть это будет пророк «с горячей и крепкой душой», «с силой речей», которого бы услышал мир.

Это молитва воистину из глубины — «с глубокой и тяжелой тоской», «с плачем и стоном», «во прахе... пред Тобой». Поэт, который никогда о самом себе, о спасении своей собственной жизни, к Богу не взывал, даже во время битвы, как признается он в одном из стихотворений, — взывает к Нему неустанно, моля даровать ему

путь пророческого служения миру, путь жертвы. Характерно, что речь ведется в прошедшем времени: я молил Тебя послать меня (или не меня) на пророческий подвиг... Мысль здесь завершается именно многоточием. Далее, быть может, должно следовать: но Ты... Невысказанная горечь или упрек? Ведь мир не переменялся, пророк, которого все бы услышали и узрели Истину, не явился. Быть может, иначе: мою готовность Ты сам, Господи, веси, и Твоя да будет воля. В любом случае самое сокровенное стихотворение осталось недоговоренным — и в этом сила его воздействия. Здесь недоговоренность свидетельствует о духовной зрелости и трезвости, ведь молитва поэта о себе, о собственном прикосновении к горнему, о надежном свидетельстве, как мы знаем, не осталась тщетной. Но сейчас об этом — ни слова. Важно другое, к чему устремлена вся душа и жизнь поэта, — духовное преображение мира.

Поэтическое слово, по Хомякову, есть прежде всего славословие. Дарованная свыше, обретенная в результате молитвенных прошений способность творчества превращается в благодарственную песнь. Как славит Бога все творение, так поэт, подобно псалмопевцу и пророку, возносит хвалу Богу, вторя одному из лейтмотивов Псалтири: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних» (Пс. 148: 1); «Хвалите Бога во святых Его» (Пс. 150: 1). Самая трогательная, умиленная хвала Богу в поэзии Хомякова — это его «Вечерняя песнь». В этом стихотворении реализуется то творческое задание, которое поэт провидел еще в юности, — за весь мир петь хвалебную песнь.

Солнце сокрылось; дымятся долины;
Медленно сходят к ночлегу стада;
Чуть шевелятся лесные вершины,
Чуть шевелится вода.

Ветер приносит прохладу ночную;
Тихо славой горят небеса...
Братья, оставим работу денную,
В песни сольем голоса...

Ночь на востоке с вечерней звездой;
Тихо сияет струей золотою
Западный край.

Господи, путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке... Ты, свет невечерний,
Нас осияй!

В мгле полунощной, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжкой борьбе —

Всюду сияние солнца святого,
Божия мудрость и сила и слово,
Слава Тебе!

В этой вечерней песне звучит не ветхозаветная хвала Творцу за его непостижимость, за мощь и славу Его дел; евангельская тональность здесь очевидна — тихость и кротость уставшего сердца, славящего Бога в своем страдании. Стихотворение написано в 1853 году после смерти жены поэта. Сердце прозревает Божью мудрость и славу везде, во всех проявлениях жизни; даже в скорбях и во мраке земном сияет для поэта Свет невечерний. В стихотворении звучит тот же просветленно-печальный тон, что в вечернем богослужении, и поэт призывает здесь в молитвенном песнопении вечерни «слить голоса». Он писал об этих стихах: «Они не переложение церковной песни, но отчасти напоминают чувство, которое выражено в песне „Свете Тихий”». ⁹ Именно отчасти, поскольку пронзительная лиричность стихотворения лишь отталкивается от лирического тона церковного песнопения. Тишина и кротость доминируют и в угасающем пейзаже — прелюдии (два плавно текущих четверостишия), и в молитве души (динамически-эмоциональные трехстишия). Итоговое «Слава Тебе!» звучит в скорби как «Слава Богу за все», венчающее и чин отпевания; и это просветленная скорбь, даруемая лишь безусловной верой в Христа умершего и воскресшего.

Как в этом лирическом шедевре, так и в стихотворении «Воскресение Лазаря», ¹⁰ первом, написанном после смерти жены, звучит хвала Богу:

О Царь и Бог мой! Слово силы
Во время оно Ты сказал, —
И сокрушен был плен могилы,
И Лазарь ожил и восстал.

Молю, да слово силы грянет,
Да скажешь «встань» душе моей —
И мертвая из гроба встанет,
И выйдет в свет Твоих лучей;

⁹ Цит. по: *Кожин В. В. Поэты тютчевской плеяды.* М., 1982. С. 386.

¹⁰ *Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 4. Трагедии и стихотворения.* М., 1900. С. 247.

И оживет, и величавый
Ее хвалы раздастся глас
Тебе — Сиянью Отчей славы,
Тебе — умершему за нас!

В этом стихотворении звучит молитва о самой возможности хвалы, о воскресении души, ибо жизнь души — это и есть хвала Богу. Так в тяжелейшем испытании поэт по-христиански безупречен: в скорби он молит о хвале — вопреки страданию.¹¹ Об этой черте, не вполне точно названной «оптимистичностью мироощущения»,¹² как отличающей Хомякова от других славянофилов, пишет Б. Ф. Егоров, приводя свидетельство дочери поэта М. А. Хомяковой: «Вообще он любил жизнь и все Богом созданное и всякую человеческую радость».¹³

Отражается в стихах Хомякова и та черта образа пророка, которую обозначил Пушкин, — призванность «глаголом жечь сердца людей», взывая к совести человека. Эта тема звучит в стихотворениях, посвященных теме России, о чем не раз писалось исследователями, и в иных — например, в стихотворении 1856 года «По прочтении псалма», которое есть шедевр в своем роде. Это не переложение псалма в духе устойчивой традиции, но глубокое поэтическое обобщение. Как в 49-м псалме, речь ведется от имени Бога, обращающегося к своему народу:

Земля трепещет: по эфиру
Катится гром из края в край.
То Божий глас; он судит миру:
«Израиль, мой народ, внимай!...»

Далее в стихотворении следует мастерски выстроенное слово грозного Бога, Судьи мира. Здесь возвышенно-грозные ветхозаветные интонации подчеркивают малость человеческих суетных даров:

Израиль, ты Мне строишь храмы,
И храмы золотом блестят,
И в них курятся фимиамы,
И день и ночь огни горят.

¹¹ Страдание, разочарование, грусть — эти темы излишне настойчиво акцентирует в стихах Хомякова В. Греков. См.: *Греков В. Стезею нагорною* // Альманах «Поэзия». 1989. № 54.

¹² *Егоров Б. Ф. Поэзия А. С. Хомякова. С. 35.*

¹³ Там же. С. 34.

Далее разворачиваются образы этого четверостишия — в соответствии с каждой строкой: храмы, золото, фимиам, огонь — в четырех вопросах. Первый из них:

К чему Мне ваших храмов своды,
Бездушный камень, прах земной?
Я создал землю, создал воды,
Я небо очертил рукой;
Хочу, и словом расширяю
Предел безвестных вам чудес;
И бесконечность созидаю
За бесконечностью небес.

Далее: «К чему мне золото?»; «К чему куренья?»; «К чему огни?». Всем человеческим дарам противопоставляются возвышенные образы Творения мира, причем образы самобытные, оригинальные, не взятые впрямую из Шестоднева, но в его духе. Человеческому золоту противопоставляется «огнем расплавленный металл» земных недр, лишь «плеском пламенной волны» которого являются золото и серебро. «Куреньям» — ароматы земных цветов:

...Преодо мною
Земля со всех своих концов
Кадит дыханьем под росой
Благоухающих цветов.

Огням противопоставлены живые огни — звезды. И далее вывод-проповедь:

«...Твой скуден дар. — Есть дар бесценный,
Дар, нужный Богу твоему:
Ты с ним явись, и, примиренный,
Я все дары твои приму.
Мне нужно сердце чище злата,
И воля крепкая в труде,
Мне нужен брат, любящий брата,
Нужна мне правда на суде».

Чистое сердце, воля, любовь, правда — вот те ценности, которые проповедует поэт-пророк, воспроизводя Божий глас, и это уже не ветхозаветные ценности, но христианские, и при этом самые значимые для Хомякова, с особенной тональностью его веры.

Приведем здесь 49-й псалом в той его части, от которой отталкивается поэт при создании стихотворения. Это один из немногих псалмов, в которых, как в писаниях пророков, говорит Господь, обращаясь к своему народу (в большинстве псалмов к Господу обращается человек с хвалой, мольбой, покаянием).

Псалом Асафа.

1. Бог Богов, Господь возглаголал и призывает землю, от восхода солнца до запада. <...>
7. «Слушай, народ Мой, Я буду говорить; Израиль! Я буду свидетельствовать против тебя: Я Бог, твой Бог.
8. Не за жертвы твои Я буду укорять тебя; всесожжения твои всегда предо Мною.
9. Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих;
10. Ибо Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор.
11. Знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною.
12. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее.
13. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов?
14. Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои;
15. И призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня. <...>
23. Кто приносит в жертву хвалу, тот чтит Меня, и кто наблюдает за путем своим, тому явлю Я спасение Божие».

Мы видим, что ход развития мысли в стихотворении и соответственно его композиция, с четырехкратностью вопрошаний и противопоставлений, с параллельностью четырех частей и с итоговым выводом, заключающим в себе заповедь, — это совершенно оригинальное построение, с соблюдением духа, но не буквы первоисточника. В псалме Господь повелевает принести в жертву хвалу Богу, обеты, молитвы и наблюдение за путем своим. У Хомякова же проповедь иная — чистое сердце, сильная воля, любовь к братьям и правда на суде — те добродетели, которые могут сделать служение Богу действительным служением миру.

Стоит отметить, что в самом назывании добродетелей сказывается явный сдвиг от ветхого к новому: прежде всего братская любовь и три иные, иначе звучащие, чем в Ветхом Завете. Так, в нем о «чистом сердце» говорится лишь в Псалтири, и притом всего несколько раз: «Кто взойдет на гору Господню?... Тот, у которого руки не повинны и сердце чисто...» (Пс. 23: 3); «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс. 50: 12). Именно последнее стало общеизвестным, ибо 50-й покаянный псалом —

один из любимых в христианскую эпоху, вошедших в богослужение псалмов. Но несравненно чаще в Ветхом Завете встречаются иные сочетания: мудрые сердцем, правые сердцем, а также: надменные, коварные, жестокие, развращенные сердца. В Новом же Завете чистота сердца — одна из важнейших ценностей, данная в Нагорной проповеди, в заповедях блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5: 8).

Воля всегда в Ветхом Завете — Божья воля, о воле человеческой речь идет лишь в первом псалме: «Но в законе Господнем воля его...». Для Хомякова сильная воля — это существенное качество, необходимое поэту-воину, поэту-рыцарю, защищающему веру в эпоху безверия. Правда и правда на суде в Ветхом Завете также всецело принадлежат Богу. Хомякову важна «правда на суде» как общественная добродетель,¹⁴ связанная с действием христианина в мире. Таким образом, поэт, следуя пророческому духу псалма, тем не менее вкладывает в него (следуя и традиции переложения псалмов в русской поэзии) содержание, ему лично близкое и по духу христианское.

Свой неустанный труд во имя Христово, в котором поэтическое творчество сочетается с делами христианина, поэт подытоживает в одном из последних стихотворений опять же в пророческой тональности.

Когда-то в ранние годы юный поэт так рисовал себе свою будущую жизнь: «Спокойно будем жить, / И каждый миг нам будет наслажденья / И радости живейшие дарить...» — жизнь мыслилась как тихий светлый ручей в этом «Послании к другу» (1822), варьирующем привычные темы дружеских посланий (в их числе: храм дружбы, алтарь музам — единственный раз появился в творчестве поэта этот образ, как мимолетная дань традиции). В действительности жизнь поэта разворачивается как неустанный труд. Пушкинский «духовный труженик» отзовется в итоговом стихотворении Хомякова «Труженик» (1858).

Труд в Ветхом Завете — проклятие для людей, изгнанных из Рая; Екклезиаст не случайно говорит, что возненавидел труд свой, ибо и он — суета сует и томление духа. В Новом же Завете труд — это «труд любви» (Евр. 6: 10; 1 Фес. 1: 3), апостолы пребывают в трудах, бдениях, постах, изгнаниях, и труд их «не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15: 58). Таким образом, представление о труде ду-

¹⁴ «Правду Божью ставит он выше всего», — не без основания пишет о поэте Н. Арсеньев (См.: *Арсеньев Н. А. С. Хомяков. С. 235*).

ховном — изначально новозаветное, и именно в этом ключе развивает поэт образ терпеливого труженика-пахаря, возделывающего сорную и жесткую ниву:

По жестким глыбам сорной нивы
С утра, до истощенья сил,
Довольно, пахарь терпеливый,
Я плуг тяжелый свой водил.
Довольно, дикою враждою
И злым безумьем окружен,
Боролся крепкой я борьбою...

Новозаветный образ сеятеля из притчи о сеятеле и образ земледельца часто развиваются в святоотеческих писаниях. Так, св. Тихон Задонский в «Сокровище духовном» соединяет его разные аспекты: «У земледельцев есть сеятва и жатва: тако и у христиан есть своя сеятва и жатва», христиане «труждаются и мецут семена своя, каются, творят дела покаяния, творят дела милости»; «христиане трудятся и сеют с надеждою духовного плода», который «пожнут по кончине века и в воскресении из мертвых».¹⁵

В основе картины жизни как труда земледельца, нарисованной в стихотворении поэта, лежит традиционный образ, но нюансировка в его развитии вполне самобытна. Ситуация здесь предельно жестка: труд пахаря — труд до истощенья сил, почва неблагоприятна, плуг тяжел. Более того, жизнь-пахота превращается в борьбу, ибо протекает в окружении вражды, зла, безумия. Св. Тихон Задонский проводит параллель между людской бранью и бранью, которую ведут христиане: «Христианское житие в мире сем не иное что есть, как непрестанная брань (...) не противу человеков, но противу диавола и демонов».¹⁶ Брань духовная ведется с врагом невидимым, никогда не кончается и не останавливается, к дерзанию — ведь Бог за нас — призывает св. Тихон Задонский. Дух дерзания, крепкой борьбы со злом органически присущ духовному складу Хомякова. Описанные же в стихотворении труд и брань почти непосильны, и повторенное дважды «довольно» (довольно водил плуг, довольно боролся) находит исход в повторе следующей строки:

...Я утомлен, я утомлен.

¹⁵ Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Сокровище духовное. М., 1994. С. 63.

¹⁶ Там же. С. 42.

Из глубины усталости в вечерний час жизни рождается мечта об отдохновении: дубрава, ручей, отрадная тень. И в ответ на высказанное желание звучит Божий глас, взывающий к поэту, словно к проку:

«Безумец, нет тебе покоя,
Нет отдыха: вперед, вперед!
Взгляни на ниву: пашни много,
А дня немного впереди.
Вставай же, раб ленивый Бога!
Господь велит: иди, иди!
Ты куплен дорогой ценою;
Крестом и кровью куплен ты;
Сгибайся ж, пахарь над браздою:
Борись, борец, до поздней тьмы!»

Здесь в словах поэта выражен один из важнейших мотивов святоотеческих писаний, восходящий к евангельскому: «Вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6: 20; 1 Кор. 7: 23). Ради нас — этот лейтмотив звучит постоянно, когда восточные отцы говорят о явлении Бога в мир и распятии, развивая новозаветную мысль: «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5: 15).

С этим кругом мыслей связана и поэтическая идея Хомякова: если ради человека заплачена дорогая цена, то и человеку надо потрудиться на Божьей ниве: «пашни много», и «ленивому рабу» некогда спать. А значит — «вперед», «вставай», «иди», «борись». На этот грозный Божий призыв отвечает поэт готовностью к служению до конца:

Пред словом грозного призванья
Склоняюсь трепетным челом;
А Ты безумного роптанья
Не помяни в суде Своем!
Иду свершать в труде и поте
Удел, назначенный Тобой...

Миссия поэта здесь не сеять (сколь наивен в сравнении с этим стихотворением ранний пушкинский «Сеятель», которому казалось, что он бросает «живительное семя», и который негодовал на не внимающих ему); Сеятель — Бог, дело же человеческое, дело поэта — вспахать почву, прорезать ниву в душах человеческих.

Итак, образ поэта-пророка до конца жизни остается центральным в творчестве Хомякова: поэт, как и пророк, всецело обращен к Богу в своем служении, он слышит Божественные веления, с глаголом Божиим соотносит свою жизнь и свое служение. В тональности глубокой серьезности разворачивается осмысление творческого дара и его сущности в стихах Хомякова. Порой прорывается и интонация глубокой горечи, щемящие ноты истинного драматизма, ибо дара всецелой и явной художественной гениальности, предмета глубинной душевной жажды этот большой поэт все же не был удостоен в ожидаемой, полной мере. Музу, душу творческих воплощений в красоте, он не звал в своем творчестве, она не являлась поэту, и Феб не случайно открывал свой лик как лик скупого бога, не отзывавшегося на прошения поэта, пренебрегшего Музами. Именно это не-внимание, не-слушание голоса Музы, небрежение ее дарами — изяществом, легкостью, красотой формы — отдаются в творчестве поэта некоторой интонационной однотонностью, особенно явной в поздние годы творчества, когда уйдет та редкая ликующая гармония счастья, творчества и духовных прозрений, которая отличала стихи поэта на пике его жизни. Эта высокая и светлая гармония была сопряжена с вертикальным устройством души поэта, ибо истинная гармония иерархична.

Она сменилась в соответствии с волей судьбы, принятой в тяжелых испытаниях как воля Божья, строгим и порой щемяще-печальным тоном — в суровом следовании долгу раз и навсегда избранного служения. Но как бы компенсируя некоторую одногранность тональности, в стихах поэта явлены цельность и безупречность его личности, высокие и редкие достоинства, и, быть может, важнее всего то, что слово и дело, идеал и личное совершенство, христианская вера, труд философа и поэтическое творчество сопрягаются в тесное единство.

Часть 2. А. А. Фет: творчество как путь к религии

1

Хорошо известно, что А. А. Фет решительно отрицал заданность мысли в поэзии. Для понимания духовного мира поэта эта черта существенна: объектом его теоретических отрицаний являются рассудочные пути в стремлении к Истине. Опыт постижения сущнос-

ти вещей, данный самому поэту, — это опыт чувства, опыт интуитивного проникновения в высшее на путях художественного творчества. «Разум не двигатель, а контролер-бухгалтер <...> Бог сидит в чувстве, и если Его там нет, разум Его не найдет»;¹ «разум — ходячая монета всего рода человеческого...», «интуитивная сила прочнее, вернее <...> кровнее, наследственной — индивидуальной».² Подобных высказываний у Фета достаточно. Стремление к Истине, к постижению Бога он вовсе не отрицал, осмысление мира, как пишет Д. Д. Благой, поэт «считал прирожденным свойством «алчущей, мучительно жаждущей истины души человеческой», «врожденным запросом бесконечного»,³ и эта жажда души, реализуемая на путях поэтических восхождений, часто становится лирической темой его стихотворений. Фет, возможно, более, чем кто бы то ни было из поэтов, писал о творчестве, с изумлением философа созерцая то особенное состояние души, которое называется вдохновением.

В приведенных словах поэта видно, что здесь Фет не только размышляет в созвучии со святоотеческой традицией в понимании человека, но и формулирует свои мысли на ее языке: согласно святым отцам, жажда Бога есть основное и именно врожденное свойство человеческой души. То, что *бесконечное* поэт ищет в чувстве, сердцем, интуитивными и творческими прозрениями, опять же сближает его с православной традицией. Именно в поэтическом творчестве Фет воплощает стремление к горнему, на высотах вдохновения и интуитивного проникновения в сущность бытия постигая то, что живет в онтологической глубине его личности, тогда как рассудочные пути мысли в его опыте ведут к скепсису. Отсутствие гармонии между рациональной мыслью и творческой интуицией является едва ли не определяющей чертой духовной личности Фета.

Толстый офицер и лирическая дерзость, реакционер и творческая личность, хозяин-помещик с его прагматизмом и поэт с его высокими прозрениями, наконец, наиболее ярко: «певец с неземным голосом» и «кулак-дворянин»⁴ — здесь в подобных, зачастую приводи-

¹ Письмо А. А. Фета Л. Н. Толстому от 15 сентября 1878 г. // Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 30.

² Письмо А. А. Фета Л. Н. Толстому от 19 февраля 1879 г. // Там же. С. 52—53.

³ Благой Д. Д. Мир как красота // Фет А. А. Вечерние огни. М., 1971. С. 617.

⁴ Дарский Д. С. Радость земли. С. 18.

мых противопоставлениях, нарочито заостренных, дано не нечто несоединимое, но различные стороны жизни многогранной и сложной личности. Дань как Богу, так и кесарю вполне совместимы — подобное соположение ценностей разных иерархических уровней, с христианской точки зрения, есть признак здоровья и трезвости в ситуации человека светского.

Но есть и нечто, что с бóльшим основанием можно расценить как двойственность: Фет — Шеншин, поэт — человек,⁵ высокая христианская религиозность в стихах, с одной стороны, и неверие в жизни — с другой. Впрочем, и эта точка зрения нуждается в серьезных уточнениях. Прежде всего соединение в одном человеке глубокого религиозного чувства и атеизма немыслимо и психологически непредставимо, это мертвая схема, возможная лишь на бумаге. Да и атеизм Шеншина привычно подтверждается стандартным набором одних и тех же фактов, отнюдь не охватывающим полноту биографических сведений. Так, например, те, кто утверждает юношеский атеизм поэта, не упоминают о его общении в университетские годы с С. П. Шевыревым, к которому Фет чувствовал «сыновью привязанность»⁶ и который часами вел с ним литературные беседы, «с великим участием»⁷ относясь к стихам молодого поэта. «Счастлив юноша, — замечает в связи с этим Фет в своих воспоминаниях, — имеющий свободный доступ к сердцу взрослого человека, к которому он вынужден относиться с величайшим уважением. Такой нравственной пристани в минуты молодых бурь не может заменить никакая дружба между равными. Мне не раз приходилось хвататься за спасительную руку Степана Петровича в минуты, казавшиеся для меня окончательным крушением».⁸ Ни о ком ином Фет не скажет столь глубоко почтительных слов, как об этом человеке глубокой веры и славянофильских убеждений. Ф. Н. Глинка, также человек и поэт по духу глубоко православный, был еще одним старшим другом Фета, о котором вспоминает он с глубоким и теплым чувством, тогда как о Герцене, например, говорит коротко: «Трудно представить себе более остроумного и забавного собеседника, чем Герцен».⁹

⁵ См. об этом: Макаров М. К полемике о мировоззрении Фета. Шеншин и Фет // Вестник Русского христианского движения. № 142. Париж, 1984.

⁶ Фет А. А. Воспоминания. М., 1983. С. 168.

⁷ Там же. С. 168.

⁸ Там же. С. 169.

⁹ Там же. С. 172.

Отметим и влияние детства: религиозная жизнь дворянской семьи, традиционное религиозное воспитание, более того, серьезное внимание родителей к вероучительной подготовке детей — все это с детства приобщает поэта к православной традиции. Фет в своих воспоминаниях не акцентирует внимания на событиях духовной сферы, но попутно отмеченные подробности того или иного внешнего события могут сказать о многом — о естественности религиозного строя всей жизни. Но здесь можно привести лишь отдельные фактические подробности в пользу веры поэта — из целого ряда подобных.

Важно то, что в целом религиозная жизнь поэта всегда была глубоко им сокрыта (о «неприступном светлом храме» души Фета знали немногие) в силу того качества, которое Д. С. Дарский назвал «божественно-тонкой стыдливостью».¹⁰ Попытка переосмысления привычного в литературе о Фете и даже кажущегося незыблемым в своей убедительности подхода — противопоставления творчества и жизни — предпринята В. Шеншиной в вышедшей в 2003 году книге «А. А. Фет-Шеншин. Поэтическое мирозерцание»: автор описывает жизнь Фета как православного христианина, но, к сожалению, биографический очерк этого исследования не претендует на полноту, акцентируя лишь отдельные существенные факты, подтверждающие религиозность поэта, не касаясь ряда упоминаемых в биографической и критической литературе проблемных узлов из его жизни. Так что анализ реальной духовной ситуации в жизни Фета в доступной исследователю полноте и многогранности, вне советских атеистических штампов и вне умолчаний, есть задача, еще не разрешенная. И далее не об этой жизненной сложности, не о духовной драме в жизни Фета пойдет речь, но лишь о ее отражении в стихах поэта.

Столкновение веры и сомнения можно усмотреть не только в разных проявлениях биографической личности поэта, но внутри самих его стихов; именно в стихах обнаруживается более сложная и, как представляется, центральная и первостепенная проблема при размышлении о духовном своеобразии поэта. Внутренняя борьба рассудочного сознания и творческих прозрений, земной логики и духовной интуиции становится одной из лирических тем Фета, порой эксплицируясь в философски точных словах его стихотворений. Стоит проследить, как в поэзии разворачивается столкновение разных

¹⁰ Дарский Д. С. Радость земли. С. 43.

начал души поэта, тем более что исследователи творчества Фета не ставили ранее подобной задачи.

В названном произведении В. Шеншиной даются подробный обзор критической литературы и анализ различных точек зрения на проблему религиозности Фета.¹¹ Так что здесь обозначим лишь основные полярности: атеизм поэта как нечто само собой разумеющееся утверждала советская критика; М. Макаров вслед за рядом дореволюционных авторов выявил двойственность: вера в творчестве и скепсис в жизни (Фет—Шеншин); сама В. Шеншина утверждает православную религиозность поэта и в творчестве (продолжая линию в критике, выявляющую религиозные мотивы в стихах поэта), и в жизни. Здесь же, в отличие от названных исследований, будет анализироваться борьба веры и неверия, выраженная в самом поэтическом творчестве Фета. Поэтические произведения, свидетельства внутренней борьбы есть свидетельства, достойные доверия в отличие от фактов реальной жизни, которые так легко — особенно в ситуации Фета — группировать и интерпретировать нужным образом. Вся ли правда скажется в стихах? Нет. Но то, что скажется, будет правдой, не учитывать которую при оценке духовной ситуации в жизни поэта — невозможно.

И уже первый взгляд показывает, что интуиция, которую Фет высоко ценил, и рациональное начало, которому не доверял, говорят о разном, даже о противоположном, и что, воплощаясь в стихах, интуитивные религиозные прозрения явно доминируют над голосом рассудочного сомнения — в большинстве стихотворений религиозно-философской тематики проявляется, при наличии отдельных глубоких скептических нот, именно христианская вера поэта. «Верую, Господи, помоги моему неверию...» — вот что разворачивается в динамический процесс в контексте фетовского поэтического творчества. При этом религиозная тема не является центральной, Фет в стихах приоткрывал свою духовную жизнь лишь в ее отдельных гранях: для него, при его духовной сдержанности, вовсе не характерна исповедальная открытость. Поэзия для Фета, в отличие от Хомякова, есть отражение жизни не духа, но души по преимуществу, она есть *песнь взволнованной души*. И тем не менее в его лирическом наследии (674 стихотворения полного собрания сочинений) можно выделить при самом строгом отборе более восьмидесяти стихотворе-

¹¹ Шеншина В. А. А. Фет-Шеншин. Поэтическое мирозерцание. М., 2003. С. 7—72.

ний, принадлежащих к поэзии мысли, несущих в себе явно и очевидно эксплицированную философскую и религиозную проблематику (из них около 30 стихотворений названы и отчасти проанализированы В. Шеншиной,¹² анализ 10-ти стихотворений сделан в статье Н. А. Струве¹³ и 4-х — у М. М. Дунаева¹⁴). И в них Фет предстает в целом как поэт, глубоко укорененный в православной традиции.

2

В ранних стихах первого сборника («Лирический пантеон», 1840), вопреки распространенному мнению о юношеском атеизме поэта, можно найти несколько вскользь прозвучавших религиозных тем, но нет ни следа неверия. В трех сборниках 50—60-х годов (1850, 1856, 1863) на общем фоне явной связи с традицией звучит не раз и голос сомнения, однако отнюдь не безверия. Христианские же темы последовательно развиваются от сборника к сборнику. Назовем основные тематические линии и перечислим относящиеся к ним стихотворения с указанием сборника, в котором напечатано стихотворение, при этом курсивом будут выделены стихотворения этого периода, не вошедшие в сборники:

- Божия Матерь: «Владычица Сиона, пред тобою...» (2), «Мадонна» (2), «Мой Ангел», «Ночь тиха. По тверди зыбкой...», «Ave Maria» (2), «Опять я затеплю лампаду...» (2);
- противопоставление мира горнего миру дольному (христианско-платоническое двоемирие): «Заря прощается с землею...» (4), «Весна и ночь покрыли дол...», «Нельзя», «Сонет»;
- природа как источник веры: «Пойду навстречу к ним знакомую тропею...» (4);
- звезды и небо как вечное в тварном мире: «Серенада» (2), «Тихо ночью на степи...» (2), «Ночь. Не слышно городского шума...» (2), «Ночь тиха. По тверди зыбкой...», «На стог сена ночью южной...» (4);
- ангелы: «Мой Ангел», «Когда у райских врат изгнанник...», «Видение» (2);

¹² См.: Шеншина В. Фет-Шеншин.

¹³ Струве Н. А. О мировоззрении А. Фета: Был ли Фет атеистом? // Вестник Русского христианского движения. № 139. Париж, 1984.

¹⁴ Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 2001. Ч. 1—2. С. 716—719.

- рай: «Пойду навстречу к ним знакомою тропею...» (4), «На стоге сена ночью южной...» (4), «Когда у райских врат изгнанник...» (4);
- смерть как возвращение в вечность: «Кричат перепела, трещат коростели...» (4), «О, нет, не стану звать утраченную радость...» (4), «Был чудный майский день в Москве...» (4), «Смерти» (4), «Грезы» (4);
- совесть, покаяние: «В саду» (3);
- зло, духи зла: «В пору любви, мечты, свободы...» (3), «Прекрасная, она стояла тихо...»;
- борьба веры и неверия: «Как отрок зарею...» (2), «Когда кичливый ум, измученный борьбою...», «Мой друг, я верую, надеюсь и люблю...»;
- библейские и евангельские события: «Горы», «Ночь тиха. По тверди зыбкой...», «В альбом в первый день Пасхи»;
- поэт и толпа, прощение хулителей: «Художнику».

Здесь названы 32 стихотворения, несущие в себе духовную проблематику, причем 13 из них не были включены поэтом в издаваемые сборники, и еще пять из них были опубликованы один раз и далее не повторены в последующих книгах в отличие от большинства стихотворений, лишенных духовного измерения. Вывод очевиден: духовная тематика не только не в духе времени, но и не вполне признана самим Фетом как имеющая право на лирическое выражение. И все же она неизменно появляется в потоке его стихотворений, пусть и нечасто, и неизменно звучит глубоким и тонким аккордом, рождает шедевры и в художественном отношении, и по глубине мысли.

Духовная тематика от сборника к сборнику обогащается. Если во второй книге стихов («Стихотворения А. Фета», 1850) прозвучали темы Божией Матери, звезд, ангелов, то третья книга («Стихотворения А. А. Фета», 1856) добавит темы греха, зла, раскаяния, четвертая («Стихотворения А. А. Фета», 1863) — тему двоemiрия, тему смерти. Назовем и важнейшие новозаветные мотивы этого периода — Рождеству и Пасхе посвящено по одному стихотворению.

Очертим далее предельно кратко круг религиозно-философских идей названных фетовских стихотворений.

Шесть призываний Богородицы, молитвенных обращений к Ней, говорят о многом. Светоносное, благодатное воздействие Пречистой неизменно, оно утишает и просветляет душу поэта, Ей возносятся и восхищенные хвалы, и слезные молитвы, и горячие моль-

бы о возлюбленной. Неизменно с благоговением описывает Фет Богородицу. Образы младенца Христа и Христа Распятого в эти годы входят в стихи поэта.

Земной мир воспринимается поэтом как Божье создание, и созерцание природной красоты рождает в его душе веру в Творца, ощущение Его присутствия в тварном мире и благодарность Ему. Мир земной противопоставлен миру горнему — появление темы двоимирия к концу этого периода свидетельствует о постепенном усилении медитативного начала в творчестве, об осмыслении мира, тогда как ранее выражались в стихах религиозные переживания и состояния души. Тварному и природному в стихах поэта противостоит мир вечный, и двойное бытие в них дано не как разрыв и контраст, но как двуединство, приятие земли сопрягается в духе православной традиции с устремленностью к небесному.

Красота мира земного пробуждает в душе поэта ощущение утраченного рая. Фет, возможно, из всех русских поэтов был наиболее глубоко наделен этим даром — прозревать райскую красоту в земной красоте, даром восстановления в своем созерцании изначальной чистоты мира. В этом и заключается глубинный смысл той «поэтической зоркости», о которой писал Фет в своей статье о Тютчеве:¹⁵ она есть духовная способность увидеть падший мир очищенным от всех привнесений и искажающих воздействий, способность ощущать в «красоте ненаглядной» ее горнее веяние.

Самое притягательное для поэта в мире тварном — звездное небо. Ощущение горнего в сиянии звезд — привычная для русской поэзии и связанная со святоотеческой традицией тема. Звезды есть мир «нетленный, как рай», звезды связаны с ангельскими мирами, они светят, как «ангельские очи»; звезды молятся Вечному Богу апокалиптическим «Свят, Свят, Свят», возносят Творцу надмирную хвалу, звезды прославляют вместе с ангельскими хорами Рождество Спасителя. Звезды рождают в душе поэта состояние трепетной одухотворенности, светлую и прозрачную «думу».

Ангелы описаны как духи, посылаемые Богом для помощи в земной битве, «улыбающиеся» порой «с родного неба». Ангел-хранитель поэта в стихотворном воспоминании о детстве показывает ему видение Богоматери — Матери Христа Распятого, ангельское видение созерцает поэт над церковными главами в Киевской лавре.

¹⁵ Фет А. А. О стихотворениях Ф. И. Тютчева // Русское слово. 1859. № 2.

За гранью тридцатилетия (как и у Пушкина) у Фета зазвучала покаянная тема, тема совести, причем в осмыслении собственной жизни поэт дважды использует образ блудного сына. Стихи приоткрывают опыт сопоставления своей жизни с чистотой детских лет, опыт переживания зла, действия «духа злобы», духа иронии, в своей душе.

Тема смерти впервые прозвучала в стихах светлой нотой: она есть возвращение в Божье лоно, более того, возрождение, переход в вечность, где ждут светлые сны. Она несет «полное примирение» измученной и отчаявшейся душе. Связь миров, временного и вечно-го, очевидна для поэта, очевидно и посмертное бытие души, но смерть может показаться и растворением во мраке — так зазвучала здесь нота сомнения, которой потом суждено будет развиваться. Однако умиротворенное приятие смерти доминирует в этот период.

Во всех названных стихотворениях периода трех сборников 1850-х—начала 60-х годов видно: Фет, безусловно, владеет искусством в богословски точном слове передавать жизнь духа. Но в целом он нечасто позволяет себе коснуться в стихах тех высших сфер, с которыми он в безусловном сродстве, и в этом заключается продуманная и осознанная стратегия поэта, знающего, о чем дозволено и о чем не подобает говорить поэтическим словом.¹⁶ Так или иначе Фет, действительно, словно стыдился религиозных нот в своих стихах, которые глубже, чем какие бы то ни было иные творения, раскрывают его внутренний мир, словно ревниво оберегал «светлый храм» веры от постороннего взора.

Отметим далее все стихотворения Фета, в которых прозвучит тема его внутренних духовных борений. Стихотворение «Как отрок за-рею...» выражает осознанную двойственность в его душе: поэт сравнивает себя с отроком, вспоминающим на заре лукавые сны. С этими обманными снами сопоставляется утраченная вера в Предание:

...Хоть в сердце нет веры
В живое преданий наследство,
Люблю я химеры,
Где рдеет румяное детство.

¹⁶ Можно предположить здесь с достаточным основанием и воздействие друзей, главным образом И. С. Тургенева, всесильного редактора Фета, который был властен и исключить неблизкие ему, в то время рационалисту, стихотворения, боровшемуся не только за ясность в стихах Фета, но и против всякой в них «философии».

Быть может, что сонный
Со сном золотым вострепнется,
Иль стих благовонный
Из уст разомкнутых польется.

Прямое высказывание о неверии сердца, однако, несет в себе оговорку: Предание — это *живое* наследство, утверждаемое как такое. Здесь, при всей кажущейся определенности разуверения, явная прерывность очевидного смысла. Еще один подобный симптом — в словах о «химерах» детства. Резкое слово, подкрепляющее «лукавые сны», смягчено иным: «люблю». Более того, в «химерах», то есть в былой вере, «рдеет румяное детство» — сколько поэзии в этом образе! Именно поэтичность противостоит трезвости неверия. И наконец, итог: только утраченная вера и есть неиссякаемый источник творчества, лишь она размыкает уста и рождает «стих благовонный», так что не только этот эпитет, но и вся последняя мысль кажется весомей прямых отрицаний.

Та же контрастность и в стихотворении «Когда кичливый ум, измученный борьбою...».¹⁷ Три его четверостишия — это описание ситуации: «Когда..., Когда..., Когда...», последняя же строфа выражает сущность внутреннего события — после периода сомнений вновь вера и молитва: «Я верю вновь во все — и с шепотом моленья / Слеза горячая струится по лицу». Условия этого переживания — возвращения утраченной веры: угасание «кичливого» ума, отказ от борьбы, понимание («приговор») неизбежности и неизбывности страдания. В итоге рождается покаянный и молитвенный порыв, переданный с помощью евангельского образа:

О, как мне хочется склонить тогда колени,
Как сына блудного влечет тогда к Отцу!

Двойственность души обозначена здесь как расхождение ума и сердца, и она разрешается, безусловно, в пользу веры.

Горестная тема утраты веры звучит в стихотворении «Мой друг, я верую, надеюсь и люблю...». Первая строка, столь светлая, контрастирует с финалом: «...убежденья величавы / Бледнеют видимо, как за спиной косца / Грядями скошенные травы». Безнадежность

¹⁷ Об этом стихотворении см.: *Струве Н. А.* О мировоззрении Фета... С. 324—325. А также: *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. С. 716—719.

ситуации дана не столько в прямых словах, сколько в образе скошенных трав, которые были только что цветущим и благоухающим лугом (образ былых «величавых» убеждений). Кто же здесь «косец», согласно логике образа? Описанное происходит не в обезбоженном мире, наоборот: и описываемый день, как и все другие, по мысли поэта, «нисходит от Творца», так что рифма Творца—косца подчеркивает двойственность сил в образной картине жизни и в душе поэта.

Итак, если скепсис и доминирует в двух стихотворениях, то само подлежащее отрицанию, вера, при этом поэтизируется, а утверждаемое, истина разума, кажется мертвым и безблагодатным. «Помоги моему неверию», — эта пронзительная и драматическая нота не превращается у Фета в холодный атеизм: сомнение разума мучительно для души и опустошительно по своему воздействию. «Верую, Господи!» — эта тема звучит гораздо ярче в стихах Фета и явно преобладает в них. Поэтическое творчество в значительной степени и есть то начало в жизни поэта, связанное не с рациональным, но с интуитивным и душевным, которое поддерживает и укрепляет религиозное чувство — связь с миром высших реальностей.

3

Поэтому так важна в поэзии Фета тема творчества: оно на протяжении всей жизни осмысливается в стихах как путь к высшему в этой теме неизменно осязаемы религиозные коннотации — в размышлениях поэта о творческом даре, относящихся и к первому, и ко второму периодам творчества: единство и цельность этой линии у Фета несомненны. Вдохновение переживается, как и природа, как и мир чужой души, как любовь, — словом, как все высокое и значимое в мире, в особенной фетовской светлой тональности восхищения. Творческое состояние души, становясь лирической темой поэта, рождает целый поток стихотворений. И ни в одном из них мы не найдем ни одного симптома сомнения, и это понятно: вдохновение несовместимо с рассудочностью, сам же по себе творческий дар неизменно возносит душу в горние сферы, дарит опыт прикосновения к вечному, он и есть для поэта высшее, душой переживаемое, живое доказательство Божьего бытия.

Критиками давно отмечены у Фета такие мотивы, как невозможность выразить душу в слове и большая значимость каждого прояв-

ления жизни по сравнению со словами.¹⁸ С другой стороны, что также отмечалось не раз, есть и иная правда — способность поэта «закреплять» быстротекущее мгновение: и мимолетное чувство, и преходящие явления внешнего мира («эта вечно душистая роза», «этот листок, что иссох и свалился») сохраняются в стихах,¹⁹ обретая в них незыблемую форму.

И при этом слова поэта точны и стремительны в своей силе — для воплощения этой мысли Фет использует неожиданный в контексте его поэзии образ. Это полет орла Юпитера: «Так, для безбрежного покинув скудный дол, / Летит за облака Юпитера орел, / Сноп молнии неся мгновенный в верных лапах». Стоит отметить в этом стихотворении Фета столь непривычный по смыслу и по мощи образ — совсем, кажется, не фетовский, с труднопроизносимыми стыками согласных. Орел с молниями устремляется от скудости земной к безбрежности небес — это образ поэта; его способность точно и мгновенно выразить в слове невыразимое соотносится с мгновенностью молнии и верностью движений орла. Этот образ из сферы душевной выводит нас в сферу духовную.

Действительно, духовное измерение в стихах Фета о творчестве весьма ощутимо, оно сквозит прежде всего в самой утонченности душевной стихии. Фетовская мысль о невместимости чувства в слова — это не просто мысль о том, что жизнь богаче слов. Здесь проявляется глубинное желание невозможного — у человека нет возможности душой непосредственно почувствовать душу другого без внешнего посредства — без слов: «О если б без слова / Сказать-ся душой было можно!» Идеальное внесловесное взаимопонимание душ реально в высшем мире и недостижимо на земле. Но для поэта и эти земные пределы не кажутся абсолютно замкнутыми: они теряют свою безусловность благодаря предельной чуткости

¹⁸ «Друг мой, бессильны слова, — одни поцелуи всеильны...»; «Знаю, что в этих глазах, черных и умных глазах, / Больше прекрасного, чем в нескольких ста фолиантах...»; «Не я, мой друг, а Божий мир богат, / В пылинке он лелеет жизнь и множит, / И что один твой выражает взгляд, / Того поэт пересказать не может»; «Как беден наш язык! — Хочу и не могу. — / Не передать того ни другу, ни врагу, / Что буйствует в груди прохладною волною...».

¹⁹ «...в зыбучих стихах ты найдешь / Разве ласковой думы волнение, / Разве сердца напрасную дрожь»; «Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук / Хватает на лету и закрепляет вдруг / И темный бред души, и трав неясный запах...».

души, поэт знает по опыту возможность воспринять душой отзвук слова:

Стихом моим незвучным и упорным
Напрасно я высказывать хочу
Порыв души, но, звуком непокорным
Обманутый, душой к тебе лечу.

Мне верится, что пламенную веру
В душе твоей возбудит тайный стих,
Что грустию невольною размеру
Она должна сочувствовать на миг.

Да, ты поймешь, поймешь — я это знаю —
Все, чем душа родная прожила, —
Ведь я ж всегда по чувству угадаю
Твой след везде, где ты хоть раз была.

Звук стиха бессилён передать всю глубину чувства, но в нём душа живёт, как и в тех местах, где побывала она — героиня стихотворения. И потому поэт верит, что сердцем и чувством можно постичь и не вполне выраженное в слове, но вложенное в него душой. Об этом говорит и его собственный опыт восприятия чужого творчества, музыки и песни: в его собственной душе бесконечно чутки отзывчивость и готовность сопереживать «поющим мукам», которые всецело захватывают и несут на своих волнах. Фет показывает в таких стихотворениях, как «Певнице» и «Романс» подобное переживание — устремление в «звонящую даль» — в пространство звуков, в котором душа обретает крылья, где возможен полет: «...плыву серебряным путем, / Словно шаткая тень за крылом». В этих просторах, где звучит голос, «где слово немеет, где царствуют звуки», «в озаренной глубине душевной» постигается вечность души, в своем истончении прикасающейся к горнему:

Дохнул я струею и чистой и страстной
У пленного ангела с веющих крыл...

Отметим: при осмыслении поэтического дара Фет никогда не обращается к образности пророческого ряда. Как Хомякову чужд образ Музы, так Фету чужд образ пророка. Не состояние восторженности, вознесенности по Божьему призыву, не духовное восхождение описывает поэт в стихах, но переживание горней красоты, и в теме творчества Фет акцентирует проблему воплощенности пере-

живания, возможности или невозможности его словесного выражения, значение словесной оформленности. Этот круг идей сопряжен с энергией нисхождения, с той сферой, которая находится в ведении Музы. При этом, что особенно ярко звучит у Фета, явлению Музы предшествует особое состояние души, особенное тонкое переживание. Как у Пушкина «лирическое волнение», звучание и трепет души предшествуют слову, так в мире Фета явлению Музы предшествует погруженность души в стихию звука. Эта звуковая субстанция есть самобытная духовная тема Фета.

Именно в мире звуков душа в своей предельной обнаженности и обостренной восприимчивости соприкасается с другой душой — «слышишь не песню, а душу певца». Более того, преодолеваются пределы — «дух покидает ненужное тело...» и устремляется к горнему.

У Фета «звук» противопоставлен рациональности слова и сопряжен с духовным измерением. «Что не выскажешь словами, / Звуком на душу навей...»; «Какие-то носятся звуки, / И льнут к моему изголовью... / Дрожат небывалой любовью...»; «...не знаю сам, что буду / Петь, — но только песня зреет» — важна не тема песни, не ее слова, она зреет в душе помимо слов — всей переполненностью чувства. Звуки же есть само лирическое волнение, рождающееся из прикосновения — в творческом вдохновении — к миру высшему, и его легчайшие вибрации, волны оттуда, воспринятые душой, и есть фетовские «звуки». «Эти звуки — бред неясный, / Томный звон струны..., / ...Что сказалось в них — не знаю, / И не нужно мне» — подобно тому как листья «шепчут не слова», но увлекают в царство грез, так и звуки — собственно сама субстанция поэзии — властвуют в душе, влекут ее в свой мир, всегда противопоставленный земному.

Творческий мир поэта — это мир звучащих грез и сновидений: «Чудную песню я слышал во сне, / Несколько слов до яву мне прожгло. / Эти слова-то ищу я опять, / Все, как звучали они, подобрать». Звуки сна и грез не есть выдумка праздной фантазии, но подлинная реальность, сон есть воздушное плаванье по небесным звуковым просторам: «И мчит да мчит все далее и дале / С тобою нас воздушная ладья». Приснившийся образ возлюбленной рождает это ощущение плавания: «По волнам ласкающего слова / Я образ твой прелестный понесу»; волны слов, в которых поэт стремится выразить свое переживание встречи, здесь сопряжены с теми же звуками: «А за тобой — колеблемый движеньем / Неясных звуков отстающий рой». Ощущение полета в духовных пространствах может

родиться и из взгляда на возлюбленную, из ответного любящего взгляда («Люби меня! Как только твой ответный...»), который про-сится в стихи и запечатлевается; опять же возвращается знакомая мысль — в дыхании слова, не в его значении:

...над всем земным
В каком огне, с каким самозабвеньем
Мы полетим!

И, просияв в лазури сновиденья,
Предстанешь ты
Царить навек в дыханьи песнопенья
И красоты.

Взгляд, дарящий «страданье блаженства», рождает в душе поэта «звуки», исполненные «мукой блаженства», и опять же эти звуки связаны с особенным состоянием, когда душа пребывает вне земного — в горнем:

Стою я, овеянный жизнью иною,
Я с речью нездешней, я с вестью из рая.
Слетел этот миг, не земной, не случайный...

Поэт несет в себе этот дар — оттолкнувшись от земного впечатления, пережить неземное, услышать особенные звуки, нездешнюю речь — саму духовную материю не воплощенного еще в слово, но уже звучащего стиха. Фетовские «звуки» — особенная, самобытная тема поэта — духовная, безусловно, а не земная реальность. А далее, по логике переживания, этому звуковому миру Муза несет словесную оформленность.

Образ Музы в четырех стихотворениях Фета, ей посвященных, содержит в себе и вполне традиционные коннотации: она есть лик творчества поэта и горный источник вдохновения. Значительна в этом образе душевная стихия — Муза предстает прежде всего как утонченный и печальный женский образ, ее речи созвучны чертам в ее портрете, чертам этого женственного облика: «Отрывистая речь была полна печали, / И женской прихоти, и серебристых грез, / Невысказанных мук и непонятных слез...». Но она же и небесная гостья, богиня:

...стану трепетный, коленапреклоненный,
Запоминать стихи, пропетые тобой.

Как сладко, позабыв житейское волнение,
От чистых помыслов пылать и потухать,
Могучее твое учя дуновение,
И вечно девственным словам твоим внимать.

В ином стихотворении эта могучая девственная стихия творчества обретает софийные черты в ее высшем вечно-женственном образе:

Всё та же ты, заветная святыня,
На облаке, незримая земле,
В венце из звезд, нетленная богиня,
С задумчивой улыбкой на челе.

Муза, являясь, придает зыбкой стихии звуков ясность звучащего слова: диктует стихи, произносит слова, поет свою песнь, звуки ее лиры несут «исцеление от муки». Так у Фета, в соответствии с поэтической традицией, Муза посылает своим явлением энергию для словесного воплощения той первоначальной лирической зыби, которая у поэта столь часто обозначена как некая трепещущая дословесная стихия звука.

С классической поэзией Фет связан и в ином мотиве: при всей своей личной устремленности в горние миры, противопоставленные земной суете и скудости, поэзию Фет не может не понимать как нечто значимое и для других людей. Эта мысль выражена в стихотворении «Туманное утро»:

Как первый золотистый луч
Меж белых гор и сизых туч
Скользит уступами вершин
На темя башен и руин,
Когда в долинах, полных мглой,
Туман недвижим голубой, —
Пусть твой восторг во мглу сердец
Такой кидает свет, певец!

Восторженное переживание поэта, когда его душа погружена в созерцание красоты горного пейзажа в его утреннем лике, первого солнечного луча, важно не только для него, но и для человеческих сердец: значение песни, воплощающей восторг певца, заключается в том, чтобы пережитой свет бросить во мглу сердец, подобно тому как солнечный свет освещает мглу долин на рассвете. Здесь все та же знакомая мысль о поэте, который может подарить горнее дыха-

ние темному земному миру. Этот дар — чистая песнь, подобная капле утренней росы:

И как у розы молодой,
Рожденной раннею зарей,
Когда еще палящих крыл
Полудня ветер не раскрыл,
И влажный вздох туман ночной
Меж небом делит и землей,
Росинка катится с листа, —
Пусть будет песнь твоя чиста.

Просвещение сердец чистым светом, подобным первоизданной красоте утра, — эта мысль лишена у Фета какой бы то ни было императивности, хотя по сути дела она близка к той, что выражена в пушкинском «Пророке». Ход развития мысли стихотворения вполне соответствует «Пророку»: созерцание с горной — почти горной — высоты и необходимость поделиться с людьми обретенным светом, стремление воздействовать на их сердца. Но это воздействие не жгушим глаголом, но красотой первоизданности и чистоты, прозреваемой в мире. Тональность стихотворения совершенно особенная: утонченность, прозрачность и красота образов самоценны в стихах Фета, им чужда изначальная духовно-нравственная интенция, о проповеди пророка здесь не может идти речи. Поэт обращается к сердцам людей, но несет им чистую красоту. Передаваемое сердцам рождается в душе поэта из восприятия земного, пусть и в его самом светлом лике, — тема преображения самого поэта вне фетовской компетенции. В стихотворении созерцание мира явно преобладает над действием поэта в мире (даже количественно: последнему посвящены две строки из восьми в первой строфе и одна из восьми — во второй).

Мысль о других людях, о долге поэта, о возможности воздействовать на их сердца столь же тонко, как и в предыдущем, передается и в стихотворении «Одним толчком согнать ладью живую...». В нем снова звучит любимая фетовская тема — способность певца с легкостью устремляться от земного, от «тоскливого сна» — к иному. Чтобы прервать этот земной сон и обрести «неведомое, родное», достаточно «единого звука»:

Одной волной подняться в жизнь иную,
Учуть ветер с цветущих берегов...

Плавание в «живой ладье» по волнам звуковых просторов дает поэту то, что является сущностью поэзии — способность выражать невыразимое:

Дать жизни вздох, дать сладость тайным мукам,
Чужое вмиг почувствовать своим,

Шепнуть о том, пред чем язык немеет...

Выразить чужое, саму жизнь, ее муки — то, что обычному языку не под силу. И наконец:

Усилить бой бестрепетных сердец —
Вот чем певец лишь избранный владеет,
Вот в чем его и признак и венец!

Венец для поэта — воздействие на чужие, бестрепетные сердца, которые начнут сильнее биться от слова поэта. Не только легкий подъем в горние сферы, не только способность пережить и выразить, но и способность передать свой трепет. Последнее хотя и венчает стихотворение, отнюдь не акцентировано с пушкинским целеполаганием, когда весь ход, все устремление происходящего в «Пророке» вели к главному, к заданию — глаголом жечь сердца. У Фета все грани единого переживания равно значимы.

Итак, творчество для Фета нисходит свыше, оно и возносит к высшему. Так, в стихотворении «Поэтам» еще раз речь идет о возносящем к горнему воздействию поэзии: «В ваших чертогах мой дух окрылился, / Правду провидит он с высей творенья...»; «Неба родного мне чюдятся ласки» — так пишет поэт о стихах других поэтов. В них та правда, которая видна лишь с высоты духовной. Поэтому в коленопреклоненном жесте выражается отношение поэта к поэтам — и здесь, и в стихотворении «Сонет»: «Мои сгибаются колени и голова преклонена...». «Псевдопоэту» же (в одноименном стихотворении) Фет выскажет в ряду других главный свой упрек:

Не возносился богомольно
Ты в ту свежую мглу,
Где беззаветно лишь привольно
Свободной песне да орлу.

Именно горного воздуха нет в стихах того, кого поэтом Фет назвать не может. «Художнику» (в одноименном стихотворении) Фет дает

совет: «не слушай их», тех, кто глумится над творчеством, кого не тронут «... ни сны, ни чистые виденья, / Ни фимиам мольбы твоей святой...» — не тронет самое главное в художнике. При этом советы Фета не внимать врагам и хулителям венчаются изумительным христианским жестом:

Но ты прости, художник вдохновенный,
Ты им прости: не ведают, что творят.

В противостоянии прагматическому и критическому духу времени, в полемике с теми, кто ему следует, Фет утверждает свою правду, свое понимание творчества:

В пример себе певцов весенних ставим:
Какой восторг так говорить уметь!
Как мы живем, так мы поем и славим,
И так живем, что нам нельзя не петь.

Поэт уподобляется птице, его песнь — прямое следствие его жизни, между жизнью и славословием нет границы. Песня как славословие — этот мотив сближает Фета и с Хомяковым, и с Вяч. Ивановым, эти столь непохожие поэты сходятся именно в том, что предопределено духовной традицией, к которой они принадлежат.

Причем песня о красоте мира — песня поэта возможна, по его мысли, лишь в земном мире:

За горами, песками, морями —
Вечный край благовонных цветов,
Где, овеяны яркими снами,
Дремят розы, не зная снегов...

«Красы истомленной молчанье» в этом идеальном мире — «призывает не петь, а дышать», жить ею, а не выражать ее. И поэт на земле, как и птичка, прилетающая с юга на север, обретает возможность песни — вдали от совершенной красоты. Подобные образные сопоставления у Фета чрезвычайно тонки — поэтическая мысль, «дума» поэта, действительно лишь мерцает в утонченных образах.

Далекая и совершенная красота отражается в земных явлениях, и именно она, отраженная, становится источником песни, славословия, молитвы:

Нельзя пред вечной красотой
Не петь, не славить, не молиться.

Итак, во всех стихотворениях, названных здесь, вдохновение и творческий порыв неизменно поднимают душу над земным и временным, и в этом полете мир предстает в обличье Красоты, во временном распаивается вечная красота, вдохновение преобразует видимый мир, он созерцается в свете горнего. И это переживание рождает в душе поэта песню, молитву, хвалу. Душа получает в своем интуитивном проникновении в мир Красоты удостоверение в одухотворенности мира, мир постигается как мир Божий, как прекрасное Божье творение. Так творчество в стихах Фета и в ранние, и в поздние годы становится путем в горный мир, причем ни ноты сомнения не проникает в стихи, посвященные этой теме.

Среди поздних стихотворений о поэзии стоит отметить здесь особенное, стоящее как бы вне ряда предыдущих — «Оброчник» (1889):

Хоругвь священную подъяв одной десной,
Иду — и тронулась за мной толпа живая,
И потянулись все по просеке лесной,
И я блажен и горд, святыню воспевая.

Пою — и помыслам неведом детский страх:
Пускай на пенье мне ответят воем звери, —
С святыней над челом и песнью на устах,
С трудом, но я дойду до вожделенной двери.

Образ поэта здесь — оброчник, то есть давший оброк, обещание Богу, «обещаник» у Даля: оброчники носят иконы на крестных ходах. Блаженный, гордый, воспевающий святыню, несущий одной правой рукой священную хоругвь оброчник идет впереди «живой толпы» — своего рода крестного хода, — в этой картине есть тонкий, но явный оттенок юродства. Есть и странность ситуации: речь идет не о храме, крестный ход идет по лесной просеке, где пенью отвечают воем звери, и впереди — «вожделенная дверь». Здесь картина жизни и смерти, картина пути — святой безумец с хоругвью, бесстрашный и верный своему обещанию в своем труде — несении хоругви, верящий все же, что «живая толпа» тронется за ним. Последний штрих — единственный в ситуации стихотворения, размышляющий одиночество этого странного пути.

Здесь есть тема служения, но нет высшей помощи, нет призыва. Глас свыше не зовет, в подражание пророку, к личному преоб-

ражению и служению — поэт сам дает оброк, обещание нести свою хоругвь, и верно и истово следует ему. Ни одно переживание, подобное пророческим, не зафиксировано в фетовских стихах о творчестве. Если в поэзии Хомякова символический образ пророческого служения выявляет путь поэта как путь служения Богу, а откровения поэта как посланные свыше, то в творчестве Фета Муза, поэтическое вдохновение, дарит возможность прикоснуться к горнему, путь поэта осмыслен как путь служения Музе — Красоте божественной. И этот путь оказывается плодотворным в духовном отношении: творческий дар возносит в те сферы, где поэт приобщается к духу живого Предания.

В отдельные минуты бытия сердце поэта обращается к Божией Матери и Христу Распятому. Но действительное служение поэта пребывает преимущественно в сфере эстетической, оно направлено к Красоте, и хотя оно приобщает душу поэта к религии, ибо истинная Красота сопряжена с Добром и Истиной, но в религиозное служение не превращается, ибо не обращено всецело к Богу, источнику всяческой красоты и самого творчества.

4

Обратимся теперь ко второму периоду творчества Фета — к прежним лейтмотивам религиозно-философской лирики поэта, звучащим в четырех выпусках «Вечерних огней» (1883—1892).

Когда после сборников первой половины творчества Фета мы обращаемся к «Вечерним огням», в первом выпуске поражают сгущенность и глубина духовных смыслов, небывалая ранее интенсивность религиозно-философской проблематики. Если ранее она возникала приблизительно в десятой части стихотворений, то здесь — почти в половине стихотворений (не считая переводов и посланий). Поэтическая идея теперь не мерцает в глубине и не просто освещает перспективу стихотворения, как Фет требовал в статье о Тютчеве,²⁰ но часто выражается впрямую.

Отметим основные аспекты религиозно-философской темы в поздних стихах Фета:

- двоимирие: «Окна в решетках, и сумрачны лица...», «Напрасно!..», «Майская ночь», «Месяц зеркальный плывет по лазурной пустыне...», «Quasi una fantasia», «Сны и тени...», «Лас-

²⁰ См.: Фет А. А. О стихотворениях Ф. И. Тютчева.

- точки», «Все, все, что есть и прежде было...», «Поэтам», «Одним толчком согнать ладью живую...», «Море и звезды», «Какая грусть! Конец аллеи...», «Я видел твой млечный, младенческий волос...», «Люби меня! Как только твой покорный...»;
- любовь как залог бессмертия: «Томительно-призывно и напрасно...», «Ты отстрадала, я еще страдаю...», «Alter Ego», «В благословенный день, когда стремлюсь душою...», «Нет, я не изменил. До старости глубокой...»;
 - звезды: «Измучен жизнью, коварством надежды...», «Среди звезд», «С какой я негою желанья...», «Одна звезда меж всеми дышит...», «Вчерашний вечер помню живо...», «Молятся звезды, мерцают и рдеют...», «От огней, от толпы беспощадной...»;
 - рай: «Пришла — и тает все кругом...», «Майская ночь», «В страданье блаженства стою пред тобою...», «Она», «Она ему образ мгновенный...»;
 - Бог и человек: «Как нежишь ты, серебряная ночь...», «Не тем, Господь, могуч, непостижим...», «Нежданный дождь», «Добро и зло», «Я потрясен, когда кругом...»;
 - Божья Матерь: «К Сикстинской Мадонне»;
 - ангелы: «К памятнику Пушкина», «Когда Божественный бежал людских речей...», «Не тем, Господь, могуч, непостижим...», «Нежданный дождь», «В благословенный день, когда стремлюсь душою...», «К Сикстинской Мадонне», «Я видел твой млечный, младенческий волос...», «Ей же», «На погребенье в. к. Александры Георгиевны», «М. М. Хрущову»;
 - смерть: «Не первый год у этих мест», «Смерть», «Ничтожество», «Блеском вечерним овеяны горы», «Смерти», «Никогда», «Жизнь пронеслась без явного следа...», «Памяти С. С. Б-ой»;
 - Христос, новозаветные мотивы: «Чем доле я живу, чем больше пережил...», «Когда Божественный бежал людских речей...», «„Христос воскрес!“ — клик весенний...», «1 марта 1881 года», «Королеве элинов Ольге Константиновне 11 июля 1891 года».

Что изменится в прежних тематических линиях здесь — в контексте этих 54 поздних стихотворений? В целом прежние темы развиваются в прежнем ключе и звучат ярче и острее, чем прежде. Так, «двойное бытие» стало едва ли не центральной философской идеей

первого сборника «Вечерних огней», она выражается и в образной форме и эксплицируется в прямых и философски точных словах. Поляризация здесь явно нарастает: земной мир становится предельно тягостным для души, жажда горнего, жажда полета (здесь этот образ один из самых частых) в мир горний — предельно острой. Глубже противопоставление миру брэнному — нетленного и радикальнее — отрицание земного и утверждение порыва к горнему —

...В мир стремлений,
Преклоненный
И молитв;
Радость чуя,
Не хочу я
Ваших битв.

Для взлета мысли в стихотворном переживании нужен лишь небольшой толчок: свет мира горнего, красота мира здешнего — звезд, неба, весны, моря, или же некрасивость обыденного, женская красота, воспоминание о любви или переживание любви, творчество, стихи других поэтов. И в поздний период, как и ранее, это важнейшая черта поэтического мира Фета — способность сквозь земное, любясь его самоценной красотой, прозревать в мире вечное, райское, нетленное. Горний лик земной красоты будет переживаться еще глубже, например, в восторге весны: «И счастьем светлым и нездешним / Дохнет воскресшая земля»; в упоении чистотой и красотой души: «Глядеть, каким прозрачным светом / Окружена ты на земле, / Как Божий мир при свете этом / В голубоватой тонет мгле!» («Упреком, жалостью внушенным...»).

Образ звезд имеет для поэта, как и раньше, особенное значение, он утверждает веру в бессмертие, сопряжен непосредственно с идеей двоимирия, с темами ангелов и рая — все эти темы еще более тесно переплетаются, чем в предшествующий период. С образом звезд связано кульминационное стихотворение, одно из самых таинственных произведений Фета — «Измучен жизнью, коварством надежды...». Это созерцание вечности, мистический опыт души поэта, безусловное свидетельство таинственной, сокрытой от всех его внутренней жизни. Здесь дума поэта устремлена непосредственно к Богу, Солнцу мира, и в своем прозрении поэт постигает, что все в мире, «каждый луч, плотской и бесплотный», есть отблеск этого вечного Солнца, отблеск Божества.

О том, о чем теоретически поэт не считал возможным говорить, — об общении с Богом, о Боге и человеке, теперь в иных произведениях поэт рассуждает напрямую. Величие и сила стихий мира потрясают душу поэта, но еще более — возможность богопознания для человека. «Твой светлый ангел шепчет мне / Неизреченные глаголы» — ничего нет выше для поэта, встреча с неземным переживается как величайшее чудо. Обращение к Богу «Не тем, Господь, могуч, непостижим...» — это утверждение непостижимости и величия Бога в сотворении человека с вечным началом его души. В своем мистическом созерцании поэт прозревает в человеке, существе гленном и мгновенном, «огонь сильней и ярче всей вселенной» — вечное ядро души в виде пылающего ярче солнц огня.²¹ Созерцание ночного неба становится источником напрямую выраженной мысли о соприродности души вечному началу в стихотворении «Как нежишь ты, серебряная ночь...». Звездная ночь дарит душе поэта «расцвет немой и тайной силы» — переживание еще одного высокого откровения:

Мой дух, о ночь, как падший серафим,
Признал родство с нетленной жизнью звездной...

К пониманию поэтом отношения человека к Богу существенное, в святоотеческом духе, дополнение дает стихотворение «Нежданный дождь». Чудо дождя в засуху рождает мысль о бессилии человека без Бога: «Я, ничего я не могу, / Один лишь может, Кто, могучий...», — смиренную готовность признать во всем происходящем Божью волю («Смирись, мятущийся поэт, — / С небес нисходит жизни влага...»), а саму Божью волю — благой и милосердной по отношению к человеку. К ряду стихотворений, в которых воплощается поэтическое богословие Фета, можно добавить и несколько молитвенных произведений. Это и переложение молитвы Господней, и

²¹ Опыт Шопенгауэра, воздействие которого на Фета порой утверждается, совершенно иной: «...Как только мы в виде опыта входим в самих себя и, обратив свое познание внутрь, хотим полностью осознать себя, мы сейчас же тонем в бездонной пустоте и оказываемся похожими на стеклянный полый шар, из пустоты которого раздается голос, причины же этого голоса здесь не найти; и желая таким образом схватить самих себя, мы к ужасу нашему не схватываем ничего, кроме бесплотного призрака» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1. С. 271*).

обращение к Божьей Матери — «К Сикстинской мадонне», образ которой, как и прежде, источник самых глубоких религиозных состояний.

Отметим, что в постижении Бога, христианства, человека поэт идет не путем философской мысли Шопенгауэра или Канта, хотя немецкая философия входит в жизнь поэта в середине 70-х годов и становится весьма значимой. Но *думы* поэта созвучны именно православной традиции, которая сформировала его душу. В творческом прозрении восполняется то, что постигается в умственном проникновении. Поэт, вторгаясь в сферы богословия, не говорит ничего, что было бы противно отеческому учению и догматам Церкви. Отдельные скептические ноты прозвучат изнутри рассудочного отношения к миру в рамках трех тем — любовь, звезды, смерть. И эти ноты будут резко контрастны по отношению к богословски подлинным и глубоким откровениям поэта. Этот рассудочный скепсис, как представляется, не случайно усиливается в шопенгауэрианский период: философские штудии поэта способствуют не углублению философской проблематики, как часто интерпретируется воздействие на поэта чтения Канта и Шопенгауэра и переводческих трудов,²² но углублению двойственности, еще более явному расхождению сфер души и мысли.

Так, нота сомнения прозвучит в русле любовной темы, хотя в контексте фетовской поэзии в опыте любви, которая сама по себе веет горним началом, обычно постигается причастность человека вечному. Даже ярче: смерть возлюбленной, земное расставание дарит переживание бессмертия души той, что ушла из жизни, и это бессмертие переживается как «торжество». Кульминация стихотворения об умершей возлюбленной «Томительно-призывно и напрасно...»: «И я иду по шаткой пене моря / Отважною, нетонушей ногой...» — утверждает безупречность веры и невозможность сомнения; евангельский образ хождения по водам противопоставляет здесь уверенность поэта шаткой вере усомнившегося апостола. Но далее по ходу стихотворения оказывается, что это торжество «на миг»:

...и я — я торжествую
Хотя на миг бессмертие твое.

²² См.: *Бухштаб Б. Я.* А. А. Фет // Фет А. А. Полн. собр. стихотв. Л., 1959. С. 66—69.

Эта минималистская поправка, стыдливая оговорка, странно не соответствует предшествующему, однако она весьма характерна.

Тему сомнения напрямую эксплицирует стихотворение «Ты отстрадала, я еще страдаю...»: «Сомнением мне суждено дышать, / И трепещу, и сердцем избегаю / Искать того, чего нельзя понять». Здесь прежний конфликт сердца и разума: сердце стремится к высшему, но разумом понять его нельзя, и, значит, надо запретить сердцу искать это непостижимое, как и в стихотворении «Напрасно!..»: сердцу больно разuverяться, больно, что «жребии жизни святым побужденьям враждебны». Итог — глубочайшая нота сомнения: «Скорей, скорей, в твое небытие». Небытие как очевидность — впервые эта мысль звучит в стихах Фета. Так соседствуют в душе поэта, как и в этих идущих одно за другим стихотворениях первого выпуска «Вечерних огней», противоположности непримиренные: бессмертие (пусть и с оговоркой)—небытие. Но далее по ходу сборника вновь торжество бессмертия: мысль о Страшном Суде («Нас с тобой ожидает особенный суд...»), на котором двое любящих предстанут вместе и вместе дадут ответ за все, бывшее с ними на земле: «И мы вместе придем, нас нельзя разлучить» («Alter ego»). Еще одна мысль из этого же круга: «милая тень» вызывает трепет души, молитву и надежду, что в смертный час она встретит его в своем новом, ангельском лике — «ангел кротости и грусти» («В благословенный день, когда стремлюсь душою...»). Колесания здесь, в первом выпуске «Вечерних огней», достигли невиданной амплитуды, но из четырех кульминационных стихотворений любовной темы, то есть в тех ее проявлениях, которые связывают ее с темой религиозной, лишь в одном прозвучала как неожиданный итог глубокая нота безверия.

И внутри темы звезд, ранее неизменно светлой, теперь может прозвучать скептическая нота. Так, стихотворение «Среди звезд» выявляет два способа восприятия звездного неба — вновь противостоят душа и разум: разум говорит, что звезды подчинены численным законам, но созерцание отрицает это разумное, рационально-научное, постижение, душа легко отталкивается от истин разума и открывает в звездном небе «нечисленный смысл». Та же нота и в стихотворении «Угасшим звездам»: «Может быть, нет вас под теми огнями...» — это рассудочная мысль о кажимости того, что мы видим как огни звезд, и, не отрицая ее, поэт все же утверждает свою верность звездам — высшему, что есть в земном мире.

Тема смерти звучит в этот период интенсивнее, чем прежде, и в целом безнадежнее. Хотя открывается эта тема в стихотворении «Не первый год у этих мест...» светлым и глубоко православным звучанием:

Еще колеблясь и дыша
Над дорогими мертвецами,
Стремлюсь, куда-то вдаль спеша,
Но встречу с тихими гробами
Смиренно празднует душа.

От старой церкви и родных могил на поэта, даруя ему тихое и праздничное чувство, веет бессмертием и покоем тех мест, где нет ни печали, ни воздыханий, но жизнь бесконечная. Здесь чувство, сердце, здесь говорит душа. Но в иных стихах доминирует рассудочная мысль. И утверждает уже не вечную жизнь, но бездонный океан смерти под «мгновенным льдом» жизни, — как в стихотворении «Смерть».²³ Нелепость жажды жизни после смерти тех слепцов, которые ищут хоть какой-то опоры, нелепость доверия слепым чувствам подтверждаются здесь в холодном рассуждении философствующего разума.

Безотраднa мысль о смерти в стихотворении «Ничтожество» (1880). Здесь «ничтожество» означает «небытие». Жизнь человека, вырвавшись из небытия с болезненным криком, в конце возвращается к тому же бездонному океану: «Я встретил бы твой край с тем самым резким криком, / С которым некогда твой берег покидал». В этом композиционном и смысловом кольце вся человеческая жизнь, в которой ничтожество — постоянный мучительный призрак. Рассудок подсказывает успокоительный, в духе Шопенгауэра, довод о том, что смерть есть «только отрицанье / Всего, что чувствовать, что мне узнать дано»; «Тебя не знаю я...», — говорит поэт, обращаясь к смерти, ведь человеку дано пережить лишь жизнь, и незнание дальнейшего не страшно — такова безблагодатная мудрость этого стихотворения: в нем — «одно прискорбное, но страшного в нем нет». Бездна ничтожества — действительно, ничего более прискорбного поэт ранее не писал. Это чрезвычайно редкое у

²³ О стихотворении «Смерть» см.: Бочаров С. Г. Литературная теория Константина Леонтьева // Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 276—322.

Фета, если не единственное, всецело рассудочное стихотворение — ни проблеска сердца, души — оно есть нижняя точка в мучительных исканиях поэта.²⁴

Идеи Шопенгауэра вполне ощутимы в стихотворениях Фета о смерти в период его работы над переводом «Мира как воли и представления». Фет, кажется, стремится принять те утешительные аргументы разума, которые предлагает немецкий философ, — они проникают со всей их рассудочностью в его поэтическое творчество: смерть есть «безличный призрак» и всего-навсего «мысль», идея, а не реальность. Фет словно стремится разделаться со страхом смерти в приятии безличной вечности в духе Шопенгауэра, и здесь — на миг — успокаивается на ней.

В безотрадном свете представлено и воскресение из мертвых в стихотворении «Никогда» — в фантазии поэта о восстановлении от смерти: мертвый воскресает, спешит с кладбища домой и видит мир мертвым, а потому вновь призывает смерть, чтобы уйти из мира, где нет ничего живого. Странность подобной мрачной фантазии очевидна — бессмысленное воскрешение одного человека в мертвом мире с неведомой целью в отношении богословском есть нелепость. «Труп земли» несет «мой труп» — эта последняя картина стихотворения есть свидетельство безверия, *труп* веры, — кажется, это самое мрачное, что написал Фет в своих стихах,

²⁴ Здесь осязаемо воздействие Шопенгауэра (или же совпадение с ним): для немецкого философа воля к жизни есть единственное вечное начало. Личность же, по Шопенгауэру, это явление, а не вещь в себе, а в мире явлений господствует смерть. Философ призывает преодолеть страх смерти как недолжный — с помощью своей философии: вооруженный ею, человек «спокойно смотрел бы в лицо смерти, прилетающей на крыльях времени, и видел бы в ней обманчивый мираж, бессильный призрак, пугающий слабых, но не имеющий власти над тем, кто знает, что сам он есть та воля, объективацией или отпечатком которой выступает весь мир; кому поэтому во всякое время обеспечена жизнь...» (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 276*). Вечная жизнь безлична, и нелепо требовать сохранности нашего тела, — рассуждает философ, — «несообразно требовать продолжения нашей индивидуальности» (Там же. С. 271). Индивидуум пребывает в вечном настоящем, и ему нужно изгнать страх, что вечером солнце умирает, не нужно допытываться ни о прошлом, ни о будущем, нужно считать жизнь бесконечной, ведь в человеке живет вечное начало — воля, она неуничтожима, уничтожима только индивидуальность, и потому страх смерти есть иллюзия.

ибо здесь, в стихотворении, как и в эпистолярных рассуждениях Фета о нем,²⁵ духовный разум отсутствует и говорит лишь прихотливая выдумка скептика, как будто не знавшего ничего о богословии.

Характерно, однако, что тема смерти совсем иначе звучит в ряде стихотворений, где речь идет не о смерти вообще, а о смерти конкретного человека, когда невозможно сказать, что смерть — лишь идея. В подобных стихах выражается живое чувство — смиренное приятие неизбежного, радость за человека, уже закончившего земной путь, и вера в посмертную встречу. Так, в стихотворении «Памяти С. С. Б-ой»:

Разлуки нет. Твой образ милый
Чрез жизнь мы в сердце пронесем,
И там, за рубежом могилы,
Навек обнять тебя придем.

Итак, в названных пяти стихотворениях «Вечерних огней» наиболее ярко сказались минуты, когда неверие побеждает во внутренней брани, этот пик драматических отрицаний приходится на вторую половину 1870-х—начало 80-х годов — шопенгауэрианский период в жизни Фета. Загадка личности поэта в этот период кажется неразрешимой: немислимо соединение в одном человеке глубоких откровений, как в стихотворениях «Не тем, Господь, могуч, непостижим...» и «Alter Ego», и духовной бездарности стихотворения «Никогда». Но тем не менее, как бы ни были глубоки сомнения, — это лишь отдельные мучительные ноты, а религиозные переживания души — постоянная тема поздних стихотворений Фета.

²⁵ Это стихотворение, как известно, вызвало возражение Толстого, впрочем фрагментарное: с уничтожением всякой жизни, по мысли Толстого, останутся еще отношения к Богу. Характерен ответ Фета, не согласившегося с этим возражением, в письме Толстому от 3 февраля 1879 года: «Воскресение из мертвых придумано не мной. В Иосафатской долине нам приказано явиться целиком, как жил в Воробьевке, для этого и волк приносит во рту мою ногу. А ну как приказано будет поднять Шеншина для репетиции? Послушают ли его, что это, мол, положение для бывшего человека невозможно? Да ведь и родиться из земли, и писать другому такому же земляку то, что пишу, — еще менее возможно, а ведь нас не послушали, говорят пиши» (Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Т. 2. С. 45).

Феномен Фета поразительно ярко показывает: то, что невозможно для мысли, для постижения умом и лишь эпизодически, вероятно, возможно в опытном переживании души, — оказывается всегда возможным в творчестве, причем творческое прозрение стоицей искупает скепсис разума. Поэтическая интуиция вовлекает поэта в сферу религии, православного христианства, прямее, точнее и глубже, чем его же философствующая мысль.

Поэтическое творчество Фета действительно приоткрывает заботливо оберегаемую им от постороннего глаза тайну его личности, оно несет в себе немногие проявления неведомой нам драматической истории духовных борений, выявляет глубокое расхождение между разумом, мыслями — и душой, сердцем, чувствами, интуицией, между скепсисом рассудка и глубокой и тонкой религиозностью души. Стихи воплотили в себе те духовные коллизии, которые Фет не считал нужным описывать в своих воспоминаниях, в своей переписке с друзьями. Причем доверенный стихам внутренний опыт, как мы видим, с годами становился все драматичнее. В сборниках первой половины творчества обнаруживались лишь отдельные скептические тона в общем хоре стихотворений поэта, пронизанных верой и дышащих глубокой христианской культурой. Ни в одном слове этого периода поэт не погрешил против традиции, никакого демонизма или иронии, никаких неточностей или произвола мысли. Вторая же половина творчества показывает иную картину: интенсифицируется философская мысль, работа разума проникает в стихи, духовная напряженность возрастает, столкновение противоположных тонов превращается в резкие диссонансы. Скептические мысли, пусть и нечастые в общем контексте, обретают порой холодный и безнадежный тон неверия. И одновременно проявляется высота религиозного чувства, которое рождает изумительные, невозможные ранее мистические и религиозные прозрения.

Каков исход этих колебаний, этого мучительного процесса? В последнее пятилетие жизни поэта сомнение с очевидностью угасает, религиозная тема звучит в прежнем ключе, развиваются и варьируются старые темы. Мажорная, светлая тональность творчества последних лет жизни поэта уникальна не только в русской, но и мировой поэзии. Но... какое-то ожидание не сбывается. Стихи последних лет, всех выпусков «Вечерних огней», кроме первого, блистательного и уникального по философской глубине и интенсивности,

все же душевны по преимуществу, а не духовны, не рождается все же новое слово, не звучит после «горнила сомнений» ожидаемая «Осанна», не происходит чуда. Узел религиозных сомнений не развязан, но лишь явно ослаблен.

Как бы ни было онтологически укоренено поэтическое творчество, но все же его даров недостаточно, чтобы оказать длительное и существенное воздействие на жизнь, чтобы стяжать высшие духовные дары. Муза приходит и уходит — поэтическое состояние преходяще, и даже при самых глубоких прозрениях без религиозного делания, без стремления поэта уподобиться пророку в своем словесном служении не изменяется духовный строй личности.

Сущность лирической поэзии Фет определял как созерцание красоты мира. Воздействие на духовную личность человека подобных откровений красоты осмысляет Гоголь: «Поэт только тот, кто более других способен чувствовать красоту творения. Потребность поделиться своими чувствами воспаляет его и превращает в поэта. В минуту такого превращения она освящает и очищает самую душу, потому что самое желание заставить и других восчувствовать красоту Божьего творения есть уже желание высокое, воспаряющее его и дающее ему силу».²⁶ В минуту творчества душа очищена и освящена, более того, как показывают наблюдения над стихами Фета, приобщена к духу собственной религиозной традиции, даже если поэт в иные минуты сознательно отстраняется от нее. Высокая минута вдохновения проходит, Муза покидает поэта, оставив свой исчезающий след — поэтическое творение.

Но религиозной полноты и зрелости, которые даются личным подвигом, которые рождаются из пророческой жажды духовного, из готовности следовать Божьим глаголам, достичь средствами поэзии невозможно. Идеальный и недостижимый для любого поэта образ пророческого служения предполагает соответствие жизни и убеждений, совершенствование духовной личности творца. Этот образ был чужд Фету. Призыва, подобного тому, с которым обращается Бог к пророку, Фет не услышал, о чем, по сути, он не раз горько сожалел, когда, например, писал Толстому о том, что ему «не дано» знать Бога,²⁷ ведь для полного удостоверения в невидимом, для слов «Верую, Господи!» творческих восхождений недостаточно. Унасле-

²⁶ Гоголь Н. В. Учебная книга словесности // Гоголь Н. В. Сочинения. СПб., 1900. Т. 12. С. 9.

²⁷ Толстой Л. Н. Переписка с русскими писателями. Т. 2. С. 53.

дованная в детстве, закреплённая в юности, традиционно поддерживаемая в середине жизни приобщённость к христианству в поздние годы явно ослабела — при неизменно высокой теоретической оценке христианства.²⁸ Сознательное же следование по пути христианского претворения души, как представляется, не было характерно для поэта — в силу целого ряда препятствий.

Но творческие прозрения неизменно на протяжении всей жизни были путем и прорывом в религиозную сферу. Так что разгадка феномена Фета кроется в значительной степени в двойственной духовной природе самого поэтического творчества, человеческого творчества вообще. Оно может даровать религиозные прозрения, но не может заменить религию, не может изменить жизнь. Не Аполлон, не Муза, но лишь Бог может оказывать преобразующее воздействие на духовную личность творца, обращающегося к Творцу и Источнику творчества.

Даже самая высокая поэтическая одаренность не есть гарантия духовной полноты жизни. Творчество есть один из путей к Богу, но этот путь сам по себе, вне духовного делания христианина, не может привести к искомой и желанной цели. Так можно было бы выразить итог осмысления феномена Фета.

У Фета духовного здоровья было, очевидно, достаточно, чтобы в описанной ситуации избежать всех соблазнов, которые несет в себе творчество и которыми будет так богата следующая эпоха русской поэзии, эпоха серебряного века, явно склонная преувеличить значение поэтической одаренности как пути к духу. Как бы высоко Фет ни ценил значимость полученного творческого дара, тем не менее он полагал этому дару четкую и определенную границу в горькой констатации: творчество одно — жизнь другое. Новое поколение поэтов возжелает сделать жизнь творчеством — и это уже иная тема.

Часть 3. Вячеслав Иванов: поэт — пророк или собеседник Муз?

Тщательный аксиологический и духовный анализ художественного мира Вяч. Иванова, его мифотворческих построений, духовного пути поэта в его драматической сложности: соблазнов мысли, сме-

²⁸ См., например: Послесловие А. Фета к его переводу Шопенгауэра // Русское обозрение. 1901. Вып. 1.

шений и тупиков, столь симптоматичных для эпохи символизма, с одной стороны, и подлинных духовных взлетов и прозрений, выраженных особенно ярко в поздних стихах поэта, с другой стороны, — думается, в современном литературоведении эта задача не только не решена, но даже и не поставлена.¹

Те из современников поэта, кто был близок ему по духу и по судьбе, принимали его идеи безоговорочно, те же, кто негативно относился к личности Вяч. Иванова, не ставили целью глубокий анализ его поэтических концепций. Среди немногочисленных аналитических статей, касающихся смысловых аспектов творчества поэта, предисловие О. Дешарт к брюссельскому изданию сочинений Вяч. Иванова² остается самым подробным и непревзойденным по целостности и глубине; это исследование есть история жизни и творчества поэта, рассказанная свидетельницей его поздних лет с точки зрения итога его жизни — глубоко продуманной в «затворе» эмиграции христианской позиции. Статья касается самых сложных узлов жизни Вяч. Иванова, описаны и более чем проблематичные жизненные эксперименты, но в текстах поэта акцентируется лишь позитивное с точки зрения итога, то есть христианское, содержание его поэтических концепций (порой привносимое в тексты поэта исследовательницей). Так что динамика творчества предстает в результате как движение от истины к истине — ко все более глубокому постижению христианской Истины. Не случайно в качестве эпитафии О. Дешарт ставит слова поэта: «Солгать и в малом не хочу; / Мудрей иное умолчу». Действительно, автору вступительной статьи умалчивать приходится о многом — причем не о жизни поэта, а именно о его стихах.

В настоящее время просматривается особого рода стратегия в исследованиях творчества Вяч. Иванова. Это, во-первых, тот же принцип умолчаний, причем не биографических подробностей, но умолчаний о тех идеях поэта, которые могли бы вызвать критическое к себе отношение и которые были отвергнуты самим поэтом в поздние годы. Не подлежат обсуждению те идеи, которые могли бы

¹ Памела Дэвидсон, говоря о недостаточной изученности творчества Вяч. Иванова и намечая важнейшие проблемы для будущих исследований, пишет: «В значительной мере нетронутым кладезем, ожидающим внимательного анализа, остается его поэзия» (*Дэвидсон П. Вячеслав Иванов в русской и западной критической мысли (1903—1995) // Studia Slavica. Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1996. Т. 41. С. 130*).

² Дешарт О. Введение // Иванов В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

разрушить заданный самим Вяч. Ивановым образ поэта-христианина, который при всех грехах — ни в коем случае не еретик.³

Далее, это позиция отказа от духовного и аксиологического анализа мифотворческих построений поэта и его концепций. Это отчасти связано с несвободой современного исследователя в мире идей Вяч. Иванова: читатель оказывается убежденным поэтом,⁴ даже если к личности его он подчас относится без симпатии, — это не редкость среди тех, кто обращается к творчеству Вяч. Иванова. Но искать подобному отношению основания в творчестве — значит решиться на критический подход, в настоящее время не популярный, даже сурово порицаемый. Так, пафос негодования против тех, кто критикует поэта, несет в себе книга С. С. Аверинцева о Вяч. Иванове «Скворешниц вольных граждан...»,⁵ и поскольку все устрашающие упреки автора книги не имеют названного конкретного адресата, каждый, кто не испытывает благоговения по отношению к идеям поэта, должен отнести эти упреки к себе и заподозрить себя в провинциальности, морализаторстве, несложности оценочных суждений и недиалогичности.

Из предыдущего следует еще одна, быть может самая яркая, черта современных литературоведческих трудов, посвященных Вяч. Иванову. Исследователи предпочитают занять позицию почтительного комментатора, который скрупулезно изучает тексты поэта и приводит многочисленные параллели. У С. С. Аверинцева мы найдем точную характеристику этой ситуации — интертекстуальное перепутывание всего со всем.⁶ Характерно, что осуждаются и критический

³ См.: *Альтман М. С. Разговоры с Вяч. Ивановым.* СПб., 1995.

⁴ См.: *Обатнин Г. В. Иванов-мистик. (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907—1919)).* М., 2000. С. 4.

⁵ *Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами.* СПб., 2001. Привожу отдельные цитаты из книги: «Не попусти Господь исследователя вообразить себя духовидцем; не может быть ничего конфузнее...» (С. 23); «Грубо ошибется тот, кто, в порыве ли морализаторских обличений или имморалистских дерзаний, редуцирует проблему до сексуальной...» (С. 80); «Необходимо вообще выйти за пределы несложных оценочных суждений...» (С. 162); «Поэт и мыслитель, широко ставивший вопросы... столь провинциального подхода к себе во всяком случае не заслужил...» (С. 164); «У него остается и сегодня одно преимущество над изобличителями: он диалогичен, они — нет» (С. 167).

⁶ *Аверинцев С. С. Единство общечеловеческого культурного предания как тема поэзии и мысли Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петер-*

подход, и позиция констатирования совпадений и связей. И все же последняя не противоречит той общей линии, которая просматривается в трудах зарубежных исследователей творчества Вяч. Иванова. Для Католической Церкви Вяч. Иванов, наряду с В. С. Соловьевым, представляется существенной фигурой, и для поддержания его репутации поэта-христианина критический подход считается не полезным. Так что неудивительно, что в западных изданиях, связанных с Католической Церковью, господствует обязательный почтительный тон констатаций и оказывается недопустимым аксиологический подход.

Но поэтическое творчество Вяч. Иванова настоятельно требует именно духовного и ценностного анализа⁷ — в связи с императивом самого Вяч. Иванова: «Ясно, что сообщениям поэта нельзя придавать значение безотносительного, безусловного, всегда равно непреложного. Если же это так, то люди принуждены сами выбирать...»⁸ (3, 658), — пишет он в поздней статье «Мысли о поэзии», предлагая видеть в стихах любого поэта то, что ценно. Он настаивает, что в отношении к любому поэту «важность предмета повелевает исследовать, что именно он сообщает» (3, 657), и предлагает «ценность» сообщений поэта определять исходя из критериев не только красоты, но блага и пользы.

Исследователю необходима внутренняя свобода для подобного, требуемого Вяч. Ивановым подхода, и потому стоит обратиться к позиции поэта поздних его лет и найти в ней ту прочную основу, ту точку обзора, которая позволит обрести и со-ответствие идеям исследуемого автора, а значит органичность понимания, и одновременно независимость от них. Собственно, это и есть позиция О. Дешарт, но осложненная личным пристрастием и тактикой умолчаний. «Тогда Вячеслав Иванов полагал, что...» — только так, в скрытом виде, говорится в ее статье о порой проблематичных идеях поэта, от анализа которых она отказывается.

Далее речь пойдет об одной из целого ряда подобных проблем. Это тема поэтического творчества. К ней постоянно обращался

бург — мировая культура. Материалы международной научной конференции. 9—11 сентября 2002 г. Томск; М., 2003. С. 6.

⁷ См. об этом: Барзах А. Е. Материя смысла // Иванов В. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Кн. 1. СПб., 1995.

⁸ Здесь и далее статьи Вяч. Иванова цитируются по: Иванов В. Собр. соч.: В 4 т. Том и страницы указываются в тексте в скобках.

поэт, раздумья о сущности творчества, о миссии поэта не покидали его на протяжении всей жизни и были особенно актуальны в те первые петербургские годы, когда бывший затворник после долгих уединенных лет приезжает в Россию и становится вождем и теоретиком символизма. Характерно, что статьи этого времени пронизаны пророческим пафосом: автор пропагандирует нечто, с его точки зрения, в высшей степени значимое для искусства и для человечества в целом — новое религиозное творчество, предвещающее начало новой органической эпохи в истории человечества. Так что все предшествующее развитие европейского и русского искусства предстает в его статьях как ведущее к этому знаменательному, завершительному явлению. Символизм в русле европейской поэзии при этом радикально переосмысливается — в религиозном ключе: прежнему, идеалистическому символизму французской школы и русскому декадентству противопоставляется реалистический (в средневековом смысле слова) символизм, который и есть то новое, что считает себя призванным возвестить поэт, что обосновывается с пафосом пророческого знания истины, путей и судеб культуры — как путь к мифотворчеству и новому всенародному искусству, к новому театру и новому хоровому действу. Увы, пророчествам не суждено было сбыться: революционная действительность с каким-то особенным глумлением, с духом глубокой профанации отразила некоторые из идей поэта, и Вяч. Иванову пришлось это созерцать.

Характерно, что в первое десятилетие века, проповедуя религиозный символизм, Вяч. Иванов не ограничивается сферой искусства, в его статьях звучит собственно религиозная проповедь. И с точки зрения временной дистанции, теория символизма сохраняет свое непреходящее значение, а религиозная проповедь обнаруживает с очевидностью свою несостоятельность. Именно пророческий пыл первых лет проповеди есть самое слабое место трудов Вяч. Иванова. Если пророческое самоощущение Хомякова было связано с осмыслением собственной миссии — напомнить о Христе современникам, отошедшим от Христа, то Вяч. Иванов в своем пророческом самочувствии основывается на новом — собственном религиозном учении: он всерьез проповедует современникам как вернейший духовный путь создаваемую им самим религию — реставрированную религию Диониса, христианизированное им дионисийство как индивидуальный, внецерковный путь к Богу через экстаз и испустление.

Обозначим здесь существенный для дальнейшего рассуждения тезис: идея единства христианства и дионисийства, утверждаемая Вяч. Ивановым, представляется его основной и драматической ошибкой, приведшей ко многим преувеличениям, прельщениям и тупикам, а проповедь религии Диониса на фоне христианской культуры представляется не чем иным, как курьезом. Не случайно И. А. Бунин, в целом позитивно относящийся к Вяч. Иванову и его стихам, не принял именно «его „Диониса“»: «Эта религия страдающего бога — какая-то салонная схоластика».⁹ Этой точной интуиции Бунина соответствует глубокий богословский анализ ситуации: ивановская идея дионисийства охарактеризована А. Ф. Лосевым как безусловно ложная,¹⁰ а прот. Георгием Флоровским как «эстетическая подделка».¹¹

«Богословие» модернистского салона было плодом не отвлеченной выдумки, но глубоко пережитого поэтом внутреннего опыта — обозначенного им как «встреча» с Дионисом в стихии экстатической

⁹ Бахрах А. Бунин в халате. М., 2000. С. 145.

¹⁰ «Быть может, наиболее любопытную параллель надо провести между орфически-дионисийскими воззрениями и христианскими. В последнее время различные ученые много говорили о связи христианства с этими культурами и верованиями, доходя до полного отождествления той и другой религиозной стихии. Это нужно считать прямо близорукостью и наивностью» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 73). А также далее: «В особенности много говорилось о предвосхищении христианства в религии Диониса. Это вопиющее недоразумение должно быть в корне пресечено всяким, кто захочет базироваться в истории религии на фактах, а не на собственной фантазии (...). Дионисизм есть, прежде всего, религия тела. Это, конечно, мистическая и умозрительная религия и доктрина. Но это именно телесный экстаз и чувственная оргийность (...). Растерзание Диониса и распятие Христа только очень и очень отвлеченно могут быть сравниваемы в отношении некоторых отдаленно сходных черт» (Там же. С. 76).

¹¹ «К христианству он (Вяч. Иванов. — Т. К.) подходит от культа Диониса, от древней „эллинской религии страдающего бога“... И христианство он перетолковывает в духе вакхизма и оргиазма, строит новый миф. У него это скорее эстетическая схема, чем религиозная, но именно религиозная жажда и утоляется здесь эстетическими подделками... То и было главной опасностью «символизма», что религия здесь превращается в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг (слишком много грез и мало трезвения)» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 458).

страсти. Специфика понимания творчества всецело вытекает отсюда — творчество есть проповедь полученного откровения, выражение в слове духовного опыта. Отсюда и пророческий пафос как основной тон стихотворений, мистические созерцания, видения и узнавания как основная их тема. Отсюда же — в христианском контексте восприятия — глубокая проблематичность мифотворческих концепций поэта.

Период напряженной и патетической пропаганды дионисийских идей, эпоха «Башни», первое десятилетие XX века, можно обозначить как этап «духовных блужданий» в жизни Вяч. Иванова, вписав его в схему пути поэта, предложенную С. С. Аверинцевым: «исток» — «возврат» — «затвор»¹² как ее второе звено.¹³ После ряда прельщений мысли, гностических изысков и подмен в становлении картины мира поэта начинается стадия «возврата» к изначальной вере, постепенное освобождение от дионисийства и очищение изначального христианства («истока») от всех инородных, нивелировавших его примесей.

При этом в возвратном движении ряд идей периода символизма будет оставлен, как это обычно у Вяч. Иванова, без прямого означенного отказа от прежнего. Палинодии будут звучать в период эмиграции, причем «обратная песнь» возможна для поэта именно в поэтической форме. В статьях же новые идеи заменяют старые без признаний в неистинности прежних. Подлинной, бесстрашной и прямой исповедальности в традициях русской классической поэзии мы не найдем и в стихах поэта. Для русского читателя мировоззренческие изменения прежнего вождя символистов были, в силу сложившейся исторической ситуации, неведомы, покаяние эпохи затвора, лишь отчасти выраженное в слове поэта, не стало действенным в русской жизни, тогда как десятилетние проповеди дионисийских исступлений были публичными и в высшей степени действенными. Да, современники порой иронизировали по поводу «дифирамбических ног» или «орхестр», которые должны покрыть Россию, по поводу Сивил-

¹² См.: Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вяч. Иванова // Аверинцев С. С. Поэты. М., 1996. С. 74.

¹³ См. об этом подробнее: Кошемчук Т. А. Сон как идеальная смысловая модель в поэзии Вяч. Иванова // Пушкин и сны: сновидения в фольклоре, литературе и в жизни человека. СПб., 2004. С. 231—247; Кошемчук Т. А. «Дионис распятый»: образ Распятия в поэзии Вяч. Иванова периода «духовных блужданий» // Русская словесность и Православие. М., 2005.

лы на Невском проспекте.¹⁴ Но современники участвовали и в радениях, когда разыгрывалось, например, действо причащения крови... поэта и его жены.¹⁵ Пафос исступления и экстаза передавался как общий духовный фон для личных исканий в религиозной сфере. Воздействие Вяч. Иванова на жизнь и дух его окружения действительно было более чем значительным. Мы не найдем у поэта отречения и покаяния, равнозначного по силе прежней проповеди.

«Затвор» эмиграции многое изменил в творчестве Вяч. Иванова. Он не раз пишет о мучительном процессе проверки прежних убеждений, например в письме к Дю Босу: «...когда мы принимаемся уточнять наше отношение сегодняшнего дня к тому, что нами давно было утверждено и от чего мы никогда не отказывались, — значит ли это сравнивать наш прежний портрет с образом, отраженным в зеркале?» — вопрошает поэт своего собеседника в письме 1930 года. — Может ли явиться тень сомнения, что свидетель гибели мира, бывшего его миром по праву и по рождению, он не примется существенно передумывать тысячу решений, накануне отстаиваемых, преодолевать тысячу иллюзий, проверять свои основные суждения, когда и если, вопреки всем разрушительным усилиям, он вдруг увидит, как неколебимо и победно некоторые прежние принципы вновь возникают окрепшими и очищенными в испытаниях...» (3, 419—420). Отметим, что не выявление ошибочного, но утверждение прежних христианских идей, сохранивших свою значимость, преобладает и в этом, и в иных высказываниях.

Действительно, христианские идеи формулировались поэтом начиная с его первых статей, но в начале века эти идеи вписывались в дионисийский контекст ценой глубоких редукций, почти всецело утрачивая свою специфику; далее христианское исповедание явственно прозвучало в статьях уже с начала второго десятилетия XX века, но и там оно соседствовало с иными идеями, ему вовсе не соприродными. С другой стороны, никогда увлечение античностью, личные мистические переживания, гностические увлечения не изгоняли неотменимое до конца христианство, ибо православное вос-

¹⁴ См., например: Франк С. Л. Артистическое народничество. (Вяч. Иванов «По звездам») // Русское мировоззрение. СПб., 1996.

¹⁵ См. об этом: Павлова М. Вяч. Иванов и Федор Сологуб. «Противучувствия». Из истории отношений 1905—1906 гг. // *Europa Orientalis. Studi e ricerche sui paesi e le culture dell'est Europeo*. XXI / 2002: 2. VIII Междунар. конф. «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией». Т. 1.

питание всегда было действенным в жизни поэта, вера детства — «исток» его жизни был действительно не иссякающим никогда источником. Тем не менее смещения и подмены позволяют задать вопрос, не было ли христианство поэта в эпоху символизма лишь его имитацией, по слову В. А. Котельникова, лишь одним из вспомогательных первоисточников, украшающих статьи поэта глубокими и яркими метафорами, так что сами христианские образы становились лишь поводом для словесной игры. Каков бы ни был ответ, кристаллизация христианской позиции постепенно, долго и трудно, но все же происходила в статьях поэта; входила в его размышления и идея Церкви, признаваемая теоретически (это подобало ученику В. Соловьева — соответствовало создаваемому о себе мифу), хотя долгое время глубинно не принятая.

Многие идеи Вяч. Иванова, говоря его словами, в эпоху «затвора» были «очищены и крещены». Собственно, какую бы тему поэта мы ни рассмотрели, будь то тема видений и сновидений, тема Распятия, тема экстаза или любви, мы неизменно прослеживаем ее эволюцию: от гностических изысков, от экстатического пафоса периода символизма к прозрачной ясности поздних лет. К названному ряду добавим здесь одну из важнейших тем — феномен творчества, осмысленный в двух рядах образов, как пророчествование и как собеседование с Музами.

Идеал поэта-пророка как программа Вяч. Иванова подробно рассматривается в статье П. Давидсон «Viacheslav Ivanov's ideal of the artist as profet: from theory to practice»,¹⁶ основной тезис которой — верность поэта пророческому идеалу на протяжении всей его жизни. Кульминацией в развитии темы и в собственном пророческом самочувствии автором статьи полагается период предвоенный и предреволюционный — время общения с А. Н. Скрябиным, осмысления его творчества в пророческом ключе.

В рассмотрении обозначенного выше ряда тем просматривается иная закономерность: кульминация прельстительности, почти еретической воспаленности в их звучании приходится на период третьего сборника поэта — «Cor Ardens». Это связано с некоторыми фактами биографии и внутреннего пути поэта. Если экстатическое пере-

¹⁶ Davidson P. Viacheslav Ivanov's ideal of the artist as profet: from theory to practice // Т. 1. Europa Orientalis. Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo. XXI / 2002: 2. VIII Междунар. конф. «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией».

живание в стихии страстной любви — откровение Диониса положило начало этой тенденции (сборник «Кормчие звезды»), то события конца десятилетия усугубили ее в значительной степени. Это и смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, и визионерский опыт, и влияние А. Р. Минцловой, утверждавшей пророческое призвание Вяч. Иванова, его избранность и вселенскую миссию.¹⁷ Напряженно-страстная, темная, экстатическая тональность стихов в значительной степени просветляется уже в следующем сборнике поэта — «Нежная тайна», чтобы обрести звучание трезвой, чуть ироничной мудрости эмигрантских лет, периода «Света вечернего».

Именно эта общая тенденция будет проявлена и в становлении темы творчества. В концепции П. Дэвидсон обнаруживаются некоторые неточности: не подтверждается тезис о верности поэта избранному пророческому идеалу до конца жизни и кульминация пророческой темы должна быть отнесена к иному, раннему, периоду. Да и сам разговор о поэте-пророке как идеале Вяч. Иванова придется вести на материале его статей, ибо в стихах поэта этот образ встречается крайне редко.

В 1904—1906 годах в статьях поэта разворачивается проповедь полученного откровения, поэт всерьез ощущает в себе пророка, избранника, провозвестника грядущего, причем эта грядущая эпоха, как ее видит поэт, должна сменить трехсотлетний период индивидуализма в развитии человечества. Именно в эти годы даже как-то чересчур простодушно и прямо, с самопревозношением устрашающим будет выражена уверенность поэта в собственном пророческом призвании. Впоследствии, в книге «Дионис и прадионисийство», этот чрезмерный пафос первых лет проповеди будет снисходительно объяснен пылом споров начала века.

Провозвещаемое будущее поэт переживает как уже начавшееся — в себе самом. Оно является ему в кризисе индивидуализма,

¹⁷ См. фрагменты из писем А. Р. Минцловой к Вяч. Иванову: «Свет должен вливаться в Вас, любимый, лучи света должны были исходить от Вас», «было совершено приобщение, Тайна литургии Великой. Ты уже вошел теперь в мир иной, через это Причащение. — Иди с миром отныне, Благословенный навеки», «это слишком велико для слов моих», «здесь великая тайна и откровение», «Приветствую Вас, Избранный, уже ныне зачисленный к Сонму Святых». Цит. по: *Обатнин Г. В. Иванов-мистик. (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907—1919))*. С. 41—43.

в самом его чрезвычайном утончении в современных душах, в глубинах которых уже осуществился «темный поворот к полюсу соборности» (1, 836). Предтечей этой проповеди для Вяч. Иванова является, безусловно, Ницше, по словам поэта, пророчесвенно прозревший в будущем сверхчеловека, придавший тем самым индивидуализму «религиозную безусловность» (1, 836), узнавший Диониса, но не поверивший в него. Сам же Вяч. Иванов, проповедник «истинного дионисизма», подчеркивает в Дионисе, в отличие от Ницше, черты страдающего бога, то есть христианизует дионисийство; воспринимая его религиозно, как он подчеркивает, а не эстетически, поэт призывает и пророчит начало новой религии — нового хорового дифирамба, новой Мистерии, нового литургического действия.

Примечательно, что в жажде литургичности и соборности искусства христианская литургия и соборное единство Церкви остаются вне поля зрения поэта. «О религии мы *хотим слышать* (курсив мой. — Т. К.) только в сочетании ее с началом свободы, как вероисповедной, так и внутренней, мистической» (1, 836) — характерна эта интонация самоутверждения. Такова начальная позиция поэта в отношении к христианству. Именно индивидуальный путь в духовной сфере кажется поэту единственно ценным; анархия — это слово первых его статей отражает пафос освобождения от всех норм — представляется областью пророчесвенной. Пророчествующие анархисты, носители «демонического индивидуализма», соберутся в общины, в которых и будет начинаться новый хор, — предлагает поэт.

Еще один характерный мотив проповеди Вяч. Иванова — это личное восхождение художника: «к бытию высочайшему стремиться неустанно», этими словами гетевского «Фауста» выражает поэт свою мысль, равно как и словами блаж. Августина, столь же часто им цитируемыми, — «прейди самого себя» («*transcende te ipsum*»). Эти идеи, данные в двух излюбленных цитатах, могут показаться несколько иными по тону, отличающимися от изложенных выше. Но они будут вполне приспособлены к общему контексту: на пути самопревосхождения, по мысли поэта, дух должен погрузиться «в подслушивание и транс тайного откровения», будет не иначе «общаться с миром», «чем пророчествующая Пифия» (1, 712). И то откровение, которое на этом пути погружения в себя, в свою душу, в свои страсти, обретет художник, есть переживание мира и самого себя в дионисийском экстазе. Это новое, обновляющее современные души учение поэт, теург и пророк предлагает людям для обновления

их жизни и их «потусклых» душ, полагая, что именно эту религию Диониса «ждет» народ.

Дионис — «сын Божий», «богочеловек, во времени родившийся от земной матери», «утешитель», он и «чудо», боль и «нечаянная радость» в сердце человека, в нем, пережитом в экстазе, «вся тайна вечности», «существо красоты» (1, 718—719). Единая Мистерия всех ее участников «претворит в истинных причастников Действа, в живое Дионисово тело» (2, 84). Борьба за это «синтетическое Действо» «есть борьба за оркестру и соборное слово» (2, 85), — акцентирует поэт свою мысль. Курсивом в приведенных цитатах отмечены те христианские представления, которые в текстах поэта совершенно лишены собственно христианского содержания. Слова эти здесь обезличены и обездушены. Да, и в античности богов называли «спасителями», но отмеченные понятия наполнились точно выверенным, тщательно обоснованным, непреходящим смыслом лишь в христианском богословии. Рецепция языческих терминов означала их переосмысление в христианском ключе, и потому их возвращение, со всем новым богатством их смысла, в языческий контекст не может не прозвучать как кощунственная редукция или же неоправданное обогащение язычества тем, что ему не было дано, — знанием об историческом факте Боговоплощения. Церковь, тело Христово, отзовется в стихах поэта лишь телом Диониса, покаяние как основное понятие христианского праксиса — «нечаянной радостью» Дионисова восторга.

Человечеству проповедуется путь «Дионисова богопочитания» как экстаз и исступление — выход из себя в «священном хмеле и оргийном самозабвении», в «сознании безличной и безвольной стихийности», в «ужасе и восторге потери себя в хаосе» и в «новом обретении себя в Боге» (1, 719). И этот путь, с точки зрения христианской, может быть оценен лишь как прельстительный и опасный.

В сфере искусства, в символизме, Вяч. Иванов неустанно подчеркивает его пророчесственный характер. Он, пророк, прозрел единственный верный путь для этого направления — превращение уединенного искусства в «келейное» и далее — во «всемирное». Более того, первый шаг он, поэт-провидец, собственно, и совершает в своей поэзии: как монах в келье молится за мир, так поэт в своей модернистской келье предается, отказавшись от гордости, подвигу «тайного „умного“ делания» (1, 711), которое должно искупить трагическую отъединенность искусства от народа. Нельзя не заметить здесь: еще одно понятие (умное делание) из святоотеческого кон-

текста употребляется в отрыве от его изначального смысла. И еще более безвкусным кажется употребление поэтом евангельской цитаты, приравнивающей к Христу самоутверждающегося творца: «Художник, разрешитель уз, новый демиург (...) склонит послушный мир под свое легкое иго» (1, 714).

Пророческий характер символизма выявляется его теоретиком в противопоставлении его романтизму: «Романтизм — тоска по несбыточному, пророчество — по несбывшемуся. Романтизм — заря вечерняя, пророчество — утренняя. Романтизм — *odium fati*; пророчество — „*amor fati*” ...»; «романтическому томлению мы противопоставляем волевой акт мистического самоутверждения» (2, 87). Суть пророчествования формулируется как упреждение, зачатие будущего, а не просто его предсказание: «Под пророчествованием мы понимаем не непременно точное предвидение будущего, но всегда некоторую творческую энергию, упреждающую и зачинающую будущее, революционную по существу» (2, 87); сущность же теургически творимого будущего — соборное единение народа и поэта во всенародном мифотворческом искусстве.

Итак, 1904—1906 годы знаменуют собой начало и одновременно кульминацию пророческой темы в статьях поэта; именно в эти годы поэт в своих статьях истощает, по-видимому, весь свой пророческий пыл. И именно в эти годы, когда он всерьез ощущает себя пророком, он наиболее близок к тому, что в христианской культуре называется ересью — отделением от полноты Истины и утверждением своего частного знания.

Что же касается стихотворных сборников, то два первых уже изданы («Кормчие звезды», 1903; «Прозрачность», 1904) ко времени этой острой вспышки пророческих иллюзий поэта, новый же сборник лишь постепенно складывается. Так что вряд ли удивит исследователя то, что в стихах двух первых книг пророческой темы почти не обнаружится. Из немногих стихотворений третьего сборника она наиболее ярко отразится в цикле «Эрос», создание которого относится как раз к 1906—1907 годам.

Далее уже 1907 год вносит нечто новое: в статье «О веселом ремесле и умном веселии» звучит ироническая нота по отношению к пророку, к Пушкину, к себе, к самовозвеличиванию художника, к «царю», который «живет один». Последнее, по Вяч. Иванову, естественно как «противодействие таланта» к «косной неподатливости потребителей» (3, 63): заказчик, в широком смысле слова, как пишет Вяч. Иванов, необходим каждому творцу, так что при от-

существовании заказа талант готов принять лозунг «искусство для искусства», а при его наличии — тезис «искусство для жизни», и тогда становится в собственном представлении о себе — жрецом, иерофантом, пророком, магом, теургом. Весь этот ряд, прозвучавший здесь, в явной иронической тональности далее в статьях Вяч. Иванова будет последовательно отвергнут. Уже в 1907 году в теме пророка, опережая при этом развитие иных тем, звучат охлаждающие ноты: говоря о современном «нестроении», поэт отмечает, что бывшие декаденты «учительствуют и прорицают, изобретают способы спасения личного и вселенского...» (3, 67), что писатель непременно оказывается «в роли учителя или проповедника», «миссионером, наставником жизни, вожаком» (3, 68), что искусство стало «иеремиадой и сатирой», «учительством», «пророчеством» (3, 68), «рассадником духовных овощей» (3, 69) — и этому ряду иронических характеристик пророчественного самочувствия поэтов, а значит, в скрытом виде — и собственного, противопоставлен иной идеал искусства для Вяч. Иванова — «умное веселие» (3, 68). Характерно, однако, что, заканчивая статью «О веселом ремесле и умном веселии» мечтой о народе-художнике, автор все же, как это ни парадоксально, невольно, оставляя иронию, впадает в привычный пророческий тон, проповедуя теперь это «всенародное духовное веселие», которое приближается благодаря символизму, ибо он как поэзия мифотворческая «прорастает из подпочвенных корней народного слова, чтобы загудеть голосистым лесом всеславянского слова» (3, 76); «страна покроется оркестрами и фимелами, где будет плясать хоро-вод...» (3, 77) — именно здесь появятся эти пресловутые «оркестры» и «фимелы». Так что преодоления пророческого самоощущения отнюдь не происходит, в то время как сама тема поэта-пророка будет впрямую отвергнута.

Далее, в статьях о символизме 1908 года, пророческий пафос явно остывает, уже не звучат прежние патетические слова в духе смешения, до полной неразличимости дионисийства и христианства. Тем не менее о духе трезвости в целом говорить не приходится. По-прежнему подчеркивается теургический характер творчества (в соловьевском смысле: поэт-теург управляет земными воплощениями религиозной идеи). Проповедь дионисийства уходит в прошлое, все чаще речь идет о христианстве, но о христианстве особенном, «вне ограды положительных вероучений» (3, 84), то есть вне Церкви, и путем к нему полагаются по-прежнему индивидуальный мистический опыт, экстаз и исступление.

В статье 1910 года «Заветы символизма» эта идея соединяется с требованием «внутреннего подвига личности» (2, 603), следования внутреннему канону на путях духа и внешнему канону на путях искусства, то есть аскетическая идея духовного подвига здесь приспособляется к келье символиста. Тема поэта-теурга и поэта-пророка уже в прошлом, но изначально связанное с ней — пророк должен иметь видения — требование духовных прозрений, мистических переживаний является основополагающим, вне христианского требования очищения души и сердца, борьбы со страстями. Наоборот, именно страсти полагаются путем к религиозным прозрениям. Далее будет показано, каким образом это отзовется в стихах поэта — к каким искусам и к какому невиданному самопревозношению приведет подобная позиция.

Наконец, скажем несколько слов по поводу статьи «О границах искусства» — эта статья 1913 года есть высшая точка в осмыслении темы творчества в доэмигрантскую эпоху, и в ней будет сделан целый ряд серьезных поправок к прежнему представлению о поэте-пророке. Вяч. Иванов размышляет здесь о процессе создания художественного произведения и выделяет два этапа: восхождение и нисхождение.¹⁸ Первый из них есть, собственно, не дело художника, но «духовного человека» в нем, когда он восходит к высшим сферам бытия; восхождение есть мистическое переживание, эпифания, экстаз. Нисхождение же, второй этап, есть дело художника, есть воплощение постигнутого: аполлонийское видение, идеальный образ будущего создания как отражение в памяти ранее пережитого, воплощается в земные формы искусства. Восхождение — обретение, нисхождение — расточение; восхождение — дело человека, нисхождение — художника. Так опять же выстраивается поэтом целый ряд противопоставлений.

Характеризуя в этой статье ситуацию символизма, поэт в действительности описывает свой собственный опыт, здесь неназванная исповедь: речь идет о художниках с мистическим складом души, для них «художественное творчество и то, что мнилось им сверхчувств-

¹⁸ Эти термины глубоко укоренены в христианской традиции. В Библии восхождение и нисхождение не относятся к человеку, но к ангелам, Богу, Христу, Новому Иерусалиму. В святоотеческом контексте лестница, которую видел библейский патриарх («И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней». — Быт. 28: 12), является прообразом умного восшествия к Богу — духовного восхождения.

венным прозрением, естественно сливались (...). Им думалось, что искусство и есть та сфера, где единственно может осуществляться новое познание мировых сущностей — при бессильной кристаллизации прежнего религиозного откровения...» (2, 636—637). Выделенные курсивом слова подчеркивают здесь явный, хотя и неглубокий, оттенок самоиронии в словах Вяч. Иванова: эти поэты, недовольные *застывшими* традиционными религиями, словно проравшиися в миры иные на первой волне мистического восторга, — спешили переливать то, что *мнилось* им мистическим откровением, в стихи, полагая искусство путем к духу, а церковный опыт — бесильным. Действительно, не что иное, как подобные переживания, становилось вне аскетического праксиса традиции источником пророчесственного самочувствия и проповеднически-воспаленного тона в стихах, о чем Вяч. Иванов в поздние годы с иронией скажет: «К неопитам у порога / Я вещал за мистагога...».

Разные поэты по-разному выявляли свою связь со сферой пророческой, но в целом отношение к себе как к пророку было характерно для них — продолжает анализ собственной ситуации Вяч. Иванов, решительно утверждая общую позицию поэтов как ошибку: «На самом деле, поэтами поистине были все эти деятели» и в свое художество вкладывали свое «стремящееся к свету, но неустроенное, человеческое и при том очень молодое и пленное я» (2, 646). Таким образом, здесь мы видим не просто отказ от представления о поэте как о пророке, но и от искусства как теургии: «...слово „теургия“ для означения нормальной деятельности художника представляется мне неприменимым» (2, 646). Поэт — отметим — именно в рамках темы творчества с наибольшей прямоотой и очевидностью отказывается от прежнего идеала. Чтобы позднее еще более основательно доказывать ставшее для него очевидным, но отнюдь не бывшее таковым изначально: поэт по сути своей не теург, не пророк.

Все названные выше статьи Вяч. Иванова, в которых тема творчества очерчивает своеобразную линию от бурного всплеска, пика пророчествований, к ее постепенному угасанию и отмене, соответствуют хронологически периоду первых четырех сборников поэта («Кормчие звезды», 1903; «Прозрачность», 1904; «Cor Ardens», 1910; «Нежная тайна», 1912). В контексте этих четырех книг можно отметить некий слабый отголосок подобного развития пророческой темы, но будет весьма своеобразным движение в пророческом самоощущении поэта. Здесь стоит еще раз обозначить существен-

ное расхождение между эксплицированной *темой* и неотрефлексированным *самоощущением* — как они проявлены в стихах поэта.

Действительно, *тема* пророка почти не звучит в поэзии Вяч. Иванова — ни одного стихотворения, посвященного собственно пророку или сопоставлению поэта и пророка, ни одного ветхозаветного пророка — в духе классической русской поэзии.¹⁹ Редкие образы пророческого ряда в стихах фрагментарны и по сути явно метафоричны. Отметим немногие из них.

Так, в сборнике «Кормчие звезды» в стихотворении «Звездное небо» созерцание звезд сопряжено с жадной сердца приобщиться к «тайне звезд и тайне дна», оно

Пламенеет, и пророчит,
И за вечную чертой
Новый мир увидеть хочет
С испуленной Красотой.

Пророчествование здесь не что иное, как устремленность к будущей Новой земле, где будет восстановлена ее первозаданная красота. Пророком может быть назван «пустынник» и «печальник» духа», сходящий с гор — персонаж картины О. Редона. Или же Бетховен:

В дни, как верных хор великий,
Разделенный, изнемог,
Их молитв согласны лики
Где подслушал ты, пророк?

Герой стихотворения пророк потому, что он слышит хоры горных молитв, он хвалит Агнца Мира, «всевнятно говоря», в отличие от «псалмопевного царя», пророчества которого требуют истолкований, и потому, что призывает человечество слиться в этом хоре хвалы. Новозаветные черты образа пророка здесь явны, но сам образ лишь фрагмент стихотворения. В «Cor Ardens» есть стихотворение «Пса-

¹⁹ Отметим, что образы языческих пророчиц мы не раз найдем у Вяч. Иванова, но они никогда не будут связаны с темой поэзии, как и образ «пророка» Аполлона (как называет себя герой стихотворения) из «Подражаний Платону». Певцы античных мифов, способные воздействовать на жизнь, чаще становятся героями стихотворений о творчестве — Орфей, Терпандр, в образах которых подчеркивается любимая мысль Вяч. Иванова о религиозных, житнетворческих и теургических корнях поэзии.

лом солнечный», но с пророческой темой его соединяет только название этого хвалебного гимна.

Однако здесь мы отметим и нечто примечательное. В стихотворении из цикла «Эрос», обращенном к С. Городецкому («Порука»), себя поэт называет — единственный раз! — пророком. Если, обращаясь к иным художникам, Вяч. Иванов будет применять образы пророческого ряда, называя их провидцами, зрящими, даже пророками, отмечая этими словами лишь их способность прозревать истину, то в отношении самого себя поэт выявляет иной аспект: он, подобно Моисею, в сухой скале открывшему источник, прозревает суть чужой души, видит в «нерожденном» — будущее:

Пророк, воздвиг рукой торжественной
Я на скалу скупую жезл.
Твой древний лик, твой лик божественный
Не я ль родил из мощных чресл?

Здесь кульминация, впрочем не очень яркая, пророческой темы в стихах Вяч. Иванова — в эпоху эротических тройственных экспериментов, трагически завершившихся смертью Л. Д. Зиновьевой-Аннибал. Пророк здесь весьма своеобразен, в нем нет ничего библейского по сути, несмотря на явное сравнение: он устремлен не к проповеди и не к словесному творчеству, речь идет и не о миссии поэта, но о жизнетворческом действии, своего рода эксперименте — о расширении союза любви, о сотворении чужой души любовью ради включения в этот союз: «Прозри моею огневицею», «покорствуй мне» — призывает поэт, «пленный расторгая сон» в жизни того, кого избрал. Эта попытка творения человека — «Я башню безумную зижду...» — осмыслена в цикле «Эрос» как пророческая. Она предстает и как тройная жертва в обращении поэта с молитвой к богу Эросу: «Дай ведать восторги вершин / Прильнувшим к воскрыльям эфирным / И сплавь огнежалым перуном / Три жертвы в алтарь триедин». Но она же показана как искушение художника в стихотворении «Художник»:

Взгрустит кумиротворец-гений
Всё глину мять да мрамор сечь —
И в облик лучших воплощений
Возмнит свой замысел облечь.

И человека он возжаждет,
И будет плоть боготворить...

Результатом своей безумной и страстной мечты — творить человеческую душу, пророчески прозревая в ней ее истинный лик, — герой стихотворения предвидит катастрофу: «...рухнет в зеркальную влагу / Подмытой башни с высоты». Так, прорекаемая «весть» в цикле «Эрос» — идея будущего слияния всех в любви, которое стремится приблизить поэт, ощущая себя пророком, деятелем, творцом, который ради этой «любви» немедленно начинает созидать, словно в ослеплении, свой эротический «триединый алтарь» (богословское понятие триединства не кажется здесь поэту неуместным).

В цикле стихотворений этого же периода, посвященных В. Брюсову, обращенных к поэту-«ключарю тайн», в теме Поэтов и Провидцев звучат пророческие ноты, с той же, как в статьях, патетикой самоутверждения поэта как знающего истину: «...Музы темной посвящаю / Прозренья — зрящему Тебе». Характерно, что прозренья связаны с образом Музы: они дарованы ею. То же и в сонете «Поэт»:

Ты Музами, поэт, наставлен и привык
Их мере подчинять свой голос своенравный.

Зане ты сердце сжег и дал богам язык,
Тебе сулила лавр, пророческий и славный...

В сонете же Гумилеву («Sonnetti di risposta») того же времени зазвучала иная, ироническая, нота. В нем также речь идет о поэте — жреце Муз: «Коль светлых Муз ты жрец, и не расстрига / (Пусть жизнь мрачней, година многотрудней), — / Твой умный долг — веселье, не верига. / Молва возропщет; Слава — правосудней. / Оставим, друг, задумчивость слоновью / Мыслителям, и львиный гнев — пророку: / Песнь согласим с биеньем сладким сердца...». Здесь дело Муз противопоставлено пророческому деянию, пение — гневным обличениям, иронически интонированным. Та же мысль прозвучит и позднее: «Хочу пророчить; Муза мне: „молись!“», — скажет поэт (в стихотворении 1914 года «Молчал я, брат мой, долго; и теперь...», не включенном в сборники) о противодействии Музы попыткам пророчествования, ибо звуки сладкие и молитвы — дело поэта.

Итак, можно выявить линию, слабо прочерченную, пророческой темы в стихах первых трех сборников: редкие, спорадические обращения к ней, неяркая кульминация 1906—1907 годов и быстрое охлаждение, отмеченное в те же годы. Образ *пророчествующего*

поэта окончательно замещается более органичным в ивановском понимании творчества образом *собеседования с Музами*, который особенно значим для поэта в эпоху третьего сборника и который, естественно, у поэта-мифотворца обретет особенные мифотворческие нюансы.

Обратимся к некоторым стихотворениям поэта о сущности творчества. Служение Красоте, а не Богу — так понимается предназначение поэзии в первом сборнике «Кормчие звезды». Собственно, этим и объясняется неорганичность классического в русской поэзии образа пророка в мире Вяч. Иванова, отсутствие в образе поэта-теурга ранних стихотворений библейских пророческих коннотаций.

Так в раннем программном стихотворении «Творчество» воплощается столь победно, с таким пафосом торжества обретенной веры идеал поэта-теурга, который впоследствии будет осмыслен как неосуществимый, поэта-«разрешителя уз», обновляющего мир, жаждущего преображения Вселенной. При этом здесь вовсе нет Божественных глаголов, абсолютности Божьей воли, призыва к пророческому служению. Поэт-теург отнюдь не пророк в исконном смысле этого слова: он творит сам и от себя. В качестве примеров близости к теургическому идеалу приводятся Бетховен и Микеланджело, Данте, Гомер, Фидий. Поэт призывает творца: *встань! Будь Творцом — Демиургом! Дерзай! Склони мир под иго легкое!* — вновь звучит в качестве ни к чему не обязывающей метафоры неорганичный в этом ряду евангельский образ. И наконец: «...на лице земном напечатлей в любви / Свой Идеал богоявленный!». Мысль из святоотеческого круга о том, что человеческое творчество есть подобие творчества Божественного, здесь получает чрезмерно заостренное звучание: «Природа — знаменье и тень предвечных дел: / Твой замысел — ей символ равный» — в этом уравнении сотворенного Богом мира и творения поэта очевидна незрелость восторженной мысли. Чрезмерной становится и привычная в контексте русской классической поэзии святоотеческая мысль о наречении имен и о выражении немого мира в слове поэта: «Дай кровь Небытию, дай голос Немоте, / В безликий Хаос ввергни краски, / И Жизнь воспламени в роскошной наготе, / В избытке упоенной пляски!» Избыточны здесь не только «нагота» и «пляска», не только мысль о возможности оживления «Небытия» словом поэта, но и требование осуществления «своего» и одновременно «богоявленно-

го» (не явленного Богом, а являющего бога) Идеала (с большой буквы).

В стихотворении «Красота» выражена важнейшая и непреходящая для поэта мысль: обретение «Да» миру и Богу есть одновременно и прозрение в таинстве Красоты. Она выговорена в диалоге поэта с Красотой: поэт дает патетический зарок: «Твой я!», и далее следует ее торжественный ответ-вещание (подобные монологи, в которых та или иная сущность мира как бы выговаривает свой сокровенный смысл, часты в стихах поэта). Красота говорит о том, что она — тайна, что она радостна и бесцельна, что ее суть — приятие мира. Последнюю мысль выражает образ: «кроткий луч таинственного Да», — и он обогащает схематически выраженную идею многими оттенками: это «Да» не рационально, но своего рода таинство между душой и миром, оно сияет, подобно лучу, изнутри кроткой души. В форму монолога Красоты воплощается по сути сгущенный философский трактат о смысле красоты в мире, Вяч. Иванов облекает здесь итоги своих философских штудий в самобытные поэтические формулы:

Я служу с улыбкой Адрастее,
Благосклонно — девственно — чужда...

Красота связана глубинно с судьбами мира, и ее служение дано в светлой и легкой тональности. Каждый из трех эпитетов второй строки раскрывает одну из граней понятия красоты: благодать, перевозданность, незаинтересованность, — но оттенки смысла возникают не в перечислении их, а в сопряжении разноаспектных качеств. Шесть слов — шесть образов-философем. Так нарочито сгущенным языком поэт высказывает свою главную идею, в действительности — не новую, а привычную и естественную в контексте русской поэзии: красота есть приятие мира, она есть связь между земным миром и миром горним. В этом «Да» миру выразится основной тон ивановской эстетики, связывающий ее с классической традицией: творчество есть славословие.

В стихотворении «Альпийский рог» выявляется иная грань творчества. Описание звуков рога в горах и переливов «неизъяснимо-сладостных созвучий», отзвуков в теснинах, сменяется размышлением:

И думал я: «О, гений! Как сей рог,
Петь песнь земли ты должен, чтоб в сердцах
Будить иную песнь. Блажен, кто слышит».

И из-за гор звучал отзывный глас:
«Природа — символ, как сей рог. Она
Звучит для отзвука; и отзвук — Бог.
Блажен, кто слышит песнь, и слышит отзвук».

Дело поэта — воздействовать на сердца людей, пробуждать в них жажду реальнейшего, эта мысль проявлена в образной ткани стихотворения: звук рога и отзвук сопоставлены с песней поэта и отзвуком в сердцах. Причем отзвук в ситуации этого стихотворения много богаче, пленительнее, чем изначальный звук, в нем веет горнее, как будто «незримый духов хор, / На неземных орудьях, переводит / Наречием небес язык земли». Гений лишь пробуждает, подобно рогу, эти неизреченные отзвучия в сердцах. А далее в логике стихотворения следует второй ход — своего рода отзвучие, и вновь более значимое, чем исходная посылка — аналогия звука рога и слова поэта. Эта мысль как бы посылается поэтом в мир и возвращается обобщением: рогу подобна и природа, отзвук которой — много прекраснее, чем она сама. Блажен, кто слышит слово поэта, блажен, кто слышит в голосе природы — Бога.

Подобная мысль выражена и в сонете «На миг» цикла «Сонеты»: после перечисления ряда переходящих природных явлений, лишь на миг явленных, следует:

И ты, поэт, на миг земле печальной дан!
Но миру должнему тобою мир явленный
Мы зрели, вечностью мгновенной сиян...

Эта мысль выявляет в поэзии ее сущность: поэт должнему являет в мгновенном прозрении — горнее, как и в фетовском образе поэта: орел летит ввысь, «сноп молнии неся мгновенный в верных лапах».

В сонете «Воспоминание» «вдохновенная мечта» художника обнажает «лик вечной Красоты», вызывая в памяти читателя не сразу являющийся ему из ее глубин изначальный образ:

И памяти ты внемлешь сокровенной:
«Художник прав: я зрел сии черты!»

Творчество есть напоминание о вечных первообразах вещей, об их райском, незамутненном бытии:

Звучите нам, небесные залогии!
Что зрели мы — еще блаженны боги, —
Художества, напоминайте нам!

Так, в ряде стихотворений Вяч. Иванова о творчестве, вне образов пророка и Музы, мы отмечаем привычные в русской классической поэзии идеи о творчестве, идеи, в которых обнаруживается связь поэта не только с предшествующей поэзией, но и с собственной духовной традицией — без этой связи было бы невозможно обозначенное со-гласие. Но эти общие темы у поэта поздней эпохи оркестрованы своеобразно: все выработанное им несколько тяжеловесное и нарочито затемненное словесное богатство востребовано здесь в торжественном, быть может, излишне патетическом «сообщении» поэтических прозрений.

Отметим теперь особенные черты ивановской Музы, образ которой в его арсенале символов, как было отмечено, уже во второй половине 1900-х годов противопоставлен образу пророчествования. Характерные черты ивановской Музы определились уже в цикле сонетов «Кормчих звезд», в раннем сонете «Полет»:

Ты, Муза вещая! Мчит по громам созвучий
Крылатый конь тебя! По грядам облаков,
Через ночь немых судеб и звездный сон веков,
Твой факел кажет путь и сеет след горючий.

Простри же руку мне! Дай мне покинуть брег
Ничтожества, сует, страстей, самообманов!
Дай разделить певцу надвременный твой бег!..

Муза в ее космическом облике, стремительно несущаяся в вечных просторах, для поэта есть сама стихия космического творчества, стихия музыки, и она приобщает певца к своей звучащей вечности. Здесь в раннем стихотворении поэт призывает Музу вознести его в миры иные — к тому божественному творческому началу бытия, которому она причастна, — в согласии с Фетом, также прозревавшим нетленные черты богини в образе Музы-вдохновительницы. Возводящее начало в подобных образах как бы компенсирует невозможность «Божьего гласа», горнего прямого призыва, тех «крыл Любви», которые возносят «в обитель пламени и Слова». Именно поэтому Муза поэта изначально принимает в себя черты побудительницы к духовному восхождению, обретая характер — в развитии античной мифологемы космизации Хаоса — творящей и творческой силы Демиурга. При этом то, что было интуитивным постижением у Фета, продумано и обосновано в мифопоэтической рефлексии

Вяч. Иванова. Так, и в стихотворении «Орфей растерзанный» (второго сборника «Прозрачность») Орфей, призывая океанид из хаоса к строю, говорит о той же творческой роли Муз в мироздании, о создаваемом ими из хаоса и творимом космосе, который благодаря Музам обретает красоту:

Но Хаос нудит мольбой святою
В семь пленов Муза, и зиждет мир
Дугой союза...

В разделе же «Дистихи» (стихотворение «Энтелехия») в античную поэтическую форму воплощается и привычная в русской поэзии грань образа Музы — мысль о формирующем воздействии Музы-вдохновительницы на творчество поэта:

Влагу не дай мне пролить чрез край преисполненный, Муза!
Полнит обильная Мысль Формы размеренной грань.
С Мерой дружна Красота; но Мысль преследует Вечность:
Ты же вместить мне велишь Вечность в предел Красоты!

Здесь дело Музы — сотворение формы. Как и в ее космических деяниях, она приводит к строю, вводит безграничное в грани в его нисходящем стремлении. Муза рождает гармонию размеренной формы и бесконечности мысли, устремленной к вечности, — именно в этом смысл Красоты; по мысли поэта, — в возможности вместить безграничное в ограниченный сосуд совершенной формы.

За Музой у Вяч. Иванова неизменно стоит Аполлон, в «Мистерии поэта» описывается его нисхождение, которое наполняет певца смятением и отвагой:

Он вождя любую волю совершит, неудержимый:
Повелит ли Муз владыка петь ему советы вышних,
Гесперид ли сны златые, или думы Прометей,
Афродиты ли небесной, Ген ль творческие тайны,
Песни ль Парок, иль Сивиллы роковые прорицанья...

Но Аполлон является в окружении Муз — «Вот каких он хочет песней!», — восклицает поэт, догадываясь: не мысли богов, но хвала — вот дело поэта. И отзывается «отзывом полным» на пение Муз — своим земным словом. То есть воля бога — петь песни Муз, не пророчествовать (а поэт казался себе готовым к этому по воле Аполлона), а славить. В этом стихотворении в античном образ-

ном обличи́и описан творческий процесс: «лирическое волнение», трепет — при приближении бога; наконец, «свободное проявление», отзывная песнь поэта — в полном согласии с логикой пушкинской мысли.

В стихотворении же «Epiqhema» — своего рода «час страдания» для поэта: если нет отваги в его сердце ответить зову Аполлона, «князя Муз», то «Сердцеведец, негодуя, пролетает, звучный, мимо; / Постыжен, певец напрасно гостя молит о возврате... <...> / Вызвать чары горних звуков ищет он бессильной лирой, / Но небес не воскрешает косных струн неверный звон...». Пропущенный божественный призыв отзывается немотой лиры — невозможностью воплощения в слове горних звуков; здесь выражен тот же опыт поэта, что и в стихах Хомякова.

Муза является порой поэту как собеседница, и, помимо темы творчества, она дарит поэту некие мысли, между ними происходит нечто вроде беседы, например о любви и счастье, как в стихотворении «Золотое счастье», или же поэт «читает» мысли Музы, статуя которой отражается в воде (стихотворение «Листопад»), — думу о человеке, сопернике античных богов, постигающем бессмертные тайны. В ряде стихотворений ее образ появляется фрагментарно как атрибут поэтического языка, придавая речам поэта изысканность и изящество. Так, в едва ли не единственном стихотворении сборника 1912 года «Нежная тайна», где почти отсутствует тема творчества, в разделе «Лепта» появляется образ Музы в дружеском послании:

Ты белый стих в обычай ввел отныне
Для дружеских посланий. В добрый час...

.....

Но с Музами играть благоговейно
Мне надлежит; тебе вольней пристало,
Затем что ты невиннее меня.
И золотой цезурой опоясал
Я белый стих, послушествуя им,
Чтоб резвый бег вакханок буйных — мыслей —
Обрядностью уставной придержать...

Так здесь, как и в ряде иных посланий, в изысканной форме, имитирующей непосредственность поэтической речи, образ Музы вполне органичен в разговоре двух поэтов, выражается же здесь уже привычная мысль о Музе, регулирующей законом формы поток мыслей.

В целом, Аполлон, воплощение космического строя, у Иванова есть образ низводящего вдохновения. Музы, его спутницы, несут гармонию и строй космосу — а также и художественной форме, создаваемой творцом на стадии нисхождения, требуя от поэта повиновения закону меры. Муза у Вяч. Иванова есть именно космическая творческая сила воплощений — такова самобытная грань этого образа. Но в образе Музы значима, как было отмечено, и ее «возводительная» роль, она возносит душу к горнему, приобщает к стихии вечной гармонии, будучи сама деятельной космизирующей силой. И эта грань образа Музы (акцентируемая и Фетом) как бы компенсирует отсутствие пророческой темы — возводящей к горнему Божьей руки. Если пророчествование, в итоге, в поэтических текстах четырех сборников — вне погружения мысли поэта в библейский контекст — есть не более чем прозрение в мир горний, устремленность к будущему и творение этого будущего, творение и человеческих душ, то образ Музы выявляется в стихах Вяч. Иванова с последовательностью знатока античной мифологии, нюансы которой превращаются в его стихах в тонкие, изысканно-самобытные оттенки образа — пережитой мысли.

Обобщим еще раз: в целом мысли поэта о творчестве органичны в христианском контексте темы. Красота как сияние горнего в долине, постижение горней красоты первообразов в прозрениях поэта и ее воплощение в точном слове, пробуждение в сердцах стремления к небесному и постижения в мире Бога — весь этот круг мыслей в русской поэзии выражался многократно, у каждого поэта со своими особенными оттенками, и Вяч. Иванов открывает эти истины в собственном поэтическом опыте, интонируя их новыми и изысканными средствами своего поэтического языка. Чужеродными кажутся в контексте русской классической поэзии лишь образы поэта как своеговольного демиурга и теурга, но они ненадолго задержались в стихах поэта. Однако тема первостепенной значимости — устремленность самого поэта к личному преображению — остается вне ивановского контекста.

Отметим также, что античные образы Аполлона и Муз в размышлении поэта об оформляющем нисходящем начале в творчестве не кажутся противоречащими христианскому контексту темы: они знаменуют собой те творческие силы, которые непосредственно связаны с видимым миром. Они иерархически соотносимы не с Творением мира, не с Творцом, но с Его творящими энергиями, устрояющими мир в красоте, направленными к человеку.

Итак, поэт есть провидец и собеседник Муз — это грани единого смысла в постижении творчества у Вяч. Иванова: поэт призван пророчески созерцать в земном мире высшую красоту (именно в таком аспекте «пророческое» остается в текстах поэта), восходя к ее творческой вечности с помощью Муз и с их помощью воплощая воспринятое, и тем самым возводить читателя к небесному. Эти идеи поэта будут неотменимыми до конца его творческого пути.

Теперь предстоит сделать следующий шаг. Самое проблематичное — мысли о поэте-теурге в стихах «Кормчих звезд», как и в ранних статьях поэта, прозвучав с повышенной восторженностью, — вскоре будет оставлено. Тема поэта, теурга и пророка, как и пророка вообще, не будет плодотворна в поэтическом творчестве Вяч. Иванова — в свете его теоретической мысли она быстро выявит свою несостоятельность. Но есть иная сфера в творчестве, где выговаривается не мысль, но опыт души — мистический, визионерский опыт поэта, светского человека, движимого своими страстями, далекого от аскетической практики святых отцов. Причем мысль теоретика и философа дает свое согласие на немедленное воплощение в стихах подобных переживаний, весьма проблематичных в свете православной аскетики. Ведь полагание творчества как пути к религии своим следствием имеет именно это требование — выражение в стихах переживаний, связывающих человека с миром иным. Потому откровения, которые получает поэт, есть важнейшая для него тема его стихотворений. В них подтверждаются провидческие способности поэта, приобщенность его к тайнам мира, а в конечном счете подлинность поэтического дара — в свете той логики, которая сказана в статьях Вяч. Иванова.

Не в тематике, но именно в тоне и пафосе, с которым «сообщаются» откровения поэта, в их образном строе и проявляются ярче всего пророческие амбиции поэта. Они явны в первом его сборнике (1903), далее прозвучат в открытую в статьях (1904—1906). Позднее, отказавшись от наивного в своем самоутверждении и весьма прискорбного в контексте русской поэзии прямого — и всерьез — полагания себя пророком, от теоретических и слишком очевидных в своей избыточности утверждений, поэт сохранит тем не менее глубинное пророческое самочувствие, подтверждением которому будет для него внутренний мистический опыт.

Важнейшим откровением периода первых двух сборников поэта стало его приобщение к стихии Диониса, пережитое как подлинное

откровение и религиозное прозрение. Тема дионисийских переживаний одна из наиболее значимых в стихах этого времени. Так, в стихотворении «Неведомому богу» из сборника 1903 года «Кормчие звезды» (раздел «Дионису») высказывается данный в видении опыт — переживание Диониса как Христа язычников. Он осмыслен как тождество всех растерзываемых и распинаемых богов, как общность божественного страдания в мире — причем языческое и христианское здесь сведено к неразличимому единству. Неведомый бог античности есть будущий Христос, и Его явление предсказано в Дионисовом культе — так интерпретирует поэт древнюю надпись, вынесенную в заглавие стихотворения. Описывается сон поэта, содержание которого — древний дионисийский обряд жертвоприношения, видимый со стороны во всех его кровавых подробностях, — это настоящая оргия с криками «Эвоэ» и с человеческими жертвоприношениями. Его свидетель, герой стихотворения, в глубокой тоске и мольбе осенен свыше, ему даровано прозрение: в этой оргии с небес спускается бог и претерпевает в ней свое распятие:

Тень горняя долу парила, объятья Земле простерев...
О сладко-текучие муки! Мне в ноги вонзайтесь, лучи!
Пронзайте отверстые руки! Терзайте, святые мечи!
Ты грудь из таинственной груди, рази, огневая струя!...
О, люди! О, братья! о, люди!... О, в ребра удар копия!...
Продлитесь, блаженные боли! Алейте, живые ручьи!...
Один ли я в черной юдоли?... — «Я здесь»... Элои! Элои!

О, Смерть! Вот глубинные зевы, вот кладязи плена твои!
Там дикие, чуждые ревы... Один я! Один!... Элои...
— «Я здесь»... То победные песни?... Так Смерть победила —
не Ты?...

Казалось бы, в этом потоке восклицаний описывается Христово Распятие в ряде слишком узнаваемых подробностей, однако в последнем четверостишии звучит неожиданное, хотя и предуказанное чрезмерно экзотическими, не соответствующими тону Евангелия возгласами:

«Воскресни! Адонис, воскресни!...» И пала завеса мечты.

Так завершается сон-видение о распятии Адониса, двойника Диониса, отождествленного и с Христом. В этом стихотворении предельно ярко дан основной принцип поэтики Вяч. Иванова в изобра-

жении христианизированной античности: христианское вносится в языческий контекст, тем самым утрачивая свою специфику, но создавая иллюзию глубины на стыке разнородного, смешиваемого в некую неразличимость.

В сборнике «Прозрачность» в стихотворении «Пришлец» описывается встреча с Дионисом, который назван «утешителем»:

Предреченный утешитель,
Где ж он, где, Сивилла? — «Оглянись:
За тобой вершитель, разрешитель».
— Кто ты, чуждый? — «Дионис».

Более того, Дионис несет одновременно и тирс, и крест, что опять же призвано утверждать единство дионисийского и христианского:

— Крест ли ты — иль тирс — возносишь?
— «Пышный тирс и крест — несут тебя».

В цикле «Suspiria» («Стенания») дионисийская тема, данная в смешении двух образных рядов, достигает кульминации, в нем предельно ярок и пророческий пафос. Жизненное переживание лежит в основе описанного, переживание близости к смерти, опыт умирания, который воспринимается как безусловный источник откровения. В центре его — идея вселенской разлуки: разлука есть земное бытие души, разлука ее самой с собой — раздробление единого. Так что страдание раздробленной души — это тоска по единству собственной личности в мире разделенья, в мире, где растерзан бог — Дионис: «разлучен в нецельных светов много / Единый свет». Душа, жаждущая цельности, страдает и по единому лику бога, не распавшемуся на множество своих отражений в мире.

Эта идея поэта переживается им опять же в смешении античного и христианского начал. Доминирует, безусловно, античная образность. Действительно, в варианте языческом эту идею легко описать в образах дионисийского мифа: Дионис растерзан в мире, как и египетский Озирис, — бог растворен в мире, а человек, созданный из пепла титанов, испепеленных Зевсом за растерзание и пожрание Диониса, несет в себе искру дионисийского огня. Душа его в восторге переживает таинство возрождения Диониса — соединения разделенного, разлученного с самим собой. Но какое отношение, казалось бы, к этой мифопоэтической концепции имеет Христос Распятый? Можно ли мыслить в христианской традиции раздробление в мире

Единого Бога? Это был бы явный произвол мысли. Единый Бог христианства, Творец мира, нимало не умаляется в творении, трансцендентен ему и при этом пронизывает мир Своими энергиями. В христианском контексте говорить о разлуке-раздробленности представляется неуместным.

Поэт же в увлечении своим личным узнанием, своим частным откровением строит свой миф, претендующий на всеохватность, соединяя несоединимое — образ Христа и образ бога растерзанного. Так, в сомнительном богословствовании поэта в «Pieta» Божия Матерь уподобляется всем скорбящим богиням, умирающий же Христос уподобляется Дионису. Стихотворение «Тебе благодарим» самим названием, как и «Pieta», вводит его в христианский контекст. Благодарственная молитва здесь — молитва двоих, обретших единую веру, видящих единый сон, молитва, казалось бы, обращенная к Христу, «Богу страждущему», «Богу жаждущих». В этом благодарении не вспоминается ни Дионис, ни Озирис, но есть, однако, нюансы, затемняющие Его образ:

Мы, что из солнц Разлуки совлеченный
Твой Крест творим, —
Тебя, с Собой на Древе разлученный,
Благодарим!

Мифологему разлуки — разлучения цельности, пусть применимую к образу Диониса, вряд ли стоит применять к образу Христа. Кроме того, в высокопарном: мы творим Твой Крест — проявляется пророческое самоощущение героев цикла, обозначенных общим «мы», хотя слова пророческого ряда здесь вовсе не употребляются. Встреча в общем откровении двоих, которые в мировой разлуке обрели друг друга, — один из центральных мотивов «Suspigia». Они призваны в концепции цикла к общему служению-подвигу и к жертве («Жертва»):

О Кана душ! О, в гробе разлученья —
Слиянье двух!
Но к алтарям горящим отреченья
Зовет вас Дух!

На подвиг вам божественного дара
Вся мощь дана:
Обретшие! Вселенского пожара
Вы — семена!

Здесь уже звучит то, что далее будет разворачиваться в творчестве Вяч. Иванова: двое пророчески ощущают себя носителями великой миссии, в их горении — семена будущего вселенского пожара. Это не гипербола, речь идет именно о явлении, без преувеличения промыслительном для всего человечества. Святой ли Дух зовет двоих к отречению, для которого им дана *вся мощь божественного дара*? Эта самооценка есть симптом того, что кто-то иной избирает двоих.

Двоих сопряг одним ярмом
Водырь глухонемой,
Двоих клеймил одним клеймом
И метил знаком: Мой...

Здесь, в стихотворении «Печать», примечательна фигура Водыря — Вожатого, избравшего себе ведомых, исполнителей его воли. Он отнюдь не похож на Христа, даже и не надевает Его одежд: глухонемой дух есть согласно Евангелию бес («дух немой и глухой» — Мр. 9: 25). Подобный демонический образ проявится и в «Венке сонетов».

Нигде столь интенсивно, как в рамках темы двуединства любящих, основанного на общности духовной миссии, не звучит пафос самопревозношения — действительно до пророчесственных вселенских высот. Впервые эта тема ясно обозначилась в связи с переживанием смерти, приближение которой описано в последнем цикле «Кормчих звезд». Далее, после действительной смерти Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, интенсивность темы усилится еще более, достигнув трагической кульминации в сборнике «Cor Ardens».

И здесь нужно обратиться к этой самой болезненной теме поэта — утрате возлюбленной. Стремление по-христиански принять смерть, без ропота и бунта (вспомним опыт истинно христианского переживания смерти жены Хомяковым, отраженный в его стихах), оборачивается в творчестве поэта невиданно напряженным превозношением умершей возлюбленной, невозможным ранее в русской поэзии.

Духовный опыт, пережитый вне трезвого праксиса православной аскетики, проявился как источник многих искушений мысли уже в первых сборниках Вяч. Иванова — сначала в смешении, в низведении христианского к дионисийскому, а далее этот опыт неизбежно приведет и к более глубоким соблазнам — к смешению божествен-

ного и демонического (что, как известно, не редкость в эпоху серебряного века). Это проявится в одном из самых известных произведений Вяч. Иванова — «Венке сонетов» 1909 года.

Духовное своеобразие любящих — объект рефлексии в этом произведении. Пророческое самочувствие двоих избранных — именно на этот аспект концепции венка стоит здесь обратить внимание.²⁰ Уже первый образ сонета-магистрала и соответственно первый сонет венка раскрывают эту тему: «Мы — два грозой зажженные ствола...». Этот образ в венке обогащается рядом оттенков, акцентирующих идею избранности двоих — «отмечены избраньем страшной славы...», избраны, чтобы свое горение сообщить всему миру: «мы запевалы хора», «горим одни, но весь займется лес...». При этом горящий лес «застонет»: «В огне, в огне воскрес!» — огненная смерть как воскресение есть повторяющаяся не раз идея поэта: мотылек, сгорающий в огне, — образ этого же ряда, в котором любая смерть может быть названа воскресением. О ком «голосоит» и «стонет» горящий лес (символ, вероятно, всего человечества, если двое — два ствола), неясно в тексте стихотворения. О Христе ли, о самом себе, в смерти воскресшем, обо всех воскресающих богах? В любом случае интерпретация будет проблематична в силу нарочитой затемненности мысли.

«Два в ночи летящих метеора» — этот образ магистрала оркеструется в венке новыми нюансами: мы — «сев дальних солнц в глухую ночь племен», «два знаменья свершительного чуда», и смысл избранья тех, кто играет роль звездного сева в глухую земную пашню и провозвестников, знаменующих будущее чудо, конкретизируются: они есть

Два толмача неведомых имен
Того, чей путь, вняв медный гул времен,
Усладой роз устлать горит Аврора.

Кто этот грядущий, пока не раскрыто, но его неведомые имена призваны растолковать герои венка — в этом их миссия, быть пророками нового явления. Если здесь речь идет о Христе, как порой интер-

²⁰ См.: Кошечук Т. А. Феномен «прелести» в «Венке сонетов» Вяч. Иванова (к характеристике духовной ситуации серебряного века) // Серебряный век в Крыму. Взгляд из XXI столетия. Материалы 2-х Герцьевских чтений. Москва—Симферополь—Судак, 2002. С. 131—140.

претируется образ того, кто не назван в тексте,²¹ и мыслится, что двое должны стать проповедниками христианства в современную эпоху, то ни к чему пафос новизны — во вселенском масштабе. Думается, речь идет о явлении другого — его ждет Аврора, его ждут герои венка: их «пожар» предваряет явление «нового» солнца.

Мы, рдяных врат двустолпная опора,
Клубим багрец разодранных завес...

Казалось бы, в этом образе есть некий намек на Христа:²² двое ощущают себя опорой ветхозаветного храма, ждавшего Боговоплощения, и о свершении этого события свидетельствует разодранная завеса. Но дальнейшие вопросы: «Чей циркуль нас поставил, чей отвес...? Который гром о нас проговорил? И свет какой в нас хлынул из затвора?» — были бы излишни, если бы речь действительно шла о явлении Христа, ведь в этом случае было бы понятно, кто поставил ветхозаветный храм и какой в него хлынул свет. Но задан ряд тревожных вопросов — о сути и об источнике полученного откровения, героям венка самим не вполне ясна эта суть, они ощущают себя опорой некоего ветхого храма, ждущего еще неведомого миру обновления. Это обновление свершилось, завеса разодрана, новый свет хлынул, но что именно свершилось — этого «врата» прежнего храма не ведают, они свидетельствуют только, что свет явился сквозь завесу. Если бы речь шла о Христе, то темнота непроясненных образов была бы совершенно излишним, даже нелепым мудрствованием.

²¹ Венку сонетов посвящена статья Алессандро Мария Бруни «Венок сонетов Вячеслава Иванова». См.: *Bruni A. M. La Corona di sonetti di V. Ivanov // T. 1. Europa Orientalis. Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo. XXI / 2002: 2. VIII Междунар. конф. «Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией»*. Цитирую в переводе с итальянского А. О. Демина). В ней дается интерпретация этого произведения в христианском ключе: герои участвуют в Пасхе Христовой и являются носителями христианского откровения, несут весть об искупительной жертве Христа. При глубине и точности рассмотрения целого ряда образов, расхождения в понимании смысла венка между версией автора названной статьи и предложенной здесь будут весьма значительны.

²² См. у А. М. Бруни: «Двое предстают опорой двух колонн при вратах, отворенных кровью страстей Христовых... Пара клубит две свои половины, лоскуты ткани, неся, таким образом, людям весть об искупительной жертве Христа...» (Там же. С. 393).

Так или иначе тот (слово пишется с маленькой буквы), кого ждут двое, становится источником напряженного самопревозношения, о чем свидетельствуют все приведенные характеристики-самооценки. Кто же Водырь здесь? — Водырь глухонемой? Кто дарует миссию быть провозвестниками и толмачами новых имен? Об этом вопрошают герои венка — и в приведенном сонете, и далее: «Чья власть, одна, слянных нас надмила — / Двусветлый дар струить... / И чья рука... / ...двух коней одержит удила?» Кажется излишним вопрос, чья власть надмекает, то есть наполняет гордыней, — настолько, что двое ощущают себя призванными «двусветлый дар струить», то есть самим стать источниками света, светоносцами:

Двусветлый дар струить, чтоб темь пила, —
Двух сплавленных, чтоб света не затмила...

Свет во тьме светит — этот евангельский мотив здесь переосмыслен: чтобы тьма не затмила свет, «мы» должны «струить» свой свет, и этот свет будет пить тьма и тогда, возможно, наполняясь светом, света не затмит. Здесь можно употребить точное слово из святоотеческого контекста для характеристики подобной духовной ситуации — прелесть, экстатическая самоотдача духу беспредельной гордыни. Приведем здесь комментарий из святоотеческого опыта различения духов: «Всегда должен ты испытывать и рассматривать, а потом верить. Ведай, что действия благодати явны, и бес, хотя преобразуется, подавать их не может, именно — ни кротости, ни приветливости, ни смирения, ни ненавидения мира, ни пресечения похоти и страсти, кои суть действия благодати. Бесовские же действия суть — надмение, высокоумие, устрашение и всякое зло. По таким действиям можешь распознать, от Бога ли возсиявший в душе твоей свет или от сатаны. (...) душа, если имеет рассуждение, умным чувством может распознавать дары Духа Святого и призрачные мечтания сатаны».²³

Это распознавание, кажется, вот-вот произойдет: в тексте венка есть ряд устрашающих подробностей. Так, на очередное вопро-

²³ Григорий Синаит, св. Главы о молитве и безмолвии // Добротолюбие в рус. пер. св. Феофана Затворника Вышенского, доп. М., 2003. Т. 5. С. 246.

шание: «Чья рука... двух коней одержит удила?» — дается ответ-намек:

Один взнуздал наездник-демон коней,
И, веселясь неистовой погоней, ...
В нас волит, нас единый гонит дух.

А. М. Бруни этого духа называет Эросом, в образе которого подчеркнута «эротическая составляющая в процессе жертвоприношения и мистического восхождения». ²⁴ При всей неясности указанной «составляющей» в жертвоприношении это толкование правомерно: Эрос правит союзом двоих (о жертвоприношении же в венке речи не идет вовсе). Обратим, однако, внимание на конкретные черты этого образа, своего рода демона-циркача: «То на двоих стопами, прям стоит, / То... на одного насядет...». Он «веселится», он коней «взнуздал», «разъяряет», «язвит», «бесит», «колет», «гонит», «безумит»... Все эти глагольные характеристики рисуют действительно демонически-эротический образ неистовой скачки. Лучшим комментарием к этой ситуации будут рассуждения А. Ф. Лосева о природе Эроса: Эрос есть бес, «соблазнитель на оргийные исступления», «дух соблазна, прельщения», по Платону — «отец (...) любовного стремления, вожделения (...) в труде, в страхе, в тоске, в речи — рулевой, вестовой, рядовой; наилучший спаситель, всех богов и людей краса, вождь прекраснейший и наилучший». «Позвольте, — далее восклицает Лосев, приведя эту цитату, — *да это сам дьявол, бес. Дьявол и есть*». ²⁵ И далее: Эрос есть «бесконечно гибкий, бесконечно утонченный умнейший хитросплетатель и эротически экзальтированный прекрасный юноша», «несомненно, прелестный юноша — как в смысле общеэстетической терминологии, так и в смысле той аскетической терминологии, где прелесть равносильна душегубительному обману и мареву, выступающему под видом красоты, ласки и добра». ²⁶

По ходу развития поэтической идеи венка в первой его части (соответствующей двум катренам магистрала), по мере сгущения гордо-демонических нот, нарастала и внутренняя тревога. Она проявлялась в возникающих вновь и вновь вопросах о сущности возложенной миссии — в шести сонетах прозвучали 8 подобных вопро-

²⁴ Бруни А. М. Венки сонетов Вячеслава Иванова. С. 399.

²⁵ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 681.

²⁶ Там же. С. 683.

сов! Наконец, самый пронзительный вопрос — почти догадка: «И если свет, нам брезживший, был тьма...» (отталкиваясь от ранее прозвучавшего вопроса: «Свет какой...?»):

И если свет, нам брезживший, был тьма,
И — слепоты единой два бельма,
И — нищеты единой два позора,
Бредя в лучах, не зрели мы убора
Нетленных слав окрест, — одна тюрьма
Была двоим усталых вежд дрема
Под кущами единого Фавора.

Вопрос ставится следующим образом: если видимый нами свет — это тьма и/или если, бредя в лучах, пребывая в свете, мы его тем не менее не видели, то причина тому — усталость зрения. Тогда эта слепота к свету и эта *позорная духовная нищета* (странное в христианском контексте сочетание) стала единой для зрения двоих тюрьмой — под кущами Фавора. То, что двое именно под кущами Фавора, сомнения не вызывает, и здесь впервые без неоднозначности речь идет о свете Преображения. Двое этого света, возможно, не увидели, а брезжил им какой-то иной свет, который мог быть в действительности тьмой. Такова догадка поэта. Но, увы, тревога снимается — возможность подмены истинного света ложным, то есть тьмой, не воспринимается как духовная драма, а снисходительно объясняется усталостью. Причина невидения истинного света — греховность, понижающая всего человека, — так следовало бы думать в духе святых отцов. А вот думать, что ты сам струишь свет, а Фаворский свет не увидел лишь из-за усталости, — эта мысль совсем в ином духе.

Дальнейшее — вторая часть венка, соответствующая терцетам магистрала, — раскрывает, наконец, сущность того пророческого знания, которое даровано двоим и которое показано в нескольких сновидческих картинах.²⁷

Первая картина сновиденья:

И снится нам: меж спящих благовонный
Мы алавастр несем к ногам Христа.

²⁷ См. об этом подробнее: Кошечук Т. А. Сон как идеальная смысловая модель в поэзии Вяч. Иванова // Пушкин и сны: сновидения в фольклоре, литературе и в жизни человека. СПб., 2004. С. 231—247.

Двое, идущие к Христу, видят, однако, «пригвожденного», «пьяного дремой предсмертной» — с маленькой буквы (далее тоже с маленькой буквы — «он»), значит — не Христа, другого, который к ним обращается:

«В иныя взят, — так молвил он, — места,

По Ком тоской болеете вы оба...

И не найдет для новых, горших мук

Умершего земли мятежной злоба.

Воскресшего не сдержит темный круг...»

Распятый на кресте говорит двоим не о себе, но о Том, — «по Ком» (здесь большая буква) тоскуют шедшие к Христу, Которого здесь нет, умершего и воскресшего. А на кресте — распятый Дионис? Поэтический текст дает основания для этой догадки: распятый «пьян дремой»,²⁸ а в следующей картине: «...в пляске мы на лобной выси темя, / На страшные в венках взошли места» восхождение совершается в венках и в пляске — что вполне уместно, если распят Дионис. К его ногам приносятся алые розы — в осуществление нового обряда преклонения перед жертвой Диониса. Страдание Диониса распятого, обретенного вместо Христа, и собственные «страстные» муки, сораспятие с Дионисом, — это и есть сущность любви, пророчески явленной в мире.

Однако в венке после этой первой замены одного, ожидаемого события встречи, другим произойдет следующая трансформация образа Распятого/распятого; единство двух взаимозаменяемых образов, означающее их тождество, превратится в единство трех: на кресте теперь третий — «Змий» (с большой буквы) с «древними крылами» — древний Змий:

Мы — две руки единого креста;

На древо мук воздвигнутого Змия

Два древние крыла, два огневые.

Так на крест, «древо мук», воздвигнут Люцифер.²⁹ Дионис, соотносимый ранее с Христом, здесь есть лик Люцифера. И чистота риз

²⁸ Ср. у Бруни: «Христос, истерзанный болью и пьяный предсмертной дремой, глаголет к двоим и, признавая их муку, испытываемую при виде его на кресте, ободряет их, провозвещающая собственное воскресение» (Венок сонетов Вячеслава Иванова. С. 405—406).

²⁹ В комментарии Бруни: на кресте Христос-Змий-Эрот.

Люцифера вызывает восторженное восклицание поэта: «Как чешуя текучих риз чиста!...» — в этом невозможном соединении слов и самих звуков (*чистота чешуи*), кажется, даже словесный вкус отказывает поэту.

Итак, двое здесь осознают себя огненными «крылами» Люцифера. В этом и заключается их «святыня», «скрижаль», которая оказалась так «проста»: Христос-Дионис-Люцифер есть единство. Здесь не что иное, как кощунственная подмена Христа Люцифером, причем подмена не явлена в открытую, требуется пристальное внимание к логике в трансформации образов венка, чтобы выявить эту гностическую идею поэта, прикровенно данную в картинах сновидений. Тональность служения полученному «откровению» — самоопьянение, ничего общего не имеющее с духовностью христианства. Комментарием к этой ситуации могут стать слова св. Иоанна Лествичника: «Гордость есть крайнее убожество души, которая мечтает о себе, что богата, и, находясь во тьме, думает, что она в свете».³⁰

Еще более напряженным в воспроизведении опыта мистических прозрений станет тон стихотворений Вяч. Иванова в канцонах и сонетах, посвященных посмертным встречам с ушедшей возлюбленной — видениям и сновидениям, которых в сборнике «*Cor Ardens*» целые потоки. Их воспаленно-сладострастный и демонически-прельстительный характер Вяч. Ивановым охарактеризован как «хмельная и темная напряженность какой-то магии страсти, тайнодеяния и тайновидения».³¹

Поэма в сонетах «Спор» (1909) — явление Смерти поэту и диалог-спор с ней — по сути одно большое видение: «И в духе был восхищен я вослед...» — поэт использует здесь весьма ответственную формулу из святоотеческого контекста. Видение же, откровенно люциферическое, заключается в следующем: двое блуждают в изумрудной долине миров иных, вдруг является бледный конь, на нем всадник-смерть неизреченной красоты под бледным покрывалом с алой розой в руке. Проехав мимо, всадник роняет розу к ногам двоих. Пластичность и выразительность видения соответствуют неожиданности смысла в этой ситуации: роза, дар Смерти, у ног двоих, умершей и живого, — этот дар есть сама возможность продолжения земной любви, возможность мистических встреч в просторах

³⁰ Иоанн, игумен Синайской горы, прп. Лествица. М., 2002. С. 192.

³¹ Иванов Вяч. Собр. соч. Т. 2. С. 319.

инобытия. Изумительно возвращается этот образ в конце сонетного цикла «Голубой покров», в котором дано описание явлений умершей — в ответ на моления поэта: «Являйся мне...». Это и полет двоих, слитых воедино, — полет лебединой четы; и встреча с умершей в убежище среди скал, «в святилище», объятие и исчезновение ее с прощальным заветом: «Любить — мы будем! Не забудь!...».³² В ином сонете умершая подруга-вождь и крылатый бог любви помогают живому совершать эфирный полет к воздушному острову-кристаллу (повторяющийся мотив земного рая любви) через пламенное море инобытия. И там, в люциферическом пространстве, на «земле небесной», кульминация-совокупление — высшая точка и вожденный итог всех мистических приключений в мирах иных:

И там войти в твое живое лоно,
В воскресшее, любовь моя могла.
В нем розою дышала и цвела
Твоя любовь, и рдела благовоно.

Развязка видений — после экстатических и изысканно-пластических описаний сладостной неги в лазурных просторах — героиня, убирающая розами бледную гриву Бледного Коня: вновь является Всадник Бледный, и умершая

...коню дары колосьев простирает;
И бледной гривы мертвые струи —
О, диво! — роз багрянцем убирает...

Так в этом благодарственном — за дарованные встречи — жесте умершей возвращается идея неразлучности любящих в самой смерти. И эта идея дана в тональности сгущенно-страстной телесности. Ни одной молитвы о душе усопшей мы не найдем в цикле (как, скажем, у Тютчева: «Завтра день молитвы и печали...»), даже ни одного упоминания о Боге. Молитва обращена к ушедшей и возвращающейся в видениях в сияющем облике. Так, во второй канцоне раздела «Любовь и смерть», в сне поэта, умершая, объект земных страстей, стоит в ангельских одеждах на столпе, слетает к поэту и учит его «доверью Свету»,³³ говорит о новом соединении любящих

³² Сны о Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, ее речи записывались поэтом в течение ряда лет, в стихи же входят лишь отдельные слова.

³³ В подобных стихах соединяются эротическая и христианская темы, о чем писал современник поэта Л. В. Пумпянский, говоря об эресе у Брюсова, об усилении сексуальности за счет любви как черте эпохи: «Она за-

в смерти. Умершая возлюбленная предстает в беспримесном ангельском сиянии, и если в «Венке сонетов» еще было высказано сомнение («И если свет, нам брезжащий, был тьма...»), то здесь абсолютна уверенность в ее светоносности. Свои «земные» к ней, «небесной», «вожделения» описывает поэт в своих стихах, исполненных самой напряженной и темной страстности. В качестве комментария приведем опять же слова св. Иоанна Лествичника: «Я видел, что некоторые от души молились о своих возлюбленных, будучи движимы духом блуда, и думали, что они исполняют долг памяти и закон любви».³⁴ Герой же названных стихотворений и не молится о возлюбленной.

Итак, в сборнике «Сог Ardens» видения, знаменующие мистический опыт поэта, претендующего на пророчественность своих постижений, являют поистине устрашающую духовную ситуацию:³⁵ неузнанный, сокрытый под личинами светоносными, дух прельщений и миражей играет душой поэта, наполняя ее уверенностью в святости пережитых в видениях встреч. Слова св. Иоанна Лествичника вскрывают духовный смысл этой ситуации: бесы «исполняют нас радостью и возношением. Сие да будет тебе знаком прелести, ибо Ангелы показывают нам муки, Страшный Суд и разлучения, а пробудившихся исполняют страха и сетования».³⁶

Далее в творчестве поэта, после этой кульминации пророческого самоощущения, не будет ничего подобного: ни мистических прелестительных видений, ни пророческих амбиций. Стихотворения поздних лет, эпохи революции и далее эмиграции, будут совершенно иными по тональности и по пережитому опыту, воплощенному в них. Они свидетельствуют о мудрости и зрелости христианской души, путь к ним — трагические испытания революционных лет.

нимает у него большое место, но свое, и не занимает чужих мест», «и, право, целомудреннее было оставить Эрос Эросом, чем связывать его, например, с христианством и создавать эротическое православие или эротический католицизм» (*Пумпянский Л. В. Памяти Брюсова // Пумпянский Л. В. Классическая традиция. С. 533*).

³⁴ *Иоанн, игумен Синайской горы, прп. Лествица. С. 155.*

³⁵ О ней говорят и образы Андрея Белого: «Лирик, укушенный варварским Дионисом, принявшим личину змеи, умирает от ядов, переживаемых нектаром, причащение ядом являет „Сог Ardens” как чашу со змеем, ползущим оттуда...» (*Белый А. Вячеслав Иванов // Русская литература XX века. 1890—1910 / Под ред. проф. С. А. Венгерова. М., 2000. Т. 11. С. 264*).

³⁶ *Иоанн, игумен Синайской горы, прп. Лествица. С. 40.*

Но прежде, чтобы завершить линию движения ивановской темы творчества, придется обратиться к последним отголоскам пророческой темы — к стихотворениям 1915 года, посвященным памяти А. Н. Скрябина. Они помещены в последний сборник Вяч. Иванова «Свет вечерний», в котором будут собраны все его стихотворения, написанные после 1912 года, в котором, таким образом, прочерчен огромный путь поэта от поздних лет эпохи символизма до христианского затвора эмигрантского периода. В этом сборнике скрябинская тема являет собой некий рецидив прежнего пророческого самочувствия (притом, что образ пророка по-прежнему крайне редок) — прежнего духовного недуга.³⁷ Именно такой она видится, если смотреть с высшей точки творчества поэта, с духовных высот поздних лет, на те долины, где постепенно кристаллизовались на мучительно трудных путях идеи поэта.

В период обращения в статьях и стихах к образу Скрябина Вяч. Иванов, многое оставивший в прошлом, конечно, не мог всерьез считать Скрябина пророком. Веру Скрябина, его убеждения автор статьи «Взгляд Скрябина на искусство» 1915 года как раз не принимает и разделить не может. Конечно, Вяч. Иванову совершенно не близка была отмеченная им как центральная точка в мире Скрябина идея о том, что избранные предопределяют своей духовной волей пути человечества, не близким было для Вяч. Иванова и отношение Скрябина к миру как к эстетическому феномену. Эту идею Вяч. Иванов отверг уже в процессе переосмысления ницшеанских идей, противопоставив им идею религиозно понятого дионисийства. В первой статье о Скрябине Вяч. Иванов констатирует: «На этой ступени постижения вещества (едва ли не как «Майи индусов») он, по-видимому, надолго остановился в своем медленном шествии к духовному усвоению глубин христианских» (3, 187). Видимо, здесь обозначена решительная точка расхождения двух мыслителей и художников, и не случайно вслед за этой мыслью в статье следуют собственные размышления Вяч. Иванова о христианстве (и, надо заметить, весьма проблематичные: речь идет о смысле Любви, понятом в страстно-эротическом ключе, как будто мысль поэта заражается сгущенным эротизмом мировоззрения Скрябина³⁸). Спедифика статьи связана с тем, что, говоря об ушедшем друге,

³⁷ Ср.: Davidson P. Viacheslav Ivanov's ideal of artist as profet...

³⁸ См.: Лосев А. Ф. Мировоззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 734—779.

Вяч. Иванов не акцентирует различий и расхождений, но выявляет то общее, что обнаружилось в их общении, и высказывает свое приятие того, что было для него в Скрябине объектом изумленного созерцания: детской простоты и цельности духа, веры в свою пророческую избранность, готовности к немедленной реализации этой призванности в действии. Общим была и мечта о жизнетворческом искусстве, но Вяч. Иванов в этот период, что подчеркивается им, видит здесь лишь идеал будущего и дивится тому, что его собеседник и друг истинно верит в его сегодняшнюю реальность. Это изумление — основной тон статьи, изумление по отношению к вере, и близкой, и одновременно чуждой.

Что же касается статьи «Скрябин и дух революции» (1917), то в ней несколько иной тон, погруженность в мир Скрябина уже явно отступила в прошлое, и здесь доминирует анализ, который выдержан, однако, в целом в духе прежней дружеской верности. Тем не менее он начинается с однозначной констатации: «творчество Скрябина было решительным отрицанием предания», это «разрушительное творчество» (3, 191), божество, вдохновлявшее Скрябина — Дионис, голос его демона — голос хаоса (3, 192—193), голос революционного разрушения.

Симптомом рецидива пророческих стремлений в стихотворении Вяч. Иванова «Воспоминание о А. Н. Скрябине» (1915) являются его строки:

О таинствах вещал он с дерзновеньем.
Как въяве видящий, что я провидел
Издавна, как сквозь тусклое стекло.
И что мы оба видели, казалось
Свидетельством двоих утверждено...

Идеал искусства — вот что объединяет двоих мыслителей, и кажется, что уже ушедшее в прошлое для Вяч. Иванова понимание искусства как теургии вновь сейчас обретает свое обаяние, подтвержденное опытом Скрябина, более, утвержденное «свидетельством двоих». И евангельское слово «свидетельство», казалось бы, усиливает пафос утверждения общей истины. Однако есть и тонкие оттенки, показывающие существенную разницу двух мыслителей: выражение из апостольского послания «как сквозь тусклое стекло» характеризует невозможность в земном мире полного знания, которое откроется лишь в будущем веке. Скрябин же в этом стихотворении как *будто* видит то, что невозможно и апостолам

(«как въяве видящий»). И это общее — провиденное поэтом в будущем и как бы видимое адресатом стихотворения в настоящем — лишь «казалось» утвержденным.

Далее, как и в первой статье о Скрыбине, Вяч. Иванов в следующих же словах стихотворения подчеркивает напрямую частность совпадения:

И в чем мы прекословили друг другу,
О том при встрече, верю, согласимся.
Но мнилось, — все меж нас — едва начало
Того, что вскоре станет совершенным.

Лишь «мнилось» — это характерный для Иванова глагол, — что теургический идеал, «чудо», может осуществиться. Увы, неожиданная смерть друга стала ответом «Рока», призываемого Скрыбиным.

В двух сонетах того же года «Памяти Скрыбина» ушедший друг напрямую назван пророком: он, как древние певцы, управлявшие стихиями мира, стремился к воздействию на мир и верил в возможность такового, и его смерть стала, опять же, «свидетельством», которым «пророка Дух отметил».

Итак, это — последнее обращение Вяч. Иванова к образу пророка в стихах и последний энтузиастический пафос, поздняя вспышка уже остывшей и оставленной идеи начала пути. И одновременно (как и в стихах 1906—1907 годов) проявлено и резко негативное отношение к только что вспыхнувшей теме. Не только тема поэта-теурга и пророка, но и сам по себе воспаленно-пророчесственный тон в предреволюционные годы уже чужд Вяч. Иванову, что проявляется, например, в его статье о Н. А. Бердяеве «Старая или новая вера?» (1916) — того же «скрябинского» периода. Здесь творчество как оправдание человека — эта идея Бердяева, еще одного пророка творчества, решительно не приемлетсЯ Ивановым, и концепция эта подвергается решительной критике с позиций христианства, которое исповедуется здесь напрямую и открыто. «Пророчесственное исступление» (3, 313) — этот дух книги Бердяева очевидно неприемлем для Вяч. Иванова, как и провозглашение философом равноценности творчества делу искупления. Собственно, оба эти мыслителя, Скрыбин и Бердяев, для Вяч. Иванова есть своеобразные экспликации его прежнего преодоленного уже образа творца-пророка. И если в Скрыбине этому поэт дивится и даже отчасти сам заражается прежним, то в Бердяеве решительно отрицает.

В поздних статьях о поэзии будет отвергнуто понимание поэзии как пророчествования. В итоговой статье «Мысли о поэзии» решительно утверждается: *поэт не пророк*. Поэт имеет дело с Музами, и стихия поэзии и пророчествование — это две разные сферы духовного бытия. Да, поэзия имеет магическое происхождение, религиозное начало поэзии есть ее «наследье родовое», — подчеркивает Вяч. Иванов происхождение поэзии из обряда и наследственно сохраненные в ней не только внешние черты, но и «богомислие обряда» (3, 653). Но это именно корни, реальность же такова: обращаясь не к Богу, а к людям, поэзия перестала быть пророчеством, «Музы не пророчат» (3, 658). Служа людям, поэзия предназначена не для того, чтобы «жечь сердца людей» или «приносить дрожащим людям молитвы с горной высоты»,³⁹ а для того, чтобы обогащать души идеальным содержанием; расширение идеального мира человека, а не пророчествование — дело поэзии. Вяч. Иванов подчеркивает, что уже у Пушкина (возвращение к его стихам о поэте и поэзии замыкают в композиционное кольцо ивановские размышления о творчестве) пророческие образы есть образы «ложноклассические» (3, 659).

Этот же круг мыслей Вяч. Иванов развивает в одной из поздних статей о Пушкине — «Два маяка». Он вновь обращается здесь к стихотворению «Пророк», чтобы с полной ясностью выразить свою итоговую мысль: «Пророк» есть образ целостного и окончательного перерождения личности. Прослеживая рост религиозного сознания Пушкина, действие «двух маяков» в его жизни — красоты и веры, Вяч. Иванов отмечает постепенное усиление и укрепление второго начала в его творчестве.

Действительно, с этими ивановскими мыслями невозможно не согласиться: содержание «Пророка» всецело духовно, оно несводимо к теме творчества (хотя вряд ли от этой темы абсолютно дистанцировано). Ведь когда речь у Пушкина идет о поэтическом вдохновении, а не о религиозном переживании бренности человека и о его высшем религиозном лике, то призыв Аполлона — здесь уместнее античная символика — влечет поэта к творческому уединению, а не к проповеди.

Проповедь иноприродна искусству — подчеркивает Вяч. Иванов, выстраивая целый поток противопоставлений: художник призван двигать сердца благотворными чарами песни и сновидений, а

³⁹ В стихотворении Н. М. Языкова: «с горней вышины».

пророк — жечь сердца; язык поэзии благословляющий и славящий, а язык пророчества — горькое жало мудрой змеи; сердце поэта отзывчивое, послушливое, солнечную силу излучающее, а у пророка — непреклонно и слепо горящее, как пылающий уголь. Можно добавить: Бог посылает пророка на проповедь — Муза диктует поэту его стихи; служение Богу требует преобразования личности творца — Музе это иноприродно.

Искусство стоит под знаком «как», а не «что» — такова повторяющаяся мысль Вяч. Иванова эпохи эмиграции, оно есть эпифания формы и уже в силу этого не может быть пророчеством. «Как» — сфера Муз, а не пророчествования, и потому образ Музы будет актуален для поэта и в поздних стихотворениях его последнего сборника,⁴⁰ где о поэзии говорится немного, в основном повторяются прежние излюбленные мысли — о связи миров благодаря поэзии, об обращенности поэзии к горнему, но христианские подтексты подобных идей становятся глубже: «Поэзия, ты — слова день седьмой, / Его покой, его суббота»; «...чем зеркальней отражает / Кристалл искусства лик земной, / Тем явственней нас поражает / В нем жизнь иная, свет иной».

Так что вряд ли можно усомниться в том, что Вяч. Иванов в свои поздние годы совершенно свободен от прежних иллюзий, от полагания себя пророком, более того, он утверждает, что его удел — именно удел поэта. Он верен именно идеалу поэта, славословящего Красоту как реальность Божьего присутствия в мире. Характерно, что при этом сама возможность пророческого в поэзии отрицается — здесь поэт даже чрезмерно заостряет свою мысль, чересчур категорично отрицая связь пушкинского «Пророка» с мыслью о поэзии и поэте, радикально разводя пророческое и поэтическое: пророк не поэт или перестал им быть после явления Серафима. Этот отказ от пророческой темы есть по сути разрыв с предшествующим опытом русской классической поэзии, которая в кульминационных

⁴⁰ Образ поэта — собеседника Муз появляется в «Свете вечернем» нередко, причем вне связи с темой творчества, как в стихотворении «Дерева». «Освятила Муза наше братство», — может сказать поэт адресату стихотворения или назвать его «светильником Муз», может высказать желание «Музам отдать досуги» или посетовать, что «Крылатой Музы медлит дар»; упомянуть, что свет ночной лампы «звал Муз... на совет». В свои поздние годы поэт может вспомнить еще раз приращение Муз о том, что одно прекрасное — мило. В стихотворении же «Прощай, лирический мой год...» Муза даст наставление — вернуться к Афине-мудрости.

своих произведениях воплощала высшие духовные прозрения своих творцов, причем залогом подлинности прозрений была органическая причастность поэта своей духовной традиции. Разрушение этой связи не проходит бесследно, возвратная христианизация (возвращение к «истоку») в опыте Вяч. Иванова после духовных блужданий — процесс долгий и трудный, отягощенный к тому же поздним вероотступничеством. Невозможно не употребить здесь этого слова, какими бы высокими и подчас убедительными словами ни объяснял поэт свой переход в Католичество.

Симптоматично, что в позднем эпическом произведении «Повесть о Светомире царевиче», где внутренние перемены эксплицированы более чем явственно, где в христианском ключе развиваются прежние идеи⁴¹ и где православная церковность — важнейшее качество мира повести, теме поэзии вообще нет места. Бывший символист, гностик, мистик, а позднее католик становится создателем, как бы это ни казалось невозможным, — православного эпоса. Здесь словно выполняется символистская мечта поэта о всеобъемлющем мифотворческом искусстве и одновременно обретается прикровенная форма, без учительных или личных покаянных интонаций, для выражения палинодий и покаянных признаний — в том числе и по отношению к Католицизму. Отсутствие здесь образа поэта, певца, пророка — отсутствие значимое. В повести неоднократно цитируются слова библейских пророческих книг, о них говорят герои произведения;⁴² исступление осуждается как неправое состояние, а слова «восхищение», «духовное умудрение» употребляются в строгом соответствии с православным их пониманием. Героям снятся вещие сны, провещают будущее духоносные старцы, но пророческая роль поэзии — эта тема отсутствует вовсе, как и вообще тема творчества.

Пророчесственные прозрения, дионисийские экстазы, мистические видения — все это осталось в далеком прошлом. Мнить, что задача поэта — выражать открывшееся ему духовное прозрение, соединять поэтическое творчество с мистическими экстазами, называемыми «духовным деланием», можно было только в угаре страстей эпохи символизма. Что же касается библейских пророческих обра-

⁴¹ Подробнее об этом см.: Кошемчук Т. А. «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова как духовное завещание поэта // Мат-лы междунар. науч. конф. «Пушкин и Андерсен. Философия, поэтика и история литературной сказки». СПб., 2003. С. 310—324.

⁴² Например, экзегетически толкуется грех пророка Моисея при водах Меривы в ответе старца Анастасия на вопрос Светомира.

зов, то их немногочисленность — при всей склонности поэта к пафосу знания истины — связана, думается, с тем, что для эпохи первых четырех сборников в мире поэта прямое обращение к Богу было несоответственным основной его доминантной особенностью. Абсолютность Божьей воли, полная самоотдача Богу и служение Ему — эти неотъемлемые аспекты пророческой темы были чужды поэту в ту эпоху. Обращенный свыше призыв «Иди и скажи» не мог прозвучать в келье символиста, хоть и тяготящегося своим индивидуализмом и жаждущего соборности; абсолютность и вертикальность связи пророк—Бог была в этот период нереализуема. Парадоксальность ситуации в том, что пророческое самоощущение, основанное на мистических прозрениях и видениях, обошлось вовсе без служения Богу, удовлетворившись рукотворным Дионисом.

Своеволие поэта, творца своей собственной религии, приведшее в духовной сфере к трагическим диссонансам и тупикам, преодолевается лишь в поздние годы. Не поэт, но Церковь и ее святые и служители будут носителями Истины, открывающейся соборному народному единству, — к этому приходит Вяч. Иванов в своем последнем произведении.

Поэт же — не пророк, а собеседник Муз. Это итоговое утверждение поэта резко контрастно по отношению к его начальной убежденности, и эта поздняя категоричность не может быть не связана с чрезмерностями ранней проповеди. Вяч. Иванов не допускает свою Музу в затвор своей христианской жизни эмигрантских лет, фактически отказывается от укорененного в русской поэзии высокого идеала поэта-пророка, теоретически отрицает его, не касается его в последнем эпическом произведении. Лирика же поздних лет... — и здесь можно только задать вопрос: не соотнесено ли ее угасание, редкое к ней обращение, ее фрагментарность, отсутствие в ней, при всех ее достоинствах, прежней глубины и бесстрашия в самовыражении, не связано ли все это с отвержением заданного Пушкиным и закрепленного в русской поэтической традиции духовного и творческого задания — обретения гармонически-иерархической цельности в служении Богу и в служении Музам?

Е. В. ГЛАДКОВА

ДУХОВНАЯ ПРОЗА 1830—1870-х ГОДОВ

В русской словесности есть значительная группа текстов, часть из которых вошла в церковное предание, за другой же частью закрепилось представление как о периферии литературного процесса. Между тем широко известные имена авторов, сами тексты и их резонанс в читательской среде далеко не всегда соответствуют названию периферии в литературном движении. Анализ произведений, которые мы будем называть *духовной прозой*, у наших предшественников касался лишь отдельных аспектов. Это были в основном текстологические изыскания или же рассмотрение духовной прозы с точки зрения традиционного анализа художественного произведения. На наш взгляд, сам феномен духовной прозы диктует необходимость осознать потребность нового подхода с учетом особенностей поэтики данных произведений.

Часто указывают на аксиологическую проблему изучения духовной прозы. Проблема присутствия в понятии духовной прозы двух компонентов: религиозного и относящегося к области художественного творчества; и следующая за ней — проблема совмещения научного дискурса (наследия рационалистической западной культуры) и предмета изучения, религиозных текстов, — кажутся нам разрешимыми. Русская религиозная философия XX века живо осознала задачу создания (возрождения) христианской культуры, церковного творчества. По словам И. А. Ильина, «проникнуться духом Христова учения и излить этот дух в свою жизнь и в мир вещественный — вот эта задача, раскрывающая всем и каждому великую внутреннюю свободу и великий творческий простор во внешнем мире».¹

¹ Ильин И. А. Одинокий художник. М., 1993. С. 322.

Прот. С. Булгаков настаивал на необходимости возрождения церковной жизни, соборности как основы творчества: «Христианская культура, церковное творчество, направленное *ad extra*, — такова всемирно-историческая задача, которая ставится нашему времени».²

Понятие «духовная проза» еще не стало термином, лишенным эпистемологической расплывчатости. Об этом ясно свидетельствует словоупотребление сочетаний «духовная проза», «духовные писатели» в научном обиходе. В 1991 году в московском издательстве «Столица» вышла книга «Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев). О духовных потребностях жизни». Серия именовалась «Русские духовные писатели». Редакционное предуведомление гласило, что серия станет «посильным вкладом в великое дело — возвращение духовного наследия Православия». Эта книга оказалась первой и последней в предполагаемом серийном издании. Если сбросить со счетов возможные экономические причины, то, думается, не последними могли быть проблемы идейного плана: кто смог бы продолжить серию (диапазон от литературной критики до богословской публицистики), по замыслу издателей?

Книга С. А. Гончарова «Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте» (1997) содержит главу IV «От художественной прозы к духовной», где новое качество прозы Гоголя видится в самом модусе, функции текста, выступающем теперь как «учительный», проповеднический, дидактический. Само название указанной главы содержит недвусмысленное разграничение духовной прозы и собственно художественной.

Сборник поздних произведений Гоголя, вышедший в 1992 году и переизданный в 2001 году, назван «Духовной прозой». В. А. Воропаев и И. А. Виноградов собрали здесь автобиографические, просветительские трактаты, молитвы, отдельные записи, которые объединены духовной тематикой и «духовным характером», по словам издателей.

Очевидно, «духовный характер», так же как и тематика произведений, — слишком аморфный критерий, чтобы отличать ее от церковной словесности, в жанровом многообразии которой легко убедиться, познакомившись с любой книжкой духовно-просветительского журнала конца XIX века.

² Булгаков С., прот. Церковь и культура // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1.

Таким образом, назрела необходимость уяснения границ данного явления, круга текстов, закономерностей их построения и языковых особенностей.³ Ход нашего исследования должен привести нас к выработке возможно четкого определения самого понятия «духовная проза», пока же отметим, что духовная проза — это значительное явление в истории русской литературы, синтезирующее духовный опыт и достижения литературного развития. Ее вклад в историю литературы состоит в расширении предметного поля словесности, обогащении ее понятийного тезауруса.

Произведения, рассматриваемые в данной работе, принадлежат к эпохе 1830—1870-х годов, на которую приходится расцвет русской духовной прозы. Отступления от заданных хронологических рамок носят эпизодический характер.

Перечислим произведения, входящие в корпус русской духовной прозы. Основные «Путешествия» А. Н. Муравьева («Путешествия по Святым местам русским» (1830), «Грузия и Армения» (1848), «Письма с Востока» (1849)), его же «Письма о богослужении восточной Церкви» (1836); поздние произведения Н. В. Гоголя («Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), «Размышления о Божественной Литургии» (цензурованная рукопись издана в 1857 году, подлинная — в 1889-м); некоторые произведения св. Игнатия (Брянчанинова), входящие в 1-й том «Аскетических опытов» и написанные в период 1843—1848 годов («Древо зимою пред окнами келии», «Житейское море», «Сад», «Кладбище», «Голос из вечности (дума на могиле)», «Роса», «Псалтирь с толкованиями»); «Письма Святогорца о Святой Горе Афон» (1850); «Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле инока Парфения» (1855); «Письма к друзьям с Афонской Горы

³ П. Е. Бухаркин одну из перспективных задач научного поиска видит в изучении взаимодействия церковного и художественного слова и, шире, Церкви и литературы XVIII—XIX вв. Отдельный аспект проблемы предполагает обращение к сочинениям, прямо и непосредственно не принадлежащим к Церкви и ее культуре, но церковным по существу. К такому автор относит произведения А. Н. Муравьева, Е. Поселянина, С. Нилуса, «Откровенные рассказы странника...». «Именно здесь, — отмечает исследователь, — особенно заметно влияние Церкви на идейную структуру литературного текста и, с другой стороны, обратное воздействие художественной литературы на словесную организацию языковых сторон церковной жизни» (Бухаркин П. Е. Православная церковь и русская литература в XVIII—XIX вв. СПб., 1996. С. 46).

инюка Мелетия (Козлова)» (1864); «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (1881); «Четыре письма с Афона» (1872, 1884; опубликовано посмертно в 1912 году) и «Пасха на Афонской Горе» (1882) К. Н. Леонтьева; «Воспоминания о поездке на Афон» Н. Н. Страхова (1889); «Записки опытов жизни, или Письма о плодотворном замечании полезных мыслей», иеромонаха Арсения (Тропольского) (рукопись окончена в 1856 году, но литографирована только в 1892/93 году).

Объект нашего исследования попадал в фокус научного внимания в работах о. Василия (Гролимунда)⁴ и А. Пентковского,⁵ И. В. Басина,⁶ С. А. Ипатовой,⁷ Е. И. Анненковой,⁸ С. А. Гончарова,⁹ В. А. Котельникова,¹⁰ Е. В. Кулешова¹¹ и Н. А. Хохловой.¹² Изучению духовной прозы на высоком научном уровне положен солидный фундамент.

Обозначенный нами отрезок времени — 1830—1870-е годы, хотя и представляется неоднородным, с точки зрения литературной эволюции, тем не менее обнаруживает черты некоторой монолитности. Данная культурно-творческая эпоха характеризуется повышенным философско-религиозным тонусом, энергией поиска — богословского, морально-этического, философского. Начало ее датируется рубежом 20—30-х годов, когда происходит «душевный сдвиг»,

⁴ *Василий (Гролимунд), иером.* Послесловие // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris, 1989.

⁵ *Пентковский А.* Кто же составил оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. 1994. № 32. Декабрь. С. 259—278.

⁶ *Басин И. В.* Авторство «Откровенных рассказов...» // Архимандрит Михаил (Козлов). Записки и письма. М., 1996.

⁷ *Ипатова С. А.* «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: Парадигмы сюжета // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002. С. 300—335.

⁸ *Анненкова Е. И.* Исторический путь и этика православия в концепции А. С. Хомякова и Н. В. Гоголя // Христианство и русская литература. СПб., 1994.

⁹ *Гончаров С. А.* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997.

¹⁰ *Котельников В. А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002.

¹¹ *Кулешов Е. В.* Два паломничества А. Н. Муравьева и проблема эволюции русской духовной литературы XIX в. // Русский текст. 2001. № 6.

¹² *Хохлова Н. А.* А. Н. Муравьев — литератор // Studiorum slavicornum monumenta. СПб., 2001. Т. 23.

наступает «время философствовать», причем «философская рефлексия становится неодолимой страстью».¹³ «Идеалисты тридцатых» стали первым поколением, которое почувствовало необходимость выработать, сознательное, целостное мировоззрение, решить, как жить — лично и общественно. В конце 30-х наметился раскол в русской мысли, откуда берут начало западничество и славянофильство. (М. О. Гершензон настаивает не на историко-политической первопричине их разделения, но на психолого-метафизической.¹⁴) Славянофилы, как наиболее чуткие к метафизическим вопросам бытия, выработали и изложили, хотя и не в систематическом виде, учение о душе и тем самым подошли к выработке важнейшего раздела христианской философии — антропологии.

50-е годы XIX века стали закатными для истории «истинного славянофильства», когда уходят из жизни «старшие» славянофилы, а политический климат в стране под влиянием реформ меняется. Если это пробуждение в начале эпохи «душевного сдвига» началось с аристократических слоев общества, его «верхов», то 70-е годы, по словам Г. Флоровского, «были временем острого религиозно-моралистического возбуждения, на верхах и в низах сразу (...) то была новая волна пиетизма, разливающаяся теперь в новых социальных слоях».¹⁵ 80-е годы названы Флоровским временем общественной усталости и угнетенности, временем «малых дел» и «уравновешенных душ»; отсюда начинается «обратный ход» от творческих религиозных поисков, начатых эпохой 30-х годов.

Границы рассматриваемой нами эпохи отражены не только в философском наследии, но и в трудах литературоведов, историков общественной мысли.¹⁶ Диаграмма «идейной истории», данная Флоровским, имеет непосредственное отношение к феномену духовной прозы, возникшему на заре этой эпохи и в своих основных чертах отражающему не только историю литературы, но и общефилософские поиски. В «Пути русского богословия» легко прочитывается мысль о том, что религиозно-богословский расцвет наступает при

¹³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 235.

¹⁴ Гершензон М. О. Славянофильство // Гершензон М. О. Избранное. Образы прошлого. М.; Иерусалим, 2000. Т. 3.

¹⁵ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 401.

¹⁶ Пыпин А. Н. История русской литературы. СПб., 1913. Т. 4. С. 627—628; Овсяннико-Куликовский Д. Н. История русской интеллигенции // Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собр. соч. М., 1924. Т. 7. С. 228; Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Пг., 1918.

условии свободы — и религиозной, и общественно-политической. Без этого живительного воздуха мысль обречена уходить в подполье, что отражается на общей культурной и духовной жизни эпохи. Ту же мысль находим и у христианского философа М. М. Тареева, считавшего, что жизнь Церкви неотделима от понятия свободы: «...есть одно лишь средство поддержать христианскую жизнь в церковной ограде — дать здесь место свободе религиозной мысли и религиозных опытов. Нужно, чтобы церковь была не врагом, а другом всякой смелой богословской мысли, всякого наивного религиозного опыта, всякой попытки в решении религиозно-социальных вопросов. Нужно расширить церковную ограду, чтобы не тесно было в ней свободным религиозным исканиям...»¹⁷

Рискованными и неожиданными кажутся в устах академического богослова рассуждения о русских сектах, но и это симптоматично: «Издавна секты служат у нас убежищем, хотя и не безопасным, для всех, которых не удовлетворяет казенный строй официальной церкви, которых возмущает идолопоклоннический символизм, которые ищут поклонения Богу в духе и истине и хотят воплотить религиозную правду в живой действительности. Кто хочет подслушать душу русского народа и подсчитать его моральные силы, тот неизбежно должен обратиться к русским сектам».¹⁸ Можно вслед за Флоровским назвать эти мысли пиетизмом, но придется признать, что церковная власть не всегда могла считаться с требованиями свободной ищущей мысли, полагая, что проще подменить труд религиозных исканий охранительным консерватизмом и запретительными цензурными мерами. Приведем суждение профессора И. А. Чистовича о невозделанности паствы (напоминающее высказывание Лескова о том, что христианство на Руси еще не проповедано): «Русские люди жаждали живой проповеди и, не находя ее в своих храмах, увлекались в иностранные церкви, где проповедовали проповедники, выписанные из-за границы. (...) Нужно было противопоставить иностранной проповеди свою, иностранным сочинениям для народа — свои: но их не было. Кого же винить?»¹⁹

Недоумения и трагедии мыслителей, осознавших «духовные потребности жизни», характерны не только для эпохи К. П. Победо-

¹⁷ Тареев М. М. Религиозная жизнь. Сергиев Посад, 1910. С. 174—175.

¹⁸ Там же. С. 173.

¹⁹ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. Изд. 2-е. СПб., 1899. С. 113—114.

носцева. Здесь вспоминается трагическая фигура А. М. Бухарева и печально известное столкновение между ним и В. И. Асқоченским, издателем «Домашней беседы», а затем цензурное запрещение «роковой книги» архимандрита. Каковы бы ни были обвинения: «надуманная», «бледная», «наивная книга» (Флоровский), в ней был и «размах», и «мерцание света» (митр. Филарет (Дроздов)).²⁰ Протест ценою «мистического самоубийства» — сложения сана и отречения от монашеских обетов — показался опальному архимандриту единственно возможным выходом из тупика. Те же цензурные запрещения постигли и диссертацию В. Коновалова (1876—1947), историка русских сект. Ученый труд, совместивший методологию медицины и этнографии, был защищен в Московской духовной академии, но решением Синода Коновалов был лишен степени и уволен из академии. «Человек блестящей образованности и редкого академического дарования был сломлен задолго до прихода советской власти», — пишет о нем А. Эткинд.²¹

Умственное брожение выливалось в маргинальные формы: симптоматичен интерес интеллигенции первой четверти—середины XIX века к масонству, а в народе не случайна активность хлыстовских сект. Лесковские «чудики» выглядят в этой перспективе косвенным, но весьма красноречивым свидетельством. Потребность в церковной реформе к середине XIX века ощущалась довольно остро. Флоровский отмечает: «И в требовании коренных изменений сходились люди очень разных настроений и направлений — достаточно сопоставить имена А. Н. Муравьева, М. П. Погодина и М. Н. Каткова (...). Общим было сознание „лжи церковной” и требование свободы и гласности...»²²

Понятно, что церковно-общественная жизнь эпохи не сводилась только к отрицательным явлениям. Мы уже упоминали о крупнейшем течении в истории русской мысли — славянофильстве; в этом

²⁰ См.: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra. СПб., 1997.

²¹ Эткинд А. Толкование путешествий. М., 2001. С. 138. Уместно в этом ряду вспомнить имя архим. Иакинфа (Бичурина) (1777—1853), создателя русской синологической школы, чей научный кругозор и энтузиазм не были своевременно оценены, а сам автор глубоких историко-филологических трудов был синодальным решением лишен сана, сослан в Валаамский монастырь, позднее закончил свои дни в опале среди иноков Александрo-Невской лавры.

²² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 332.

же ряду можно назвать зарождение академического богословия, возобновление перевода Библии на русский язык, активное мирянское движение в 60-е годы. Конечно, нельзя оставить в стороне такое яркое явление церковной жизни, как оптинское старчество.

В рассматриваемую эпоху остро ощущалась потребность как в свободе религиозной мысли, так и в способах **проживания**, рецепции духовного опыта Церкви. Однообразие же «школьного» богословия было в этой ситуации сковывающим, тем более будучи насаждаемо властью светской и духовной. Духовная проза отвечает на это вопрошание эпохи, говоря «по-своему» о духовных предметах и тем самым противопоставляя индивидуальное, конкретное — общему и абстрактному. Акцент на авторской личности, индивидуальный стиль, тяготение к эпистолярному жанру — все это становится возможным благодаря названной принципиальной установке. Вместе с тем духовная проза выполняет важнейшую задачу — вовлечение в орбиту христианского сознания всего многообразия духовного опыта и новых слоев русского языка. В этом отношении ее значение можно сравнить с ролью стиля митрополита Филарета, чье проповедническое творчество положило начало «внутреннему устройению» русской литературы.²³

Описание и анализ духовной прозы в совокупности текстов и авторов неизбежно должен привести нас помимо осознания природы духовной прозы к выработке возможно четкого определения этого понятия. Между тем хотя бы предварительное, рабочее определение духовной прозы будет необходимо ввести уже сейчас. Назовем ее основные характеристики.

Духовная проза осуществляет функцию *перформативного высказывания*, где речь теряет свою знаковую природу и сливается с означаемым. В нашем случае — сам текст будет представлять собой духовный акт.²⁴

Поэтику духовной прозы можно сопоставить с *притчей*, так как последняя «интеллектуалистична и экспрессивна». Во-первых, она представляет собой загадку, от решения которой зависит свободный

²³ См.: Котельников В. А. О стиле митрополита Филарета // Пушкинская эпоха и христианская культура. СПб., 1994. Вып. 6. С. 91.

²⁴ Ср. с наблюдением В. А. Котельникова о перформативной речи по отношению к «Запискам» («Письмам») Арсения (Троепольского).

этический выбор слушающего. Во-вторых, ее художественные возможности лежат «в непосредственности выражения (...) и в проникновенности интонаций».²⁵

Следующая характеристика духовной прозы — ее *апологетическая направленность*. Здесь следует оговориться. Адресат духовной прозы XIX века — православный человек, его нельзя назвать «внешним» по отношению к Церкви. Тем не менее в условиях секулярной культуры, какой мы ее находим в середине—конце XIX века, апологетика часто была необходима. Поэтому, признавая долю условности, остановимся на термине «апологетическая» по отношению к духовной прозе.

Важно подчеркнуть, что дискурс духовной прозы движется в русле *православной догматики*. Произведения Рерихов, Блаватской, масонские тексты и прочее духовной прозой в нашем понимании не являются.

Основной сюжет, мотив духовной прозы — это путь, странствие, переход от тьмы к свету, от неведения к знанию. Отсюда можно вывести тезис об особой роли образа автора, с его лирическим переживанием духовных реалий.

Наиболее характерный художественный прием духовной прозы — *символизация*, или насыщение текста образами-символами.

Однако из всего сказанного никак не следует, что духовная проза относится к разряду словесности и обладает признаками художественности. Ясно также и другое: в духовной прозе мы имеем дело с особым качеством художественности, отличающимся от его классического *habitus'a* в рассматриваемую эпоху.

Феномен духовной прозы неизбежно приводит нас к рефлексии над природой художественного слова как такового и ставит перед проблемой отграничения собственно духовной прозы от смежных явлений. Действительно, за счет чего реализуется художественная потенция этой прозы, имеющей корни в традиции учительной литературы? И с другой стороны, какую структуру текста можно считать ее каноном? Эти вопросы можно осмыслить, обратившись к исследованиям по теории литературного произведения, так как проблема взаимоотношения духовной прозы и художественной литературы лежит на уровне семантики слова, высказывания. Поэтому нам придется взглянуть на явление духовной прозы с точки зрения рече-

²⁵ Аверинцев С. С. Притча // КЛЭ. Т. 6. М., 1971. С. 20.

вого высказывания. Такой ракурс поможет обрести новое измерение изучаемого явления и осознать, что составляет специфику духовной прозы в плане ее строения.

Художественное слово в плане семантики обычно являет собой символ, где смысл и его предметный образ слиты воедино или «выступают как два аспекта бытия одного и того же, как осмысленное бытие и как воплощенный смысл».²⁶ Семантика художественного слова не поддается рассудочному толкованию, так как в основе его поэтики лежит художественный образ. Как показал М. М. Бахтин, полифоничность точек зрения, посредством чего рождается художественный смысл, противопоставлена монологическому знанию.

Не так обстоит дело с риторическим словом. Оно «в плане семантики есть аллегория и как таковая имеет двухчастную структуру, сопрягая в своем составе раздельно существующие чувственный (исходно-зрительный) образ — вид предмета и его умопостигаемый смысл. Риторическое слово, иначе, это всегда картина + ее истолкование. Эта двухчастность прослеживается от микроуровня, метафоры {...} до макроуровня, смыслового целого высказывания».²⁷

По С. С. Аверинцеву, канон риторического произведения необходимо включает «общее место» — «инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка». В целом же риторика характерна своим подходом к обобщению действительности.²⁸ Образ же с его пластикой не был задачей и целью и, скорее, «невольнo» присутствовал в тексте.

На основании вышеизложенного духовную прозу можно причислить к риторическому жанру, так как она ориентирована на двухчастную модель риторического слова. Наррация и дидактика, образ и толкование, изображение и мораль — основа этого канона.

Еще одна важная характеристика духовной прозы — «иконизация», или символизация изображаемого мира, которая призвана найти связь с первообразом, в то же время, выстраивая риторическое вы-

²⁶ Лучников Ю. М. Литературное произведение как высказывание. Кемерово, 1989. С. 50

²⁷ Там же. С. 50.

²⁸ См.: Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской традиции. М., 1996.

сказывание, аргументировать свое суждение, направляя его в русло дидактики. Здесь важно сразу условиться: когда мы будем упоминать символизацию как структурный признак духовной прозы, то будем иметь в виду следующую научную традицию. В. П. Адрианова-Перетц в своих «Очерках поэтического стиля Древней Руси»²⁹ называет метафорами-символами такие образы: море = жизнь; корабль, тихое пристанище, источник воды = Христос, Церковь. Также символичны оппозиции: солнце — тьма, весна — осень. Свою символику имеют в фольклоре и цветы: терния, роза. Исследовательница выделяет ряд тематических метафор: растительных, воинских и т. д. В силу их клишированности эти метафоры называют традиционными. Строго говоря, в этом случае (особенно учитывая последнее обстоятельство) их можно назвать и аллегориями, принимая во внимание также признак «иносказательности». Вспомним, что александрийский способ толкования Священных текстов назывался аллегорическим, так как основывался на различении двух планов текста: «данного», буквально понимаемого, и «подразумеваемого».

Несмотря на эту «традиционность» образов, условимся называть их символами. Нам важна такая характеристика символа, как конвенция с первообразом (онтологичность символа), а также присутствие в нем «смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного».³⁰ Кроме того, уместным представляется обращение к широкому пониманию символа А. Ф. Лосевым. Согласно этой концепции, символика присуща любому проявлению человеческой жизни (от бытового до идейного), без нее невысказано познание, каким бы примитивным оно ни было. Тем более искусство, оперирующее символами, способно быть инструментом творческого преобразования действительности.³¹ В таком случае термин «иконизация» будет выступать дублером, так как символ — принцип иконичности.³²

²⁹ Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. Л., 1947.

³⁰ Аверинцев С. С. Символ // КЛЭ. Т. 6. М., 1971. С. 826.

³¹ Лосев А. Ф. Природа символа и реалистическое искусство. М., 1976.

³² См.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Paris, 1989; Бычков В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995; Александр (Федоров), игумен. Образно-символическая система композиции древнерусского города. СПб., 1999.

Коммуникативная структура подобного высказывания предполагает «раздельное и неслиянное существование субъекта, объекта и адресата, означающего и означаемого. В процессе высказывания происходит смысловое отождествление субъекта и адресата (автора и читателя) и означаемого и означающего (объекта и направленного на него слова)». ³³

Определив духовную прозу как риторическое высказывание, мы тем самым указали на основополагающий ее признак — дидактичность. Между тем он коррелирует с дидактичностью русской литературы 2-й половины XIX века. Корни этого явления несомненно лежат в унаследованной учительной традиции Древней Руси. ³⁴

Если в русской классической литературе середины—конца XIX века, давно отошедшей от эпохи традиционализма и живущей по своим законам (где не последним будет принцип полисемантичности художественного образа), сильна традиция учительного слова, то еще явственней она в риторическом типе литературного высказывания — духовной прозе. Общая дидактическая задача духовной прозы может быть осуществлена двояким способом. Первый больше ориентирован на «научение» посредством логической аргументации; для этого происходит включение прямого учительного слова от лица самого автора или героя. Аллегоризм художественного языка, возвышенная символика — неизменные свойства дидактической части произведения. Например, А. Н. Муравьев так завершает главу «Крещатик» в «Путешествии по святым местам русским»: «...опять Киев казался мне Сионом, а долина Крещатика юдолью Иосафатовой, которая именован своим напоминает последний суд! — Когда же, по звуку одной страшной трубы соберутся все почивающие во вселенной, — блажен, кто, услышав глас сей, воспрянет в той одежде нетления, которою облекся от святой купели, бывшей для него Крещатика».

³³ Лучников Ю. М. Литературное произведение как высказывание. С. 43.

³⁴ «Ранес литература была как бы дополнением к Священному Писанию и богослужебным книгам. Теперь, в условиях секуляризации культуры, русская литература принимает ту роль, которая ранее принадлежала церкви: она проповедует, учит». «Классическая русская литература так же, как и литература древнерусская, учит как жить, она постоянно говорит о борьбе Добра и Зла, о необходимости выбора между Правдой и Неправдой...» (Успенский Б. А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. Мат-лы Междунар. конф. Неаполь, май, 1997. М.; Венеция, 1999. С. 15.

тиком или Иорданом!»³⁵ Отметим, что подобные слова могут принадлежать и попутчику, и провожатому, в таких случаях слово героя никогда не диссонирует с авторским сознанием, но наоборот «дублирует» его. Разница между героем и автором — в степени информированности; их же соотношение напоминает модель «учитель—ученик». В главе «Троицкая Лавра» архимандриту, вызвавшемуся сопровождать путешественника, принадлежат слова: «„Довольно ли насытил ты взоры сим беспримерным великолепием! — теперь взгляни же на первейшее сокровище лавры, затмевающее все прочие: этот посох, эта крашенная риза, эти деревянные сосуды — Сергиевы!»

Он умолк, и поистине затмилась вся слава сокровищ пред сим убожеством Сергия, она затмилась в глазах моих слезами, невольно оросившими его нищую утварь».³⁶

Некоторые этюды (думы) еп. Игнатия (Брянчанинова) тоже относятся к этой парадигме. Нарративная часть обычно строится из вводной части, затем следует описание предмета, природного явления. Дидактическая — трактует прообразовательный смысл описанной картины. Например, в «Саде» — это православное учение о воскресении мертвых.

Второй способ погрузить читателя в созерцание духовного мира и привести его к осознанию потребности в покаянии для своей души и преображении осуществляется не с помощью аргументации, но через «сердце», путем эмпатического сопереживания. Это может быть достигнуто путем включения исповедальных, лирически-дневниковых мотивов и интонаций. (На практике оба способа сопутствуют друг другу, впрочем, в конце рассматриваемого периода есть тенденция к большему распространению последнего и увеличению его процентной доли.) Вот характерный пример духовной прозы «эмпатического» типа. Первая, нарративная, часть этюда «Дерево зимой...» еп. Игнатия (Брянчанинова) представляет собой зарисовку, описание зимнего пейзажа. Вторая же часть построена на основе псалмодической лирики и развивает подхваченную тему; при этом строка из псалма наполняется личным смыслом, обрастает индивидуальной душевной конкретикой. Приемы повтора, риторической амплификации набирают здесь свою силу. «Гласом моим, гласом ума моего, гласом сердца моего, гласом тела моего болезнующего, гласом немо-

³⁵ Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским. М., 1990 (репринт). С. 123—124.

³⁶ Там же. С. 52.

щей моих, гласом падений моих *воззвах*: „Господи, услыши молитву мою...”»³⁷ (Курсив мой. — Е. Г.).

Само название лирических этюдов еп. Игнатия не носит следов дидактики: «Сад», «Кладбище», «Роса» и т. д., — и уже этот перечень обнаруживает метод автора. Автобиографическая открытость и медитативно-лирический настрой призваны показать красоту духовного пути. Эмпатия, возникающая у читателя при этом созерцании, способна сравняться по силе воздействия с проповедническим призывом к покаянию.

Духовная проза разворачивает риторический тип высказывания, который предполагает двухчастную структуру. Вторая часть — «выводы и приложения», аргументация нравоучительных положений или эмпатическая их подача. Ключ же к пониманию этого нравоучительного или вероучительного урока (и это принципиально в рамках данной традиции) аксиоматически единый как для автора, так и для читателя. Различны только их роли: ведущего и ведомого, учащего и научаемого. Отсюда можно вывести следующие дополнения к определению духовной прозы: духовная проза актуализирует риторический принцип высказывания, имеющий апологетическую или проповедническую задачу и предполагающий двухчастную структуру (наррация + дидактика). Художественное качество данных произведений реализуется в той мере, в какой наличествует развернутый образ повествователя-автора, за счет чего происходит индивидуализация церковного опыта. «Пластичность», художественное качество языка нарративной части, не всегда входит в авторскую интенцию, являясь «побочным эффектом», и тем не менее тоже оказывается фундаментальным для нашей классификации. Духовная проза вбирает в себя разные жанры церковной словесности, гранича с ней, но во многом и эмансипируясь от нее. В дальнейшем мы остановимся на тех «сломах» жанра, которые позволяют отнести эти произведения к духовной прозе.

Итак, если духовная проза является риторическим высказыванием, то тогда в какой мере и каким образом реализуются ее художественные потенциалы? Правомерен и вопрос о ее статусе как в системе жанров, так и вообще в перспективе художественной литературы.

Статус духовной прозы в системе литературных жанров мы предлагаем рассматривать, приняв за основу взгляды Ю. Н. Тыня-

³⁷ Игнатий Брянчанинов, св. Творения: Аскетические опыты. М., 2001. Т. 1. С. 168.

нова и Ю. М. Лотмана на эволюционный характер литературных явлений. С этой точки зрения, связь между функцией (упрощенно говоря, рецепция — и связь текста с системой других произведений) и литературным фактом (собственно произведением) подвижна в различные эпохи. С этой точки зрения, «то, что в одной эпохе является литературным фактом, то для другой будет общеречевым бытовым явлением, и наоборот, в зависимости от всей литературной системы, в которой данный факт обращается».³⁸ Отсюда следует, что категория «художественности» не относится к синхроническому ряду, кроме того, эстетическую, художественную, функцию «в новых условиях (...) обслуживают тексты, сигнализирующие своим типом организации о некоторой „исконной” нехудожественной ориентации».³⁹

Применительно к нашей теме эта проблема будет выглядеть следующим образом. В синхроническом ряду духовная проза не несла художественной функции, а ее жанры воспринимались современниками в ряду существующих в церковной словесности, для которых функция художественности необязательна. С диахронической точки зрения, эти произведения образуют особую группу по признаку наличия особого качества художественности, имеющей несомненную связь с риторической традицией и с жанрами церковной словесности, но и в некоторых случаях не совпадающую с последними.

Вопрос о жанровой природе духовной прозы требует особого рассмотрения. В этом отношении она представляет собой конгломерат жанровых моделей, с одной стороны, обнаруживающих генетическое сходство с канонами, рожденными церковной словесностью, а с другой — в некоторой степени эмансипированных от них. Чрезвычайно важным принципом наррации в духовной прозе является персонифицированное повествование. Стремление говорить «по-своему» о духовных предметах актуализирует жанр послания,

³⁸ Тынянов Ю. Н. Литературная эволюция. М., 2002. С. 193. Ср. также: «Ясно, что эволюционное значение таких явлений, как „дилетантизм”, „эпигонство” и т. д., от эпохи к эпохе разное, и высокомерие, оценочное отношение к этим явлениям — наследство старой истории литературы» (Там же. С. 191).

³⁹ Лотман Ю. М. О содержании и структуре понятия «художественная литература» // Лотман Ю. М. О русской литературе. Теория литературы. СПб., 1997. Об этом же размышляет С. С. Аверинцев в главе «Историческая подвижность категории жанра» (Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской традиции).

дружеского письма, хотя в целом, говоря о жанре духовной прозы, мы вынуждены признать ее полижанровость. Действительно, в корпусе духовной прозы мы обнаружим жанры дружеского послания, путешествия, гомилии, думы и образцы дневниково-мемуарной прозы. Причем «чистота» жанра здесь часто будет нарушаться, и эта особенность духовной прозы будет контрастировать с произведениями церковной словесности и являться принципиальной конstitutивной чертой.

Духовная проза как системное образование должна иметь и свою «низовую», периферийную, часть. Такой нам видится духовная беллетристика, появившаяся в конце XIX века в духовно-просветительских журналах.⁴⁰ Законы, по которым она строится, в общих чертах сближают ее с «большой» духовной литературой; это тоже риторический тип высказывания, с необходимой двухчастной структурой. В то же время кажется явной несоразмерность ее художественных достоинств по сравнению с духовной прозой первого ряда. Сопоставление этих двух пластов духовной литературы помогло бы точнее очертить границы исследуемого нами явления, оценить его масштаб и позволило бы взглянуть на него с нового ракурса.

Задача осмыслить культурное явление в совокупности его «развертывания» в разных областях семиосферы не является новой для литературоведения. Стоит упомянуть хотя бы школы Тынянова, Лотмана — вплоть до современных построений, чтобы осознать условность понятий «верх—низ» в литературной иерархии. Хочется напомнить, что со слова «массовая» по отношению к литературе снимается печать второсортности и становится неуместным снисходительное к ней отношение. Литературному движению, культуре свойственны процессы обновления, смены «верха» и «низа» (от классически-элитарного до массового) — ценностных коннотаций в сознании общества.

По словам современного исследователя, «„отработанные“, „стертые“, ставшие рутинными элементы поэтики, усвоенные и общепринятые типы литературного построения были помечены при этом как низовые, став основой для наиболее широко циркулирующих, едва

⁴⁰ Термины «массовая литература», «массовая беллетристика», «духовная проза второго плана» — синонимичны в нашем изложении. В них отразилось указание на художественное качество данной литературы и ее периферийное место в литературном движении (и в духовной прозе, в частности) как с диахронической, так и с синхронической точки зрения.

не анонимных и постоянно, все быстрее сменяющихся литературных образцов».⁴¹

Учитывая значимую роль массовой литературы в истории «большой», рассматривая литературный процесс как единое целое, все же мы вынуждены признать актуальность ее деления для синхронического среза.

В массовой беллетристике XIX века повторяются те же тенденции, что и в «большой». Е. Пульхритудова называет основные ее черты: «дагерротипность» (тенденция к репортерской жизненности взамен типизации и художественного обобщения), наивный натурализм, вульгарная тенденциозность.⁴² Применительно к духовной прозе это означает заданность ее просветительного замысла и однолинейность трактовки образов — все это позволяет обнаружить почти обнаженный знакомый структурный состав духовной прозы: наррация + дидактика.

Особое распространение массовая духовная литература получает во времена К. П. Победоносцева. По словам историка Церкви XX века, «издания в огромном количестве благочестиво-назидательной литературы, главным образом для простого народа, в том числе и религиозной периодики такого характера, взамен „проблемно-дискуссионных“ общественно-богословских журналов (популярного и чисто научного профиля), которые появились в эпоху Александра II и которые Победоносцев поспешно закрывал один за другим».⁴³

Назначение духовной беллетристики отчасти пересекается с задачами церковной гомилии в ее демократическом стремлении ориентироваться на среднего человека. Это действительно массовая продукция, не претендующая на особое звание в литературном ряду и вполне мирящаяся со вторым планом. В ее задачи входит обличение невежества «темных людей», от суеверий простонародья до «просвещенного» неверия образованных кругов; предостережение простодушных, ознакомление с жизнью сельского пастыря, с ее горестями и нуждами. Образцы таких произведений мы можем встретить даже в солидных духовно-академических изданиях.

⁴¹ Дубин В. Классическое, элитарное, массовое: начала дифференциации и механизмы внутренней динамики в системе литературы // НЛО. 2002. № 57.

⁴² Пульхритудова Е. Творчество Н. С. Лескова и русская массовая беллетристика // В мире Лескова. М., 1983.

⁴³ Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995. С. 22.

На основании наблюдений над духовной литературой второго плана отметим ряд различий и черты сходства с «большой», при всей осознаваемой нами дистанции между ними.

1. Дидактика как необходимый компонент риторического высказывания присуща той и другой литературе. Причем, находясь в спектре апологетики, «большая» литература тяготеет скорее к эмпатии, чем к прямому дидактическому построению.

2. Прием символизации распространен как в литературе первого, так и второго плана.

3. Персонифицированная форма повествования характерна для всей духовной литературы с тем различием, что в «большой» литературе это всегда неповторимый индивидуализированный образ автора, в «малой» же — он тяготеет к предельно-обобщенному, схематическому.

4. Отсюда следуют неизбежные принципиальные различия. Узнаваемый «почерк», стиль автора, цельность словесно явленного образа мира суть приметы «большой» литературы. Для литературы второго плана характерны шаблонность и ролевая предсказуемость характера, тенденциозность, обусловленная выполнением пастырско-педагогической задачи — все это часто оказывается непропорциональным нарративной части.

Среди круга произведений, рассматриваемых в нашем исследовании, есть группа, названная нами «нелитературной». Мотивы, побуждающие данных авторов создавать свои «записи», далеко отстоят от профессионально литературных. Это может быть выполнение послушания, данного духовным отцом, стремление дать адресату наставления в духовной жизни, обличить раскол. То есть это собственно практические задачи, само произведение здесь — средство. К данной группе мы относим «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле» инока Парфения (Агеева), «Письма...» о. Михаила (Козлова), «Записки...» о. Арсения (Троепольского) и «Откровенные рассказы...» Эти разные в жанровом отношении произведения можно объединить по некоторым типологическим чертам, касающимся особенностей поэтики и авторских биографий.

Прежде всего, время их написания — третья четверть XIX века. «Сказание» и «Записки» датируются серединой — второй половиной 50-х годов, «Письма» о. Михаила — 1864 годом, списки с «Откровенных рассказов...» появляются в 70-х, первая публикация относится к 1881 году.

Далее, если авторство «Откровенных рассказов» еще дискутируется в науке, то об авторах остальных произведений можно с уверенностью сказать, что это лица, облеченные в священный сан и принявшие монашество (О. Парфений и о. Михаил — афонские постриженники). Это обстоятельство дает нам право утверждать, учитывая их биографические данные и собственные признания, что авторы были далеки от того, чтобы претендовать на литературное признание в обществе.

Еще одна общая черта — особенности рецепции этих произведений. Из данного ряда можно исключить только «Записки», так и не увидевшие свет, но безусловно принятые в монашеской среде (факт наличия произведения в библиотеке Предтеченского скита Оптиной пустыни). И «Сказание», и «Откровенные рассказы...» были излюбленным чтением среди широкого круга читателей и благосклонно отмечены рецензентами и критиками.

Но, пожалуй, главная особенность означенных нами произведений состоит в их «непреднамеренной художественности». Вот характерное и очень точное выражение Б. П. Вышеславцева: «„Рассказы“ написаны мистиком, обладавшим при том большим художественным даром, которому он, впрочем, не придавал большого значения, вероятно, даже не подозревал его».⁴⁴

Трудно отнести эти произведения к магистральному направлению развития «большой» литературы 50—70-х годов XIX века, учитывая мотивы, задачи написания, тематику и языковые особенности духовной прозы. Это всегда монологическое авторское присутствие в тексте, базирующееся на высоких пластах речи, и это исключает всякую амбивалентность толкования. Картина мира здесь строго иерархична, она соответствует определению М. М. Бахтина, которое он дал «официальному», общепринятому, мировоззрению. «Эта картина мира глубоко субстанциональна. С ней нельзя шутить, она монолитна и серьезна».⁴⁵

Известно, что иноки Михаил и Парфений вышли из среды старообрядчества и их произведения косвенно адресуются бывшим единоверцам, являясь своего рода свидетельством. Нельзя отрицать поэтому некую преемственность, например в стиле, от произведений старообрядческой книжности. Проблема взаимоотношений этой тра-

⁴⁴ Вышеславцев Б. П. Предисловие к новому изданию // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris, 1933. С. 5.

⁴⁵ Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. М., 2000. Т. 5. С. 378.

диции и «нелитературной» прозы представляется весьма интересной и заслуживает отдельного исследования.⁴⁶

«Иконизация» мира играет свою роль в сюжете и композиции произведений; в языке это выражается обилием библейских цитат и аллюзий и некоторым «запаздыванием» на разных уровнях, включая стилистический и лексический. Тяготение к символизму, имеющему свою оборотную сторону — некую «ходульность» образа, удивительно контрастирует с образом автора, никогда не схематичным и играющим центральную роль в сюжете (возможно, потому, что существует прямая конвенция между «я» рассказчика и автором произведения).

Объединенные нами произведения, несмотря на жанровые отличия (письма, рассказы, хождение) и другие черты,⁴⁷ на наш взгляд, сходятся в главном: в «нелитературности» своей задачи, в рецепции читателями и в особом качестве художественности, иногда становящейся вровень с образцами классической литературы. В соответствии с их задачей назовем эти произведения «нелитературной» духовной прозой.

Опираясь терминологией С. С. Аверинцева, можно было бы отнести эту нелитературную духовную прозу к «дорефлексивному традиционализму», который тем и характерен, что литература на этой стадии не конституирует себя как литературу. Но с диахронической точки зрения эти произведения представляют собой «подчас весьма интересную и высококачественную литературу». «Действие риторического принципа в них хотя никоим образом не исключено, однако непоследовательно и необязательно. Они могли дольше всего удер-

⁴⁶ Мы лишь сошлемся на наиболее значимые исследования по истории старообрядчества и старообрядческой письменности: *Бороздин А. К.* Русское религиозное разномыслие. Изд. 2-е. СПб., 1907; *Мир старообрядчества.* Сб. науч. тр. М., 1992; *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество: опыт энциклопедического словаря. М., 1996; *Барсов Н. И.* Раскольничья литература новейшего времени (рукопись, хранящаяся в библиотеке СПб. духовной академии); *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во II пол. XVI в.: Источники, типы, эволюция. СПб., 1991; *Духовная литература староверов Востока России XVIII—XX вв.* Новосибирск, 1999.

⁴⁷ Обращает на себя внимание разная образованность авторов: если Парфений и Михаил — выходцы из раскольничьей среды, в зрелом возрасте присоединившиеся к Церкви, т. е. не получившие светского образования и не знакомые с литературной жизнью своих современников, то о. Арсений — из дворянского сословия, окончивший университетский курс.

живать признаки предыдущей, дорефлективной стадии; они послужили для подспудного вызревания и накопления возможностей следующей, уже не традиционалистской стадии».⁴⁸

И другая важная мысль Аверинцева — эти жанры («низовые» по сравнению с «профессиональной литературой») — более свободны от школьной жанровой правильности, каноничности, то есть именно в них могла вызревать нерегламентированная индивидуальность «почерка».

* * *

Вышедшее в 1855 году «Сказание...» сразу привлекло внимание как неискушенных читателей, так и именитых рецензентов. Среди откликнувшихся назовем М. Е. Салтыкова-Щедрина, И. С. Тургенева, Н. Г. Чернышевского, А. В. Дружинина, Н. П. Гилярова-Платонова.⁴⁹

Прежде всего, рецензенты не могли не отметить сюжетную занимательность и фактологическую сторону повествования. «Содержание, в высокой степени любопытное и назидательное (...) здесь читатель встретит указание на живые отношения, которые могут сильно занять внимание мыслящего человека» — так отзывается о книге С. М. Соловьев в своей благожелательной статье.⁵⁰ Как достоинства произведения отмечены «беспристрастие и простота сказа».

Н. Г. Чернышевский, хотя и оговаривается, что напрасно было бы искать системы в книге, все же признает, что «для специалистов она будет любопытна уж по одному тому, что автор сообщает много известий о нынешнем состоянии разных сект, с членами которых сближался (вероятно, имеются в виду раскольнические толки. — Е. Г.), отчасти также и по воспоминаниям о православных и раскольниках в австрийских владениях и в Молдавии».⁵¹

⁴⁸ Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С.110—111.

⁴⁹ Известно также, что Ф. М. Достоевский использовал в подготовительных материалах к романам «Бесы» и «Подросток» для речи героев выписки и отдельные сцены из книги Парфения. Стиль Парфения существенно повлиял на речевой образ Макара Долгорукова.

⁵⁰ Соловьев С. М. Странствие инока Парфения // Русский вестник. 1856. Т. 3. Май. Кн. 1. Отд. «Современные летописи». С. 17.

⁵¹ Чернышевский Н. Г. [Рецензия] // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1939—1950. Т. 2. С. 763—764.

Наиболее полный и глубокий анализ книги Парфения найдем в проникнутом большой симпатией отзыве Н. П. Гилярова-Платонова.⁵² Прежде всего, автор говорит об эффекте отчуждения, испытываемом читателем: «Под знакомыми именами мы читаем сказание о каком-то мире, совершенно нам неизвестном».⁵³ Целая жизнь, не знакомая среднему образованному человеку, проходит перед читателем. И главное отличие этих людей, чьи образы населяют произведение, состоит в *цельности жизни*, а именно в том принципе, что «служение истине есть все бытие».⁵⁴

Критик настаивал бы на признании «Сказания...» художественным произведением, если бы не замечание о том, что художественный образ вышел у автора *неволью*. Все остальное: живость изображения своих чувств, «наглядность» изображаемой местности, «очерченность упоминаемых лиц» — заслуживает этого названия.

Предметом особого рассмотрения становится язык Парфения. Тайну своеобразия этой книги критик видит в следующем: «Рядом с живыми и вполне естественными оборотами, при всей свободе живой речи, в ней употребляются постоянно слова и даже грамматические формы славянские».⁵⁵

Успех произведения у читателя напрямую, по мнению Гилярова-Платонова, обязан, наряду с детективностью сюжета (хотя и непреднамеренной), противоположности мертвого языка и крайне живого изложения.

Младенческое простодушие и любопытство, с каким Парфений смотрит на явления природного мира, восхищает рецензента, так как это «чувство, для нас, получивших книжное образование, совершенно уже недоступное».⁵⁶

«Чистота и простодушие» убеждений автора «Сказания...» не укрылась и от А. В. Дружинина. Его отзыв в частном письме Тургеневу можно назвать восторженным. «Или я ошибаюсь, или на Руси мы еще не видали такого высокого таланта со времен Гоголя...»⁵⁷ Перед нами, считает Дружинин, «поэтическая фантазмагория, переданная оригинальнейшим художником на оригинальнейшем языке».

⁵² Гиляров-Платонов Н. П. [Рецензия] // Гиляров-Платонов Н. П. Собр. соч.: В 2 т. М., 1899. Т. 1.

⁵³ Там же. С. 148.

⁵⁴ Там же. С. 150.

⁵⁵ Там же. С. 153.

⁵⁶ Там же. С. 159.

⁵⁷ Переписка И. С. Тургенева: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 92.

Уникален «графический талант» автора; а язык Парфения критик советует изучать «всякому русскому читателю». Тургенев в ответе на это письмо называет книгу Парфения *великой*, а самого автора «великим русским художником и русской душой».⁵⁸

М. Е. Салтыков-Щедрин главным достоинством и целью «Сказания...» счел «правдивое изображение известных сторон народного быта».⁵⁹ «Паломничество и раскол — две значимые для русской народной жизни темы». Их изображение, одушевленное «большим запасом внутреннего жара», заставляет читателя «верить на слово» автору. Далеко не последнюю роль в этом играет и художественный талант писателя. Даже такому чуждому идее аскетизма писателю, как Салтыков-Щедрин, «отрадно встретить горячее и живое убеждение», «подвиг благочестия, самоотвержения, растворяемый любовью к ближнему и смягчаемый светом истинной веры».⁶⁰ То, что так поразило Гилярова-Платонова в личности Парфения и в близких ему по духу людях — цельность жизни, посвященной служению истине, — отмечает и Салтыков-Щедрин в этой рецензии.

* * *

Рецензенты «Сказания...» инока Парфения отмечали наряду с яркостью и самобытностью манеры повествования полнейшую независимость произведения от литературной традиции. На наш взгляд, это произведение духовной литературы обнаруживает некоторые черты, сближающие его как с традицией литературных путешествий, так и с «хождениями» — произведениями церковной словесности.

Если в литературном путешествии «события, поступки, чувства, мысли, подчиненные определенной традиции и нанизанные на одну нитку — автора, создают ощущение его как литературного персонажа»,⁶¹ а универсальным композиционным приемом оказывается нанизывание событий на путешествующего героя, то вхождениях (до XVII века по крайней мере) мы наблюдаем обратную ситуацию. Здесь личность автора сознательно приглушена, а мерилom ценности становится «полезность» для благочестивого читателя заочного зна-

⁵⁸ Там же. С. 95.

⁵⁹ Салтыков-Щедрин М. Е. [Рецензия] // Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: В 20 т. М., 1975. Т. 5. С. 34.

⁶⁰ Там же. С. 55.

⁶¹ Роболи Т. А. Литература путешествий // Русская проза. Л., 1926. С. 47.

комства со святынями. Уже в XVII веке намечается усиление личностного начала в таких произведениях, но общие черты благочестивого странника остаются неизменными. Говоря словами критика Н. Н. Надеждина, такой путешественник «совершенно забывает себя; он весь восторг, весь благоговение в присутствии совершаемых пред ним таинств».⁶² В XIX веке такой тип паломничества найдем, например, в «Записках об Иерусалиме 1835—1836» иеромонаха Аникиты (кн. С. А. Ширинского-Шихматова) или в «Вечерних рассказах странника на родине...» (СПб., 1859). Понятно, что такие произведения создавались вдали от влияния современного литературного процесса.

Несомненно, «Сказание» имеет много точек схождения с образцами традиционно поклоннической литературы. И тем не менее нам хотелось бы обратить внимание на уникальность этого произведения в ряду современных ему благодаря особенностям сюжета и роли образа автора-героя.

«Поэтической фантазмагорией» называет Дружинин «Сказание...» инока Парфения. Художественно завершённый образ, вышедший из-под пера странствующего монаха, поражал и восхищал ещё и новизной открывшейся духовной жизни монашества, интересов и чувств русского инока-странника. Не сторонний взгляд образованного светского наблюдателя, а простодушное повествование способно было притягивать как неискушенных читателей, так и маститых писателей.

Динамичность сюжета, яркая выраженность авторской позиции — особенности повествовательной, то есть основной, части книги обратили на себя внимание Гилярова-Платонова; он назвал это «живостью изложения». Можно было бы говорить о превосходном владении композиционными приемами повествования, если бы речь шла о профессиональном литераторе. Таким образом, фабула, зачастую лишенная необычных событий, становится «детективно-занимательной», по выражению упомянутого критика.

Своеобразные сюжетные миниатюры, почти новеллы, встроены в традиционную канву «хождения» с обычными для этого жанра географически-этнографическими заметками. Таков эпизод из второй части.

Странники направляются на Афон, идут через Болгарию, по берегу Дуная. Стоит сырая холодная погода; увязая по колено в глине

⁶² Надеждин Н. Н. [Рецензия] // Телескоп. 1832. Ч. 11. № 18.

и грязи, они долго блуждают в поисках жилища. Наконец в городе Тартукае им встречается купец, который гостеприимно приглашает к себе путников. С Саррой и Авраамом сравнивает автор эту благочестивую купеческую чету, и, действительно, похвала супругам не кажется только данью риторической традиции, а живой благодарностью за чудо избавления. Щедрость души молодого семейства может показаться «фантазмагорической» современному читателю, несмотря на предметную точность изображения эпизода.

В третьей книге, в той ее части, где говорится о хождении в Иерусалим, мы найдем удивительную по напряженности повествования историю о «впадении в разбойники». Сравнения разбойников со «львами лютыми», а странников с «овцам беззловобыми» помещает нас в поле действия библейских архетипов, а сам сюжет оказывается параллелен евангельской притче о человеке, направлявшемся из Иерусалима в Иерихон и «впадшем в разбойники». «И мы на том же месте попали в разбойники, которые и раны на нас наложили и едва жизни не лишили». С библейской аллюзии начинается эта история; заканчивается она на том же высоком регистре, с отчетливыми реминисценциями из Псалтири. «А враги наши посрамились и возвратились тщи; якоже пчелы от дыма, так они от нас рассыпались...».⁶³

Враги описаны лаконично: «...на конях верхом, четыре человека, арабы полунагие, вооруженные ружьями, кинжалами и пистолетами». В нескольких словах обрисовано место действия — и этого хватает для создания образа: «Иерихон еще далеко, кругом дикая пустыня...». От глаза автора не ускользают детали: «Когда взошли на самую гору, то увидели развалины: неизвестно — что это было, гостиница ли или какой монастырь; только стены еще до половины стоят» (IV, 102).

Беспомощность и растерянность «овец беззловобых» слышна в следующей фразе: «Не знали мы — куда нас гнали, только бежали мы с горы на гору, а уже начало смеркаться». Они возносят молитву о спасении, а инок Парфений утешает братьев и уверяет в помощи свыше: «Дерзайте, не бойтесь! готовится нам помощь Божия, и сотворит Господь с нами чудо». Это внутренний конфликт сюжета — ожидание чуда и одновременно — неверие в него спутников: «От-

⁶³ Сказание о странствовании и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле инока Парфения: В 4 ч. М., 1855. Ч. IV. С. 102—103. Далее ссылки на это издание с указанием в скобках части и страницы.

куда нам теперь помощь?» Напряженность ожидания развязки растёт, и счастливый исход настает: группа паломников, прежде них выехавшая из Иерусалима, вынуждена сделать остановку из-за верблюда, будто нарочно не смеющего двинуться дальше, — таким образом происходит встреча со «своими». Сюжет данной «новеллы» приобретает бóльшую остроту, попадая в поле авторской наррации, образ рассказчика-героя играет в ней узловую роль.

С добрым юмором описано приключение, которое могло завершиться печально: встреча с разбойниками-турками не предвещала путникам, твердо исповедавшим свою веру, ничего хорошего, но их непоколебимость и твердая вера растрогали даже разбойников, которые не только ничего у них не взяли, но еще дали странникам денег. Эта история призвана иллюстрировать изречение: «Надеющийся на Господа, яко гора Сион, не подвижется» (Пс. 124: 1); им и завершается этот эпизод.

В связи с этими эпизодами приходит на память описание своих «хождений по мукам» протопopa Аввакума, полное скорби и самоиронии; так же неоднозначно и его отношение к Пашковым: снисходительно-жалостливое и негодующее; нам видится здесь некоторая линия преемственности со «Сказанием» Парфения. Ср.: «Таже, держав меня в Пафнутьеве на чепи десеть недель, опять к Москве свезли томнова человека, посадя на старую лошадь. Пристав создади — побивай да побивай. Иное вверх ногами лошадь в грязи упадет, и я через голову. И днем одним премчали девяносто верьст, еле жив дотащился до Москвы».⁶⁴

Интересно наблюдать за свойствами повествования Парфения в тех преданиях, свидетелем которых сам автор не был, то есть когда перед нами «рассказ в рассказе». Поведанная провожатым история о Живоносном ключе переносит нас в Константинополь начала XIX века.

Святитель Николай трижды являлся в сонном видении жителю столицы, простому турку, повелевая копать во дворе его дома и прозревая чудо, но тот, опасаясь гнева соотечественников, не решался. Наконец святитель пригрозил ему карами, которые постигнут его и семейство, и турок отправляется на верную смерть к султану «чуждую веру хвалить». Но вместо гнева султан изъясляет милость: приказывает исполнить повеленное. При султane, патриархе и множестве народа происходит чудо: на месте, указанном святителем, явилась

⁶⁴ Житие протопopa Аввакума... СПб., 1994. С. 37.

икона Божией Матери, а рядом забил целебный источник. «И творились многие чудеса». Всеобщее ликование по поводу торжества Православия не могло не вызвать гнев муфтиев на султана за то, что он «дал волю христианам».

«Султан же сказал им: „Что я буду делать, когда сие случилось в глазах моих?“ — „На то ты и царь; ты должен это прекратить, а то сам ответишь”. Султан же послал тот же час войска, и всех со двора выгнали, воду засыпали, а икону неизвестно куда дели; хозяина из дому вывели, и дом запечатали, и поставили у ворот двоих часовых» (III, 29).

Конфликт истории вызван «несвоевременностью» чуда, его «политической некорректностью» в мусульманской столице. Для автора же важно подтвердить слабость турок, способных только скрыть очевидность чуда: «В самых врагах христианам, в магометанах, и там прославляются дела Его. И те, хотя и против Магометова их скверного закона, но прославляют Господа нашего Иисуса Христа и Пречистую Его Матерь» (III, 21). Историко-политический фон жизни Константинополя, воссозданный Парфением, сообщает достоверность всему рассказанному провозгласителем. Совершенная безыскусность языка (впрочем, это один из приемов, в книге есть примеры более сложных фигур речи) достигает того же эффекта: «Патриарх **сказал**», «турка **сказал**» — анафорический параллелизм, повторы и перечисления очень частотны, и это еще одна примета традиционной христианской книжности. Например: «**И** по все дни был полный двор народу. **И** было так дней семь».

Для «Сказания...» Священное Писание — тот вечный фон, на который органично проецируются все события в жизни героев: как незначительные, так и судьбоносные, как печальные, так и радостные. В истории с тартукайским купцом — это архетип Авраама и Сарры, в новеллах о разбойниках — это псалмодические мотивы.

Интересно, что вечный контекст существует параллельно, без трагических противоречий с эмпирическим бытием; сосуществование этих планов остается неотрефлексированным авторским сознанием. Автор как бы заранее смирился с невозможностью воплощения идеального мироустройства даже на Святой Земле. В этой связи интересен следующий эпизод. Во время вечерней службы на Гробе Господнем между православными и «франками» (католиками) возник конфликт, в результате которого было убито три человека и множество ранено. Страшно испуганный, рассказчик тем не менее обстоятельно описывает службу, последовавшую за этим. Больше все-

го впечатляет здесь весь этот «монтаж», одновременность событий и противоречивость эмоций. «И паки начали ударять в било к утрени. Утрению правили в Воскресенской церкви, потом литургию служили на Божиим Гробе, и я сподобился быть здесь причастником Святых Тела и Крови Христовой. Гора же Голгофа вся полита была кровию, и всю утрению четыре человека мыли ее водой, трех человек убили до смерти: такого страха я не видел от роду моего» (IV, 100).

«Живость» изложения, динамика фабулы, «многонаселенность» книги характеризуют ее событийный, или повествовательный, план. Такая же сила художественной образности и не меньшая запоминаемость отличают и описательные ее части; в первую очередь это касается пейзажей. «Необыкновенная наглядность» изображаемой местности отмечали Соловьев, Гиляров-Платонов, Дружинин.

Лучшие пейзажи в книге овеяны лирическим чувством. Прежде всего, это Карпатские горы, место первого юношеского подвига, где автор жил, еще будучи раскольников. Не случайно возникают здесь переключки с псалмодическим слогом: «...гора горы выше, и холм стоит на холме».⁶⁵

Взгляд рассказчика отмечает все полутона и кажется иногда излишне дробным. «По Карпатским горам мало человеческая нога проходит; разве только одни те, которые ловят зверей. Весь Карпат покрыт великими и непроходимыми лесами и испещрен беспрерывными горами и холмами. Внутри гор нет никакого жительствова, ни дорог. Аще не снидешь между гор в долину, то и солнца мало увидишь; аще же възидешь на высоту гор, то гора горы выше, и холм стоит на холме». Но затем бросается взгляд «с высоты», и возникает целостный образ, одухотворенный и чуждый абстрактности и схематизма. «Над всеми же горами Карпатскими стоит, как отец выше детей своих, славная гора Цаглуи с плешивой своей головой» (I, 16).

Обращает на себя внимание ритм этого отрывка, как будто попадающий в такт величавой природе и зримо поднимающегося пара с заснеженных вершин. Чувство благоговения и удивления перед непостижимостью творения не покидает автора, и этот неподкупный интерес, хотя и навлекает упреки в наивности, но вместе с тем и вызывает восхищение его детски-простодушными высказываниями.

Гора Афон — смысловой, сюжетообразующий центр книги, ее главный нерв. Этот locus с особой любовью представлен в числе

⁶⁵ Ср.: «Горы, яко възграстеса яко овни и холми яко агнды овчии» (Пс. 113: 6).

многочисленных зарисовок Афона. Образ Горы образуется на пересечении панорамного и крупного планов. Вот общий панорамный план: «Потом открылся нам весь Афон до самой почти до подошвы, и вся Святая Гора, по восточной стране усеянная скитами и келиями, садами и кипарисами, и темными зелеными лесами, горами и удолиями, яко рай Божий насажденный» (II, 113). И далее соседствующий с ним — крупный план. «По сторонам — трава зеленая, цветами покрытая, лес прекрасный, дубовый и лавровый, как нарочно насажденный, и частые садочки: виноградные, масличные и смоквичные, и воздух прохладный. И мы идуще, как в раю, радуемся и веселимся и удивляемся красоте места, и сколь есть прекрасна Святая Гора Афонская!»

Среди топонимов «Сказания» Афон занимает исключительное положение, выполняя смысло- и сюжетобразующую роль. Сюжет духовного прозрения автора — от раскола к возврату в лоно Православной Церкви совпадает с географическим его странствием в поисках совершенного монашеского жития. Конечный пункт — земной рай, или Афон, — хотя и не является завершающим в книге и в биографии инок Парфения (он отправляется по послушанию в Молдавию, Турцию, Палестину, а затем в Россию, где и заканчивает свои земные дни в Гефсиманском скиту Свято-Троицкой Сергиевой Лавры), тем не менее он называет себя не иначе как «святогорец», признавая Афонское гражданство неотъемлемым и единственным.

Афонские страницы занимают большую часть книги. Вторая часть повествует о жизни автора на Святой Горе и посвящена его встречам с братией и духовником, знакомству с уставом и местоположением монастырей и скитов. Четвертая же, написанная в дополнение к сказанному и напоминающая приложение, составлена на основе преданий Афона о знаменитых старцах и важнейших событиях в истории Святой Горы.

Обрамляющие описания пребывания на Афоне радостные гимны при приближении к ней и плач о расставании, казалось бы, могут напомнить уставные молитвы и поклоны, но, будучи растворены сильным лирическим чувством, не оставляют впечатления выхолощенной риторики. Форма этих «лирических отступлений» ведет свою генеалогию от гимнографической церковной литературы и памятников торжественного красноречия Древней Руси.

Например, весьма характерен период, где передается душевное настроение странников в минуту уныния — слишком много они встречают препятствий на пути к вожденной Святой Горе (II, 72).

Организующим здесь является прием тирады, повторяющегося зачина: «О Св. Гора Афон!», «И когда...?», а также единообразии синтаксических конструкций, с нанизыванием однородных членов: «Уже ноги наши приустиали, и тело наше заболело, и души наши приуныли, и сандалии наши поносились»; «покажи нам свою поднебесную высоту и обвесели нас скорбящих и утешь нас плачущих, обрадуй нас болящих!» Следующий гимн организует тирада «поклоняемся тебе (Горе)», навеянная акафистным стихом.⁶⁶

Образ Афона обретает черты вождельенной земли обетованной, а псалмодический голос автора сливается с интонацией странника. Путники буквально бегом устремляются к цели своего хождения: «А путь все под гору, и мы бежали: яко елени бегут ко источникам водным, тако и мы бежали ко Св. Горе Афон (...). И обновися, яко орля, юность наша» (II, 74—75). Героя объемлет духовное ликование, которое он выражает парафразом высказывания ап. Павла о вере и Царствии Небесном — странники видят Афон «не в гаданиях», но «лицом к лицу» (1 Кор. 13: 12). Тема Афона пересекается здесь с темой Царствия Небесного, Небесного Иерусалима, рая, хотя подспудно это зреет и ранее в образе тихого пристанища, далекого от мирских бурь.

Подобная ассоциативная связь наблюдается и в такой цепочке: Афон—Богородица—Рай. Так, довольно устойчива аллегория Райской двери — Богородицы. Подтверждение этому найдем в «Слове похвальном Пресвятой Богородице»: «Да усмотрим же Небесную Райскую и Пророком древле виденную во образе дверь, юже паче всех селений Иаковлих яко врата суща Сионя, всех Содетель возлюбил». ⁶⁷ В то же время Афон как высшее воплощение монашеского жития, делания у Парфения часто называется «небурным пристанищем»: «Уже мы теперь в тихом и небурном пристанище» (II, 79). Известно, что это же словосочетание — «необуреваемое пристанище» относится в церковной гимнографии и к Богородице (см. Богородичен воскресный, глас 5). Указанная связь была совершенно естественна для Парфения, знакомого с церковным преданием об Афоне как жребии Пресвятой Богородицы и о чудесном Ее покрове

⁶⁶ См., например, акафист Богородице «славословяще поклоняемся, Пречистая, благоговейно почитающе» или «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко», также тропарь 2-го гласа Нерукотворенному образу: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»

⁶⁷ Слово похвальное... // Рай мысленный. Иверский монастырь, 1659.

вительстве подвизающимся на Святой Горе. «Местом Пресвятой Богородицы» именуется в «Рае мысленном» Афон, а монашеская жизнь на Афоне уподобляется райскому саду: «множашеся иноческое селение и кровы Божественнии, яко цветы весныя и плоды благоприятны, на всякое время подателю всяческих воздаваху».

И далее по мере пребывания на Святой Горе это впечатление у инока Парфения не исчезает. Например, при знакомстве с жизнью в монастыре Хилендарь образ рая вновь появляется в речи странников: «...знать, любезный брат, мы пришли не в Афонскую Гору и не к земным человекам, но верно, мы пришли в горный Иерусалим, в райские чертоги, к самой Царице Небесной и к самим небесным ангелам» (II, 89). Также и в отзыве главного героя о первом Афонском богослужении, которое он посетил, аллегорично сходятся речь послов к кн. Владимиру о византийском богослужении и апостольское выражение (2 Кор. 12: 2—4; 1 Кор. 2: 9).

«Где я был — не знаю, — на земли или на небеси, что я видел и слышал, того прежде никогда очима моима не видал, ниже слышал ушима моима, ниже когда взыде на сердце мое, ниже могу что тебе сказать; а егда сам увидишь, тогда и познаешь» (II, 97).

Уединенная жизнь «на колибе» инока Парфения тоже уподоблена раю, далекому от «прелестного мира». Оппозиция «уединение—мир» везде сопровождает описание монашеского жития на Афоне. «Аз же яко птица, свил на камени себе гнездо, ни о чем не имея попечения: всем доволен и всем спокоен, и успокоились все мои чувства и успокоились все мои помыслы, и живу в радости и веселии, как в раю...»; «Живущу мне в такой тишине и безмолвии, радующуся и веселящуся, вышел из моей памяти мир со всеми своими прелестями...» (II, 162).

Во всех отношениях Афон воспринимается странником как Эдем. Даже по поводу климата мы слышим наивное восклицание: «Было тогда 2-е число января: по обе стороны дороги трава зеленая, и цвели цветы. Вот какой рай Гора Афонская!»

Казалось бы, такой светский топос, как базар Афона на Карее, должен был бы вызывать мирские ассоциации, окрашенные восточным колоритом средиземноморского города. Но и здесь авторский дискурс, скорее, склонен различить черты «Новой земли и Нового неба» — апокалиптического Вечного города с его блаженными жителями. Риторическая тирада — основной прием, сообщающий отрывку ритмически четкие формы. «Здесь — удивительное зрелище, здесь — великое ополчение Царицы Небесной! Здесь есть на

что посмотреть и есть чему подивиться: пришли от четырех стран святой Горы Афонския,⁶⁸ каждый по своей потребе, — кто продает, а кто купит, а овый друг друга повидать (...). Все смиренны, все кротки, все главы имеют наклоненные, все со смирением един другому поклоняются, и един от другого благословляются» (II, 121).

Во время пребывания на Афоне странник испытал разные виды монашеской жизни: и в уединении, и в общежительном монастыре, но везде под руководством своего духовника о. Арсения, старца высокой жизни. Странник не посвящает отдельной главы своему молитвенному подвигу, но, безусловно, он шествует этим путем. Он изучает историю монастыря, о чем свидетельствует четвертая книга. Важнейшее событие для автора — он принимает духовное «подданство» Афона — пострижение, — отныне он именуется «смиранный постриженник Св. Горы Афонской». Но мечте инока Парфения — закончить здесь свою жизнь — не суждено исполниться: его неожиданно посылают на послушание в Турцию, Молдавию, Палестину, а затем в Россию. Каждый раз такое путешествие грозит быть последним: без денег, с одним афонским благословением, оно исполнено величайших опасностей, но, впрочем, и чудесных избавлений. Но особенно велико горе инока, когда он понимает, что разлука со Святой Горой навеки — неизбежна. Оба раза это горестное расставание выливается в форму плача, ассоциирующегося с плачем Адама, изгнанного из рая.⁶⁹

Плач об Афонской Горе строится на риторической амплификации темы прощания: «Прости, Гора Афонская». Прямое обращение

⁶⁸ Ср.: «И после сего видел я четырех Ангелов, стоящих на четырех углах земли...»; в старославянском варианте: «странах земли» (Откр. 7: 1).

⁶⁹ Интересно сопоставить мотив расставания с Афоном у инока Парфения с традиционным «хождением» — святогорца схимонаха Селевкия (Рассказ святогорца схим. Селевкия о своей жизни, и о странствии по св. местам. СПб., 1860). Знаменательна лаконичность изображения лирического чувства. Схим. Селевкий неожиданно назначается ехать в Россию за сбором. «О, как меня прострелило это известие! Я испугался и сказал: „Дай Бог и вам такую чашу пить!“ (...) Как я ни отговаривался — все напрасно — и я предался на волю Господа, Царицы Небесной и преп. Афонских угодников» (С. 230). Покидая Святую Гору, автор восклицает: «И пришлось нам еще раз увидеть свой любезный Афон! О как замерло мое сердце, когда мы проезжали мимо его, и я почувствовал, что удаляюсь в дальнюю сторону; и когда-то еще Господь сподобит снова возвратиться на Св. Гору! И взглянули мы в последний раз на Афон, и уже смерлось» (С. 228).

к Горе исполнено лирического чувства, это уже не молитва, а плач о потере «земного рая», имеющий истоки в народном творчестве, в частности, в духовных стихах (раскольничьих).

О прекрасная пустыня,
Любимая моя другиня! <...>
Огню ты, мати, предаешься,
Ты со мною ныне расстаешься,
Душевное мое спасение,
Плотское мое оскорбление! <...>
Теперь ты меня покидаешь,
В которую страну посылаешь,
Прекрасная мати пустыня,
Любимая моя другиня?⁷⁰

У инока Парфения это звучит так: «Прости, Св. Гора Афон, Богородичен святой доме, со всеми своими прекрасными пустынями! И ты прости, возлюбленная моя мати, святая моя обитель русская, породившая меня совершенным монашеством!» (II, 237).

В последний раз мелькает тема рая: сокрушаясь о потере спокойной, размеренной духовной жизни, странник говорит: «...жил я как в раю», — осознавая, что расстанется с земным раем в чайнии Небесного Иерусалима.

Особый хронотоп соответствует описанию жизни Афонской Горы, да и вообще христианскому локусу: это может быть как целый город — Константинополь, Иерусалим, так и отдельные святыни. Сакральность топоса подчеркивается его соотносительностью с Новым Иерусалимом, то есть некоей «иконизацией», что является характерной чертой средневекового мировоззрения. «В своем смысловом аспекте город соотносится для средневекового человека с храмом <...> и оба суть образы одного и того же идеала: Небесного Иерусалима».⁷¹ «Освоение города и вообще жизненного пространства по образно-символическим уровням есть „иконизация” мира, имеющая первообразом для архитектуры Горний Град, столь же центральный для архитектуры, как изображение Пантократора для живописи».⁷²

⁷⁰ Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

⁷¹ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. Цит по: Александр (Федоров), игумен. Образно-символическая система композиции древнерусского города. С. 45.

⁷² Там же. С. 50.

Константинополь в «Сказании...» — пример такого сакрального локуса. Здесь в самом наименовании города у Парфения видно совмещение диахронического, синхронического и вечного. Сначала это венценосный Константинополь, затем Стамбул и наконец — Царьград (славянская ипостась, определенная мифологема, на наш взгляд, синоним Вечного Града). Уже в первом предложении мы увидим указание на топику Нового Иерусалима: «И так мы ходили и гуляли по Константинополю двадцать дней, и весь его рассмотрели, величину, длину и ширину» (Откр. 21: 15—17). В соответствии с паломническим каноном начинается изображение города с церквей, чина богослужения, а затем, дав обзор географического положения этого города-порта, бегло обрисовав жизнь и обычаи греков, автор упоминает главный его нерв — ярмарку и базар.

Вместе с величием христианской святыни, оставшейся от прежних времен, взгляд автора фиксирует и черты «падения» бывшей твердыни Православия, налет разрушения, — то есть современное состояние. «Поутру открылся нам славный и великий град Константинополь и показал свои турецкие мечети, подобно лесу. Потом показала обширную свою голову св. София, ныне Софийская мечеть; и шли мимо города весьма медленно. Он расположен на берегу моря. (...) Я же много и скорбно удивлялся: надеялся видеть древнюю столицу греческой империи во славе и лепоте, одно чудо в свете, по громкому его названию — Царьград; но я увидел напротив своей надежды: вижу не царя городов, но раба; только и видно, что торчат турецкие мечети, подобно как из развалин» (III, 7). Эти печальные ноты не завершают рассказ о Константинополе, далее следует пассаж, возвращающий нас в вечное время, в мифологический хронотоп. «Ежели Господь предаст Царьград паки христианам, то много готовых будет церквей, только стоит пристроить колокольни. Греки с нетерпением ожидают того торжественного дня». Наверное, и этот пример иллюстрирует то «простодушие», о котором говорит Дружинин.

Описывая христианский город, Парфений следует некоему плану, вполне естественному для хождений: сначала идет справка о количестве и положении приходских и монастырских церквей, их святынях. И только потом о «житейском»; например, так описывается молдавский город Яссы: «Постройка города больше каменная, а улицы широкие, хотя и не по плану, но прямые. Жители — разных вер, родов и языков. Господствующий народ и язык есть молдавский» (III, 138). Направляясь на Афон, путники останавливаются на о. Лимносе, и Парфений дает обстоятельный отчет о нем, начи-

ная с политического режима, географического очерка (состав и занятия населения) и заканчивая тем, как одеваются женщины. Но центральную часть этого очерка занимает описание службы в главной церкви острова.

Заметки об Иерусалиме в книге довольно обширны, но вместе с тем не покидает ощущение, что автор, впечатленный величием и значимостью этого города для христианского мира, стремится дать добросовестный отчет, перечень святынь, которые посещают странники. Исключения немногочисленны, например эпизоды «впадения в разбойники» или купания в Иордане. Зато обрамляющая Иерусалимское паломничество «рамка» — встреча и прощание со Святым Градом исполнены экспрессии и проникнуты глубоко лирическими интонациями. Так описывается встреча с городом: «Еще немного проехали, и вдруг открылось нам многовожденное наше сокровище — святой град Иерусалим, из-за которого много мы претерпели скорбей по морю и по суку. Теперь мы увидели явственно своими очами и какой неизреченной радости исполнились!» (IV, 7). А вот финал, прощание с Иерусалимом: «Мы выехали, едва помня себя от горести и от печали, что навсегда удаляемся из святого града Иерусалима и что в другой раз увидеть его не имеем надежды. Но еще забуду тебе, Иерусалиме!» (IV, 124).

Особого рассмотрения заслуживает «оригинальнейший язык» «Сказания...», представляющий собой синтез церковнославянского языка и живого разговорного. «Рядом с живыми, вполне естественными оборотами, при всей свободе живой речи, в ней употребляются постоянно слова и даже грамматические формы славянские».⁷³ Причем характерно то, что это не нарочитая архаика, но «сам автор так мыслит и чувствует».

Действительно, говоря о языке Парфения, нельзя не отметить некое «запаздывание» его грамматического, синтаксического строя, лексики на фоне устоявшегося литературного языка середины XIX века. Назовем некоторые типичные черты «иноязычия».

1. Дательный самостоятельный: «Живущу мне в православном общежительном монастыре Вороне...» (2, 1).

2. Аорист: «Мы же благодарихом за их страннолюбие»;⁷⁴ «Мы, по св. Горе афонской идуще, веселихомся».⁷⁵

⁷³ Гиляров-Платонов Н. П. [Рецензия]. С. 153.

⁷⁴ Гоголь Н. В. Духовная проза. М., 1992. С. 50.

⁷⁵ Там же. С. 79.

3. Звательный падеж: «Отче Парфение», «Владычице» и т. д.

4. Особенности управления, сочетания существительных с предлогами и др.: «аз о том неизвестен»; «аз ему отзывался по другим причинам»; «случилось в глазах моих»; «тако и нам что пользуют книги патриарха Иосифа»; «по все дни».

5. Устаревшая лексика. Самостоятельные части речи: днесь, аз, московы, нарочито, многожды, тако, овые, паки.

Неполногласие: златые, врата.

Служебные части речи: аще, якоже, сиречь, когда (=если).

Лексические славянизмы неравномерно распределены в «Сказании...», обычно их присутствие не превышает 10 %. При описании христианской святыни, настраивающей на высокий лад, их процент увеличивается. «Когда же пришли в храм, — увидели дивное и преславное зрелище: весь храм, а наипаче Божий Гроб, неизреченно украшен разными серебряными и златыми иконами и фигурами, а наипаче множеством серебряных и вылащенных лампад, горящих великим светом; обставлен множеством свечей белого воску, но еще не зажженных» (IV, 119).

Характерными являются архаизмы библейского происхождения. Центонность речи автора «Сказания...» обусловлена мировоззренческой парадигмой; каждое событие в жизни автора проецируется на библейский фон. Но аллюзии могут возникать без прямой смысловой необходимости. Их естественность свидетельствует о том, что это родная стихия для автора, воспитанного не на книгах гражданской печати. Например: «Но ныне тамо не берут воды, страха ради арабов» (IV, 62). «Оттуда пошли в Горняя со тщанием» (IV, 63).

Несколько комично в этом окружении звучит другой стиль. Просторечные слова и выражения отсутствуют при описании сакрального локуса, но могут появляться в профанном топосе. «Трапеза столь прекрасна и фасониста, что во всем моем странствии такой не видал»; «всем желательно прикоснуться к его одежде»; «народ пригожат на лицо, но весьма груб»; об окрестности Содома: «смотреть на нее скучно...какая-то изгарь» (IV, 105).

Влияние библейского слога и красноречия учительной литературы сквозит в стиле «Сказания...», это основной регистр произведения. В то же время он не заглушает как другие стилистические вкрапления, так и культурные влияния, например фольклорные интонации. Отметим рифмованную прозу: «Погостил я у Царицы Небесной полтора годочка, и показались мне за полтора денечка» (II, 231).

Или психологический параллелизм: «радостная весна», «красное солнце» соответствует радости, духовному веселью, связанными с афонскими страницами; «туча черная» находит, когда странник получает послушание разлучиться с Горой.

Эффект эмпатии, рождающийся у читателя, в первую очередь объясняется уникальностью образа автора, возникающего на страницах книги. «Автору (...) обладающему (...) большим запасом того внутреннего жара, который в избранном предмете заставляет находить его лучшую, симпатичнейшую сторону, нельзя не верить на слово...».⁷⁶

«Стиль» Парфения безошибочно узнается по той задушевности интонации, с какой он повествует о святыне или о людях, встреченных на пути: «О, блажен был сей святой обители строитель иеремонах Савва! Знал — как выстроить, сделать себе вечную память!» Или: «Гостиничник немного умел говорить по-болгарски, и хорошо с нами разговаривал, — спаси его Господи!» Или о старцах-иноках: «Они же, идущие и радующиеся, и нас молодых предворяюще, по горам и по камешкам попрыгивают, как белые овечки; сединами украшены, а сами всегда веселы, только очи наполнены слез» (II, 194).

Характерно и описание чудотворной иконы: «Над вратами стоит великая икона Пресвятой Богородицы от древних времен, в самом большом виде, аки живая; всякого поражает своим взором и приводит во умиление; и столь явственна и светла, что можно издалека видеть, и встречает своими веселыми очами всякого» (II, 106).

«Умиление сердечное» и «дар слезный» обнаруживает инок Парфений, который, освещая перипетии своего странствия и духовных исканий, проливает слезы радости, духовного восторга и горькие слезы печали: «И потом в этот день много радовались и от радости много плакали» (II, 79); «Я за ним пришедше, пал ему на ноги, сам облился весь горькими слезами и начал ему говорить: „Отче святой, что вы со мной хотите делать?“» (IV, 90).

Между тем авторской интонации отнюдь не свойственна монотонность: от умиления он способен перейти к мягкому юмору и к полемическому острословию. Эту особенность авторского голоса лучше всего проиллюстрирует первая часть книги, посвященная обличению раскола. «Отлучились без пастырей только одни овцы, и, отлучившись, все заблудили, и пошли все в разные стороны, и нашли каждый себе кривую дорогу, ведущую еще далее в заблужде-

⁷⁶ Салтыков-Щедрин М. Е. [Рецензия]. С. 54.

ние, и все бредом и сами не знаем — куда, но еще и прочих с собой тащим; как слепец слепца ведет, и оба в яму впадут: так и мы разбились между собой на разные секты, и только каждый хвалит свою погибель, а обратиться паки ко Святой Восточной Христианской Церкви никто и не думает и не помышляет» (I, 115). Полемиическая язвительность слышна в речи Парфения о ложности веры «новой и нововыдуманной простыми мужиками и монахами и уложенной в стародубских слободах на *Ветке*» (I, 109): «Но аз, возлюбленный мой отче, на *ветке* утверждаться опасаясь, дабы не обломиться и не погибнуть; и лучше надобно сыскать *настоящий корень*; и на нем утверждаться» (I, 35).

«Стиль» Парфения — и в той безыскусности, сквозящей и в построении фразы, представляющей собой иногда однотипные зачины, повторы или ряды однородных членов. И в том, что речи действующих лиц нередко запечатлеваются целиком, с повторами, или в такой фразе: «люди, которые ловят зверей» вместо слова «охотники». Своеобразное мышление, стоящее за этим, воспринимает предмет «в целостном живом представлении, где предмет относится к мысли, как живое к живому, и следствие того является желание оживить его, если возможно, хотя бы в самой природе он был бездушен».⁷⁷ Такое восприятие противопоставлено искусственному синтезу и анализу, привилегии образованных людей, воспитанных на европейской науке.

Простодушие «Физиолога» сквозит в благоговейных строках о непостижимости Божьего Промысла; так, что даже образованный человек воспроизводит в себе «участие и любопытство, с каким человек, не изучавший физики, смотрит впервые на открывшийся перед ним закон природы...».⁷⁸ Инок Парфений в таких случаях может оговориться, что хочет поведать о вещах «не духовных, но весьма любопытных», а некоторые истории передавать как услышанные и устраняться от оценки их достоверности.⁷⁹

Цельность христианского мировоззрения инока Парфения прочитывается как в пространственном, так и во временном аспектах. Об описании христианского и светского локусов мы говорили выше.

⁷⁷ Гиляров-Платонов Н. П. [Рецензия]. С. 169.

⁷⁸ Там же. С. 159.

⁷⁹ Здесь можно вспомнить истории об окаменевших людях; воде, застывающей в камень, дымящихся горах из 1-й части; летучих рыбах, которые «летают якобы стая птиц, наподобие воробьев».

Что касается движения времени, истории, то он тоже созвучен в «Сказании...» ритму христианского благовестия. Скорбь по поводу порабощения православных стран Восточной Европы турками сменяется нотками надежды на восстановление христианской империи в ее былом величии. Сам рассказ об исторических событиях приобретает черты летописного повествования: «Когда, после смутного и скорбного времени, послал Господь Бог на землю мир, разрушились рати и войны, пропали все разбойники, всюду настали тишина и покойствие; тогда и братия паки стала сходиться в св. Гору Афонскую».

Несмотря на мозаичность пространственной среды, обилие вставных «новелл», разнохарактерность содержания рассказов, книга не распадается на части, но ощущается единым целым, в первую очередь за счет авторской наррации и своеобразия сюжета. Сюжет «Сказания...» движет не простое географическое перемещение паломника-повествователя, но перед нами возникает некая система, где угадывается концептуальность композиции произведения.

Думается, эти черты повествования, сюжета и образа автора вызвали у Тургенева восхищенные слова в адрес автора «Сказания...» — «великий русский художник и русская душа».

* * *

Благодаря исследованиям И. В. Басина к числу текстов, вновь обретенных и введенных в научный обиход, можно отнести «Письма к друзьям с Афонской Горы инока Мелетия (Козлова)» (1864) и его же «Дневные записки» (т. е. дневники). Этот же ученый выдвинул гипотезу об авторстве «Откровенных рассказов...» — им, по словам Басина, является о. Михаил (Козлов).⁸⁰ Если принять эту гипотезу, то «Откровенные рассказы» стоит рассматривать в окружении и сопоставлении с письмами, статьями о. Михаила, что довольно убедительно делает Басин. Оставляя в стороне вопрос об атрибуции «Откровенных рассказов», коснемся некоторых аспектов наследия о. Михаила (Козлова).

Автобиографические страницы книги «Писем...» сплетены с описанием монашеской жизни на Афоне: эти две линии присутствуют в каждом письме. История автора схожа с историей Парфения — то же движение от раскола к присоединению к Православной Церк-

⁸⁰ Мирское имя автора — Макарий, в монашестве — Мелетий, затем в схиме Михаил.

ви. Будучи старообрядцем по рождению и воспитанию, о. Михаил не получил светского образования, зато был весьма начитан в церковной литературе, и это обстоятельство отразилось на «почерке» автора, народного мистика, который впитал «книжность» старообрядца и исихастскую традицию.

Немногочисленные описания мистических переживаний играют решающую роль во внутренней жизни автора-героя. Странника, жаждущего духовной истины и молитвы, утешает пребывание в монастырях (св. Саввы Сторожевского, Киево-Печерской лавре), которые уподоблены Новому Иерусалиму — раю на земле. «Найдясь в этой чудотворной и известной целому свету обители, мне казалось, что я находился в другом свете, в ином мире и как будто в раю, и там видел не земных человеков, но Ангелов. В святых храмах, особенно в Свято-Троицком Соборе, слух мой ощущал пение будто не человеческое, но Ангельское, которое приводило в умиление и возбуждало к покаянию мою многогрешную душу».⁸¹

Зримо и почти осязаемо описано чудо обретения веры к святителю Димитрию Ростовскому. Метафоры темной храмины-души, тепла, лучей света — благодати создают конкретику образа и в то же время перекликаются с восточно-христианской мистикой.⁸² «Ожесточенное сердце мое смягчилось как воск, в мрачной храмине моей души как будто сквозь малое отверстие проникал радостный свет, который согревал оледенелую мою душу; сердце растеплилось, умилилось, и изнутри его до самой главы проникла теплая вода, которая струилась сквозь очи долу!»⁸³

«Дневные записки», письма о. Михаила составляют по существу единый текст, в котором ясно отражается духовный облик автора. По наблюдениям И. В. Басина, «горячая вера о. Михаила растворена слезами, мы видим любовь к молитве, благоговение, преданность своим духовным наставникам. Проникновенно звучат слова покая-

⁸¹ Письма к друзьям с Афонской Горы инока Мелетия (Козлова). М., 1864. С. 147.

⁸² Образы пламени, воска, источника найдем в святоотеческом наследии. Например, «(Бог) возжет мысленную силу нашу к созерцанию, как пламень восковую свечу» (*Исихий, преп.* О трезвении и молитве, 104 // *Добротолюбие*. Репр. изд. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 2. С. 179). Или: «Внезапно дается тебе источник слез, как поток, текущий без принуждения и примешивающийся ко всякому делу твоему» (*Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические, сл. 58. С. 316).

⁸³ Письма к друзьям... С. 158—159.

ния». ⁸⁴ С момента обретения духовного пристанища — Церкви — преобладающими чувствами становятся ликование и умиротворение; вот характерные выражения: «душа исполнилась несказанной радости», «я отправился в путь с окриленной душою и радостным сердцем», «с торжествующим сердцем и мирною душою».

Еще одна отличительная черта автора — доверчивость и «простота» сердца, в чем он не боится признаться. «По простоте своей я вполне верил словам помянутой старухи и неизвестного спутника». Сюжет духовного искушения на пути к овладению умной молитвой отливается в форму новеллы. Попутчик, вызвавшийся проводить Макария к жилью отшельника, оказывается злодеем, чуть не погубившим его. Чудом удается рассказчику избежать смерти от рук разбойников. На создание эмоциональной накаленности играют анималистические образы. Кроткая жертва — овца, ведомая на заклание; заяц, преследуемый гонящимся за ним псом. Враг изображается таким образом: «Тут я внимательно посмотрел на его лицо, которое мне представилось зверским, глаза налиты кровью (...) он был черен как сажа, глаза его сверкали как молния, объятый злодейственными мыслями, он дрожал более, нежели я...»; «голос моего ловца, похожий много на собачий лай». ⁸⁵

Путешествуя на Афон, инок минует Константинополь. Чувства, которые вызывает вид Св. Софии, можно назвать общим местом паломнической литературы; и тем не менее — они действительно пережиты автором. «Сетующей», «печальной», «плачущей» Софией называет автор христианскую святыню, предаваясь «грустным раздумьям»: «Боже мой! Каким сокровищем завладели неверные руки!.. Можно ли пререковать неисповедимым судьбам Твоим, Господи? Ты еси правосуден, видно, так угодно Величеству Твоему пролить гнев на создание Свое». ⁸⁶

Не ускользает от внимания инока живописная панорама города: «Признаюсь, занимательно было взорам нашим беспрестанно встречать разнообразные здания, крепости, мечети, древние замки, величественные дома и, наконец, дворец самого султана, который на правом берегу пролива величественно, красиво и живописно рисовался в глазах наших». ⁸⁷ Тесные и грязные улицы турецкой столицы

⁸⁴ Там же. С. 8.

⁸⁵ Письма к друзьям... С. 162.

⁸⁶ Михаил (Козлов), архим. Записки и письма. М., 1996. С. 69.

⁸⁷ Там же.

контрастируют с величественным бывшим христианским собором, находящимся «в руках нечестивых мусульман». Исторические воспоминания, связанные с этим «сокровищем христианских царей», вызывают «жалостные слезы» рассказчика при виде его жалкого нынешнего состояния: «...по стенам оного чернота, и во многих местах виднеется даже мох, а при входе в храм сор, нечистота, и вообще кажется, как будто стоит много столетий совершенно опустелая хранина, не имеющая у себя никакого человеческого присмотра... Вот каково усердие последователей Корана к первой султанской мечети!»⁸⁸

Итак, мы вновь встречаемся с типичными чертами духовной прозы: особой ролью образа автора, сюжетом пути, поиска, присутствием устойчивых образов-символов, восходящих к церковной литературе, к Библии. В отношении языка мы можем отметить гораздо меньший процент архаизмов по сравнению со «Сказанием...» Парфения, которому «Письма...» явно уступают в художественном отношении.

* * *

С. А. Ипатова, исследующая «Откровенные рассказы» в широком историко-литературном контексте, обнаруживает связь произведения с «вечным» западноевропейским странническим сюжетом (главный литературный источник — сочинение Д. Беньяна), который будет активно адаптироваться на русской почве; особенно популярным станет пушкинское переложение, его знаменитый «Странник» (1835), а высшей точкой — творчество Достоевского.⁸⁹ Исследователь настаивает на связи «Откровенных рассказов...» с художественными образцами жанра. «Не вызывает сомнения преднамеренная ориентация автора на „наглядность“, занимательность, литературность сюжета, что находит свое объяснение в желании побудить к сопереживанию, сделать произведение эмоционально доступным широкому кругу читателей, способствовать легкому усвоению среди „простецов“ изложенных „в лицах“ основ и тонкостей богословской мысли касательно исихастского учения об „умном делании“».⁹⁰

⁸⁸ Там же. С. 71.

⁸⁹ Ипатова С. А. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: Парадигмы сюжета // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002. С 300—335.

⁹⁰ Там же. С. 302.

Мы позволим себе не согласиться с тезисом исследователя о «литературности» произведения. Первым аргументом будет проблема авторства «Рассказов». Ничего достоверного об авторе произведения мы не знаем. Если принять версию С. А. Ипатовой и И. В. Басина о том, что им был о. Михаил (Козлов), происходящий из среды старообрядцев, то становится очень уязвимым предположение о его знакомстве с мистико-масонской и протестантской традицией, а также со светской русской литературой. Даже если принять версию о позднейших переработках и редакциях произведения (то есть соавторстве), то уже этот факт будет свидетельствовать о принципе анонимности, господствовавшем в средневековую эпоху и характерном для «нелитературной» прозы. Кроме того, показательно высказывание свят. Феофана, цитируемое С. А. Ипатовой: «Старец Никодим переладил ее (книгу Лоренцо Скуполи) немного. А на Выше переладилась она уже не намного. Забота была об одном, — чтобы все было ясно, и читалось гладко».⁹¹ Оно может служить примером самого принципа редактирования, принятого в духовной среде, далеко отстоящего от литературных задач.

«Путь пилигрима» Д. Беньяна, по утверждению самой С. А. Ипатовой, не является ни буквальной проекцией на сюжет «Откровенных рассказов», ни единственным их источником. Сюжет пути, прозрения, странничества — довольно устойчивый в духовной литературе. К тому же само мистическое предание, положенное в основу «Рассказов», православно по преимуществу и имеет свою традицию: от преподобных Сергия Радонежского и Нила Сорского до оптинских старцев.

Не стоит отрицать того, что автор стремился «заместить» в сознании православных читателей протестантскую «„превосходную метафору” Беньяна»,⁹² но общая дидактическая задача произведения никак не указывает на его «литературность». На знакомство создателя «Откровенных рассказов» с литературной традицией не указывает, на наш взгляд, ни стиль, ни безыскусный язык повествования. Все вышеизложенное побудило нас отнести это произведение к «нелитературной» прозе.

Композиционное построение «Откровенных рассказов...» обнаруживает замысел автора: открыть современному читателю учение о молитве, завещанное святыми отцами. Духовное странничество

⁹¹ Цит. по: *Ипатова С. А. Откровенные рассказы...* С. 310.

⁹² Там же. С. 327.

героя-автора начинается с момента осознания того, что заповедь апостола «непрестанно молитесь» — непонятна. Осознанная жажда познать таинственное изречение служит тем духовным толчком, который является зачином в сюжете. Сюжет поиска, развиваясь, помогает кристаллизироваться учению о молитве. Наука непрестанной молитвы разворачивается не только в поучениях отцов Добротолюбия, но и в беседах с людьми, в их жизненных историях. Странник предстает как учащим молитве, так и учащимся. Не бытописание, а реалии духовного мира находятся в поле зрения автора; и здесь нет различия между сословиями, нациями, полом, возрастом (Гал. 3: 28). Перед нами истории праведников и раскаявшихся грешников, безыскусно живописующих духовную силу молитвы.

С одной стороны, сюжетная линия причудливо петляет от изображения праведников, стяжавших дар молитвы, к изображению обротившихся грешников, и ход ее приближен к «естественному», непреднамеренному течению событий. Так, надежды, планы героя не всегда реализуются, в связи с чем в сюжете образуются тупиковые ходы. Иногда автор в изумлении останавливается перед каким-то явлением, не в силах объяснить его смысл.⁹³

С другой стороны, можно проследить логику следования одного рассказа за другим: он соответствует духовному возрастанию рассказчика. Первый рассказ посвящен поиску учения об устной молитве (беседы с благочестивым бариним, настоятелем) и обретению духовного отца — схимонаха, который знакомит странника с Добротолюбием. Завершается он так: «...слава Богу, теперь я ясно понимаю, что значит изречение, слышанное мною в Апостоле: „Непрестанно молитесь“».⁹⁴

Второй рассказ повествует о духовном взрослении странника, которому во сне открывается наука сердечной молитвы. Встречи с людьми и чудесные происшествия, наполняющие эту главу, призваны подтвердить и раскрыть чудесное действие молитвы. Духовная сила, исходящая от четок старца, помогает утрашить и волка, неожиданно напавшего на странника, и «волка мысленного» (эпизод

⁹³ Например, эпизод смерти молодого извозчика оставляется почти без комментариев: «в жизни нашей человеческой много встреч, не подлежащих ясному уразумению». А излечение снадобьем из сухих костей дает повод к богомыслию: «Это залог будущего Воскресения тел».

⁹⁴ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Paris, 1933 (переиздание 1989); Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 26 (далее в тексте ссылки на это издание в скобках с указанием страниц).

обращения девицы). Странник, будучи доступен горнему миру, врачует как душу, так и тело: во сне узнает способ исцеления жены правителя, находящейся при смерти.

Третий, центральный, рассказ знакомит нас с жизнью главного героя. Это история благочестивого молодого человека, ничем не выделяющегося, даже убогого: мирские занятия стали невозможны для него вследствие физического недостатка, поэтому духовное чтение, молитва всегда значили в его жизни много. Бесхитростна история его жизни, полной скорбей, она чужда всякой патетики, а ее изображение — глубокого психологического анализа. Странник только обмолвился, что после смерти жены «напала (...) грусть по ней, что не знал, куда деваться» (69).

Рассказы четвертый и пятый раскрывают более глубокие тайны умного делания. Здесь мы встречаемся с истинными делателями молитвы. Это и слепой странник, наделенный даром прозорливости, и старушка в доме священника, подвижничавшая с юности, и барин со своим слугой-мальчиком, молодой крестьянин и монах с Афона. Учение о молитве все более усвершенствуется: афонский монах раскрывает зависимость произношения молитвы от духовного устройства молящегося, а странник близ Почаева — учение о молитве, таинственно сокрытое в Евангелии. Наконец последний, шестой, рассказ в форме беседы подытоживает и углубляет это учение. Мы видим некую духовную «лестницу», устремленную к совершенству сердечной молитвы.

Странник обычно немногословен по поводу духовных ощущений. В эпизоде умывания ног во время пребывания у страннлюбивого дворянского семейства он ограничивается несколькими словами: «Мне нечего было делать, и я начал плакать; заплакали и они» (82). Благодарственная молитва не имеет тенденции разворачиваться, емкость и лаконичность отличает такие «связки»: «С наслаждением слушая это, я не знал, как благодарить Бога за сей день, открывший мне такие назидательные примеры. Потом, испросив благословение доброго и благоговейного священника, я пошел в путь мой, радуясь» (103). Тем не менее духовная устремленность, «горячность» героя, способного к «сердечному умилению», к глубокому раскаянию, читается везде. В первом рассказе странник «горевал о своем непонятии» — так хотел он уразуметь духовную науку, «что и ночи не спались». Любовь к духовному наставлению неутолима: «С какой радостью раскрыл его (Добротолубие. — Е. Г.)! Как будто увиделся с родным отцом или как бы другом, из мертвых вос-

кресшим. Я лобызал его и благодарил Бога, возвратившего мне оное» (35—36).⁹⁵

Смирение и евангельский нрав отличают характер странника. Так, после несправедливого жестокого наказания за девицу он говорит: «...и я пошел, благодаря Бога, что он удостоил меня потерпеть за имя Его».

Автор «Рассказов» равнодушен к чужому вероисповеданию. Истинно веселит его только родное Православие: так, он весьма рад послужить греку святогорцу и получить от него наставления. Так же почителен он и к хозяину — Евреינוву, приютившему его. Еврей по происхождению, отец хозяина становится страннолюбивым ревностным христианином, пережив духовное перерождение. Только согласие принять крещение избавляет его от мучительных видений во сне, виною чему было кощунственное поругание останков христианина. Характерна реакция на этот рассказ странника: «С благоговением и умилением выслушал я рассказ сей и подумал сам в себе: „Боже мой! Сколь милосерд Господь наш Иисус Христос и как велика любовь Его! Какими различными путями привлекает Он к Себе грешников и как премудро обращает маловажные случаи в руководство к великим делам!..”» (175).

Сердце милующее, очищенное молитвой, свободно от духовной ненависти к иноверцам. Афонский старец так отвечает богомольцу: «Напрасно, друг мой, ты так бранишь и проклинаешь евреев; а они такие же создания Божии, как и мы, о них надо сожалеть и молиться, а не проклинать их...». Причину этой ненависти старец видит в том, что его собеседник «не утвержден в любви Божией» и «не имеет внутренней молитвы, а следовательно, внутреннего мира» (201).

⁹⁵ Обращает на себя внимание начитанность автора в духовной литературе, в частности, он глубоко знает жития святых. Хотя круг чтения странника не обозначен со всей четкостью, но книга, к которой он постоянно обращается, названа: «а я сижу около нее да читаю Библию». Несмотря на это, странник в своей речи ссылается на жития малоизвестных святых. («Это называется спасительное притворство; так поступали св. мать Климента и преподобная Марина, спасавшаяся в мужском монастыре, и многие другие» (с. 54). Или: «Так св. Исаак Сирий бежал от своей епископской паствы, так преподобный Афанасий Афонский кинул свою многочисленную обитель — и именно потому, что они истинно верили гласу Иисуса Христа: кая бо польза человеку, аще весь мир приобретет, душу же свою отцедит...» (с. 53)). Может быть, здесь сыграла роль поздняя редакция Оптиной пустыни.

Поучительные истории о пользе занятия молитвой чередуются с описанием опытной молитвенной практики самого рассказчика. И здесь мы встречаемся с подлинной поэзией «умного делания», в котором святоотеческий опыт переживается с предельной лиричностью. «Молитва сердца столько меня улаждала, что я не полагал, есть ли кто счастливее меня на земле, и недоумевал, какое может быть большее и лучшее наслаждение в Царстве Небесном. Не только чувствовал сие внутри души моей, но все и наружное представлялось мне в восхитительном виде и все влекло к любви и благодарению Бога: люди, деревья, растения, животные — все было мне как родное, на всем я находил изображение имени Иисуса Христа. Иногда чувствовал такую легкость, как бы не имел тела и не шел, а как бы отрадно плыл по воздуху, иногда входил весь сам в себя и ясно видел мои внутренности, удивляясь премудрому составу человеческого тела. Иногда чувствовал такую радость, как будто сделан я царем, и при всех таковых утешениях желал, когда бы Бог дал поскорее умереть и изливаться в благодарности у подножия Его в мире духов» (97).

В «Откровенных рассказах...» в центре повествования стоит образ автора с такими его чертами, как духовная жажда, стремление к уединенному созерцанию; в то же время ему присущи душевная открытость, желание поделиться духовным сокровищем с окружающими. Именно эти черты образа странника «движут» повествование и имеют непосредственное влияние на сюжет, который манифестирует семантику пути в поисках Небесного Иерусалима, что является неотъемлемой характеристикой духовной прозы.

И. В. Басин, говоря о жанре «Откровенных рассказов...», отмечает символичность пути странника. «Несмотря на то что произведение в целом можно считать продолжением традиции „паломничеств“ и „хождений“, в трансцендентном плане оно является историей исхода в Царствие Божие».⁹⁶ Цель «хождения» и его реальное воплощение в сюжетном плане — земной Иерусалим; тем не менее внутренний ход событий, можно сказать, основной сюжет, — достижение «некоей духовной полноты, благой завершенности, на что символически указывает и его возраст». Символом этого «вхождения в незакатное „вечное настоящее“» становится Небесный Иерусалим. Образ Сада (Эдема), как показывает Басин, — ключевой

⁹⁶ Басин И. В. Образ Небесного Иерусалима в «Откровенных рассказах...» // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 221.

в «Откровенных рассказах...» Так, дом в саду страннолюбивого тобольского помещика «знаменует скорое посмертное блаженство героя произведения, являясь подобием иконы рая». Насыщенный символический подтекст, своеобразная «иконизация» изображаемого мира имеет и оборотную сторону; исследователь указывает именно на эпизоды в главе о тобольском помещике как наиболее ходульные, схематичные, а значит, недостаточно художественно убедительные.

Тем не менее первые четыре рассказа, куда входит и эта глава, носят на себе отпечаток осмысленного литературного труда. Это подтверждает композиционная выстроенность этих глав, а также каждой новеллы в отдельности (например, история капитана — сюжет «обращения» грешника или восхождение к совершенству в молитве — история о мальчишке-слуге), конкретика образа. Остальные главы, по наблюдениям текстологов,⁹⁷ появились в результате позднейшей обработки, Оптинской редакции. Они являются, собственно, аскетическими по содержанию, и определение «художественные» к ним вряд ли приложимо.

Интересно, что сами «истории» лишены прямого авторского слова, но связки между ними являются непосредственно авторским комментарием. Характер его может принимать вид богомыслия и напоминать дневниковую запись. Ср.: «Не те же ли розги Божии — наши скорби и напасти, встречаемые на молитвенном пути?» (107). «Боже мой! Как таинственен человек!» (47).

Таким образом, в «Откровенных рассказах...» мы имеем дело с переплетением дидактического и исповедального начал. Назначение последнего в том, чтобы «включить» читателя в переживаемую ситуацию, то есть пережить эмпатию.

* * *

Заметной фигурой в истории русской исихастской традиции можно считать иеромонаха Арсения (Троепольского).⁹⁸ Скупые

⁹⁷ *Пентковский А. К.* Вопрос об истории текста. От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов Странника» // Символ. 1992. Июль. № 27.

⁹⁸ Данного автора мы включаем в раздел «нелитературной» прозы на том основании, что, хотя он и получил филологическое образование, его текст освобожден от собственно литературных стратегий и максимально приближен к учительным текстам. (Не исключена позднейшая обработка его в стенах Оптиной пустыни.)

биографические данные о его личности возникают на основании сличения документов и рукописей, которые ему атрибутируют. На сегодняшний день в этой области имеются расхождения и белые пятна.⁹⁹ Родился о. Арсений (в миру Валентин) предположительно в 1801 году, умер в 1870-м. Получив филологическое образование в университете, в молодости поступил в монастырь. Странничество он предпочел постоянному местопребыванию. Карта его географических перемещений довольно широка: московский Симонов монастырь, Савво-Вишерский под Новгородом, Оптина пустынь, Балаклавский Георгиевский монастырь.

Его перу приписывают несколько произведений духовного характера, в числе которых «Откровенное послание пустынного отшельника к своему старцу и наставнику во внутренней молитве», Оптинская редакция четырех рассказов странника, «Память о молитвенной жизни старца Василиска», автобиографический «Сборник выписок...» и, наконец, «Письма о плодотворном замечании полезных мыслей, или Записки опытов жизни».

Мы остановимся на последнем произведении, так как оно более свободно от канонического церковного жанра, интересно своим слогом и присутствием образа автора в повествовании во всей психологической конкретности.

В литографированной рукописи есть указание, что окончено произведение в 1856 году, литографирование же осуществлено в 1892—1893 годах. Ошибки, описки, рукописные исправления и вставки объясняются В. А. Котельниковым следующим образом. Переписчик воспроизвел авторский текст не полностью, стараясь унифицировать его и приблизить к учительному. Оптинский монах, к которому попала литография, позднее внес исправления, имея перед собой подлинный автограф.

Уже сам факт вариативности названия («Письма...», «Записки...») указывает на расплывчатость жанра: эпистолярный и дневниковые заметки — все это, естественно, предполагает разную ориентированность текста на адресата, критерии отбора материала и т. д. Кроме того, в произведении мы встретимся с особым жанром —

⁹⁹ Текстологией произведений данного автора и его биографией занимались А. М. Пентковский и В. А. Котельников. См.: *Пентковский А. Кто же составил оптинскую редакцию рассказов Странника // Символ. 1994. № 32. Декабрь. С. 259—278; Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература. М., 2002. С. 37—47.*

диалогом между Разумом и Совестью, восходящим к учительным сборникам, а также с жанром молитвы.

Соответственно, местоимение *ты*, встречающееся в тексте, объемлет здесь как конкретного адресата, монаха Х., так и обращение автора к своей душе. Например: «Рассеянная душа моя! Долго ли ты будешь волноваться бурями и мрачиться туманами, встречаемыми тобою на море жизни?»¹⁰⁰ «Сожалею о твоём состоянии! — Сердечно желаю помочь тебе...».¹⁰¹

Тема произведения — наставление в Иисусовой молитве с указанием удобных способов ее прохождения. Акцент ставится на волевом усилии в прохождении подвига как единственно подвластном человеку. Автор настаивает на опытном, а не умозрительном прохождении молитвы, подчеркивая не возможные опасности на этом пути, а великую пользу и радость, происходящую от нее. Приводятся обширные выписки из Писания, Добротолюбия, житий. Весь ход мысли автора ведется в русле логической аргументации, косвенно свидетельствуя о дисциплине образованного ума.

В основе аскетического взгляда о. Арсения — «утверждение красоты как необходимого условия любви между Богом и человеком»,¹⁰² следовательно, восхождение к Богу уподобляется автором «художественному занятию».

Особенность композиции кроме упомянутого синкретизма жанра письма, дневника, молитвы и в том, что в проповеднически-педагогических целях автор нередко возвращается к одному и тому же тезису, подкрепляя свою мысль цитатами и дополнительной аргументацией. Попутно меняется и степень лирической взволнованности повествования. «Смиренно-восторженное молитвенное вдохновение» запечатлено в строках о молитве, «художестве из художеств», и наполнено внутренней поэзией. Вот как повествуется о молитве совершенного: «В душе зрится свет, но чище чувственного света; сияние, но превосходящее солнце; сладость, но превыше всех чувственных наслаждений». Образ праведного, возникающий позже, жив и, несмотря на аллюзивную связь с житием Арсения Великого,

¹⁰⁰ Арсений (Троепольский), иером. Записки опытов жизни. (Письма о плодотворном замечании полезных мыслей. Литографированная рукопись (1892—1893). Архив Оптиной пустыни. РО РГБ. Ф. 214. № 411. С. 6.

¹⁰¹ Там же. С. 199.

¹⁰² Котельников В. А. Православные подвижники... С. 46.

ярок: «Тогда бы и мы, при духовных занятиях усладившись, роняли из уст своих хлеб, и оставленное за нами солнце сретало бы нас в лицо».¹⁰³

Эмоциональный накал повествования достигает своего апогея в темах о плодах молитвы и в дидактических строках, представляющих собой отеческое увещание, проникнутых душевным соучастием к внутреннему устроению адресата. «Чего ты хочешь? Совершенного безмолвия?.. Да не усидишь постоянно в затворе: — уныешь! Еще не созрел!»¹⁰⁴

Говоря о форме, художественных приемах этого произведения, мы будем констатировать уже известные нам архетипические черты духовной прозы. Так, у свят. Игнатия (Брянчанинова), у Парфения нам встретится такая форма молитвы: риторическая амплификация псалма или церковной молитвы. Актуализация канонической формы позволяет заново пережить ее и наполнить личным содержанием. То же увидим и у о. Арсения: «Что воздам Господеву о всех, яже воздаде ми? — Как не прославлять щедроты Его? Как не радоваться, видя себя — окаянного и незаслуженно осыпаемого благодеяниями Его? И что сотворю? Чашу спасения приму и Имя Господне призову... Молитву мою пролию ко Господу; повергнуся пред Господом, сотворшим мя!..» (Курсивом отмечены нами строки псалмов. — Е. Г.)

Особенно характерны для языка произведения прием анафоры, ритмизованный, плавный синтаксис, нанизывание однородных членов. «О! Когда бы человек сопрягся тесным союзом со Христом; когда бы не мешал благодати владеть собой, тогда бы сердце его непрестанно сладостно беседовало с Богом во внутренней молитве посредством Иисусова имени; тогда бы все мечты, все суетные предприятия разрушились!»¹⁰⁵ «В равнодушии ко всякому месту, ко всякой стране он бы в темной пещере, в пыльном углу полуразрушенной хижины лежал так точно, как на царском ложе, — или и еще довольнее...»¹⁰⁶

Интересно наблюдение В. А. Котельникова об отношении Арсения к самому акту записывания: «...его речь приобретает качества перформативной речи, она становится не обозначением события, а

¹⁰³ Арсений (Тропольский), иером. Записки... С. 199.

¹⁰⁴ Там же. С. 182.

¹⁰⁵ Там же. С. 28—29.

¹⁰⁶ Там же.

самим событием духа — как всякое сакральное письмо». Соответственно, запись равна самому «я» автора, что делает возможным позднее «сверять себя с подлинным я и вновь приводить себя в соответствие с ним».¹⁰⁷

* * *

По своей задаче «нелитературная» духовная проза не ориентирована на дидактику. Ее стратегию можно, скорее, обозначить как эмпатию. Произведения, первоначально адресованные друзьям и узкому кругу знакомых, перерастали свою нелитературную задачу, обретая в восприятии читателей неповторимую художественную ценность.

К безусловным открытиям и удачам духовной прозы в этом отношении можно отнести словесно явленные мир духовных переживаний воцерковленного человека и красоту духовного делания.

Образ автора-рассказчика раскрывается в широкой палитре чувств, источником которых является сердце. «Торжествующее сердце», «жалостное сердце» и т. д. — частота этого словоупотребления позволяет воссоздать восточно-христианские воззрения духовных писателей и воспринимать это слово в качестве категории. Вспомним, что начиная с преп. Исаака Сирина и вплоть до П. Д. Юркевича и И. А. Ильина православное самосознание ставило в центр душевно-духовной жизни человека именно сердце.

Такие черты образа автора, как духовная жажда, искреннее смирение и покаяние, желание поделиться духовным сокровищем с собеседником имеют непосредственную связь с сюжетом, который зачастую символически являет собой путь в Небесный Иерусалим.

«Иконизация» мира — основная черта духовной прозы, которая отражается и в интерпретации локуса (особенно — церковного), и в создании образа — пейзажного и портретного, и все это проявляется и на языковом уровне, в частности в центонности текста.

Духовная проза не знает напряженности в поиске решения проблемы идеала, так остро поставленной в творчестве великих русских писателей XIX века — Гоголя и Достоевского. Никогда не очаровываясь идеалом гуманизма, она стоит одновременно и на периферии современности, и вне ее, пересекаясь со средневековым мировоззрением. А если образы святых уже являются иконой Первообраза-Христа, то трагедия воплощения идеала на земле преобразуется в богослужебный гимн.

¹⁰⁷ Котельников В. А. Православные подвижники... С. 44.

«Нелитературная» группа произведений конституирует в «чистом виде» понятие духовной прозы. Особенности ее топики, языка, стиля обрели гармонические взаимоотношения со сферой ожидания и восприятия читательской аудитории. Но наряду с «нелитературной» духовной прозой мы склонны видеть другую группу, названную по контрасту — «литературной». К ней мы причисляем «Путешествия» А. Н. Муравьева, позднее творчество Н. В. Гоголя, «Письма Святогорца о Св. Горе Афон» (о. Серафим Веснин), думы еп. Игнатия (Брянчанинова), очерк «Пасха на Афонской Горе» и «Четыре письма с Афона» К. Н. Леонтьева, «Воспоминания о поездке на Афон» Н. Н. Страхова. Эти разные по хронологии и в жанровом отношении произведения сходятся в главном: в положении относительно литературной традиции.

Нелишним здесь будет обратить внимание на биографический контекст; так, А. Н. Муравьев, Семен Веснин, Д. А. Брянчанинов в юности мыслили себя поэтами, они прошли школу осмысленного литературного труда, были хорошо знакомы с художественной жизнью эпохи, и соответственно их позднее творчество ориентировано на диалог с образцами художественной литературы XIX века. О Гоголе в этом отношении говорить излишне.¹⁰⁸

Владея языковой и образной партитурой светской художественной литературы, говоря со светским обществом на одном языке, «литературная» духовная проза ведет речь *изнутри* церковного опыта.

Парадоксально, но история рецепции большинства названных произведений порой оказывалась драматичной, неоднозначной в разные эпохи. Так, если произведения Святогорца и еп. Игнатия не вызывали негативных откликов, то в произведениях Муравьева и Леонтьева усматривали «тенденцию», а то и «претензию».¹⁰⁹

¹⁰⁸ В данной статье мы не имеем возможности сколько-нибудь глубоко осветить позднее творчество Гоголя в силу обширности предмета и достаточной разработанности на сегодняшний день этой темы.

¹⁰⁹ Критика произведений Муравьева писателями-демократами, например: Добролюбов Н. А. [Без назв.] // Современник. 1859. № 4. Отд. 3. С. 253; И. С. Аксаков в частном письме о статье К. Н. Леонтьева: «Я бы ее поместил охотно, эту вещьцу, если выкинуть 2—3 места, так сказать, тенденциозных...» Цит. по: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2004. Т. 6. Кн. 2. С. 454.

Несмотря на присущую этим произведениям некую архаичность стиля, они находились в русле литературного процесса, хотя и не занимали там ведущих позиций.

* * *

Родоначальником «литературной» духовной прозы можно считать А. Н. Муравьева. Созданное им направление в русской литературе Н. А. Хохлова называет церковно-беллетристическим. «Его задача состояла в том, чтобы придать духовной литературе художественность, сделав ее тем самым более доступной и занимательной для широкого круга читателей».¹¹⁰

Духовная проза в творчестве Муравьева занимает исключительное положение. Первый поэтический сборник «Таврида» (1827) не принес автору успеха, и его известность как начинающего поэта и переводчика не выходила за пределы литературного кружка С. Раича, позднее — Э. Волконской. В 30-х годах Муравьев переживает духовный перелом, происходит его воцерковление, и с этих пор его творчество устремляется в русло духовной прозы. В 1832 году выходит в свет «Путешествие по Святым Местам в 1830 г.», принесшее автору славу. Этим произведением открывается целая серия «путешествий»: «Путешествие по Св. Местам русским» (1836), «Римские письма» (1846), «Грузия и Армения» (1848), «Письма с Востока 1849—1850» (1851), «Русская Фиваида на Севере» (1855). Этот жанр, по замечанию Н. А. Хохловой,¹¹¹ живет благодаря Муравьеву вплоть до 50-х годов, так как, соединяя «хождение» и «путешествие» как жанр сентиментализма, явил собой новый религиозный тип «путешествия», проникнутый поэтизацией религиозного чувства.

По наблюдениям Хохловой, все «Путешествия» Муравьева могут быть рассмотрены как единый цикл. Они близки и тематически, и идейно, и стилистически. Таким образом, можно говорить об особом «муравьевском стиле» — это высокая поэтическая проза, в которой повествование отличается иносказательностью и метафоричностью. Архаичный даже для 30-х годов стиль «оказался весьма уместным в избранном Муравьевым жанре».

¹¹⁰ Хохлова Н. А. Послесловие к трагедии «Митридат» А. Н. Муравьева // НЛО. 1996. № 17. С. 38.

¹¹¹ Хохлова Н. А. А. Н. Муравьев — литератор. СПб., 2001.

Поздние произведения Муравьева, посвященные церковно-историческим темам, были неразрывно связаны с религиозной деятельностью самого писателя. По мнению Хохловой, «несмотря на литературную форму многих его сочинений, их изучение выходит за рамки литературоведения» и «должно находиться в компетенции богословия».

В целом же сочинения Муравьева составляли особую церковно-беллетристическую разновидность русской духовной литературы и, выполняя просветительские и миссионерские задачи, нашли широкий отклик в русском обществе. Но в 1850—1860-х годах с изменениями в общественном климате ситуация меняется и интерес к ним угасает.

Наш обзор не будет касаться церковно-исторических произведений Муравьева, таких как «Первые IV века христианства», «История Российской Церкви», «История Иерусалима», «Раскол, обличаемый своею историею», «Сношение Российской Церкви с Востоком по делам церковным»; экклезиастических: «Письма о богослужении...» (лишь эпизодически), «О литургии и всенощной», «О семи таинствах». Для задач нашего исследования будут представлять интерес широко известные его произведения, объединенные жанром «путешествия», как наиболее близкие к литературным: «Путешествие по Святым Местам русским», «Грузия и Армения», «Письма с Востока». Увидеть специфику этого жанра духовной прозы Муравьева, а также его поэтику позволяет сопоставление главы «Валаам» из «Путешествий по Святым Местам русским» с очерком Н. С. Лескова «Монашеские острова на Ладожском озере». Это сопоставление было сделано нами ранее.¹¹²

Эти два путешествия и их полемическое противостояние можно в какой-то мере рассматривать и как явление типическое, как определенные мировоззренческие дискурсы. «Путешествие...» Муравьева принадлежит духовной прозе, ее прагматике. Его задача — поведать благочестивым читателям о паломничестве к святыне. В этом смысле главу «Валаам» можно соотнести с очерком еп. Игнатия (Брянчанинова) «Посещение Валаамского монастыря» (1847). Какой контекст подразумевает очерк Лескова? При всей сложности его мировоззрения, при сознательном движении «против течения»,

¹¹² Долгова Е. В. Два взгляда на «Северный Афон» (А. Н. Муравьев и Н. С. Лесков) // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002. С. 292—299.

искания Лескова были созвучны эпохе. Около десяти лет разделяет очерк Лескова и повесть В. И. Немировича-Данченко «Мужицкая обитель» (первое издание относится к 1882 году).¹¹³ В ней мы услышим знакомые мотивы. Наряду с даровитостью и энергией в труде валаамской общины автор увидит и изломанные судьбы талантливых людей, добровольно отказавшихся от жизни в миру. Финал повести созвучен лесковскому: «И чем дальше отходили мы, тем более чуждым оказывались душе молчаливики, пустынноики, схимники...».¹¹⁴

Таким образом, и «Монашеские острова...» Лескова, и «Путешествие...» Муравьева вписываются в контекст своей литературной и исторической эпохи, отражают некие константы в мировоззрении писателей. Смене писательского типа соответствует поэтика произведений.

«Путешествие...» Муравьева открывает глава «Троицкая Лавра», и такая композиция оправдана символикой замысла: именно св. Сергию суждено было стать отцом многих обителей, основанных его учениками. Композиция главы соответствует суточному ритму, ходу солнца. Во вступлении дается картина ночи в Троицкой Лавре, и здесь музыкальные образы не уступают живописным. «Посреди всеобщего безмолвия» отчетливыми кажутся отдаленные звуки человеческого голоса, лай, топот копыт, звон колокольчика, пронзительный «крик ворона на башне и шум его крыл, бьющих об железную крышу», — и «гармоническая октава часового лаврского колокола».

Далее подчеркивается несопоставимость этих внешних впечатлений и тех «тайных чувств, которые волнуют грудь посреди подобной святыни». О последних говорится высоким риторическим стилем: «...и в содержании обеих смущается мысль, блуждая в дольних, теряясь в горних». Этот пассаж служит переходом к следующей части, совпадающей с наступлением раннего утра. Она строится из описания различных святынь и благоговейных воспоминаний, в том числе исторических, связанных с этим местом.

Лавра «стала на распутии всего великого и славного», и поэтому неизбежны экскурсии в историю. обстоятельно и неторопливо звучит очерк жизни лавры — от междоусобия удельных князей до царствования Петра.

Осматривая богатейшую в России ризницу, путешественник впечатлен и богатством, и историко-археологической ценностью жерт-

¹¹³ Немирович-Данченко В. И. Мужичкая обитель. М., 1993.

¹¹⁴ Там же. С. 139.

вований. Это важнейший компонент «путешествий», призванных прославить государственное могущество России.¹¹⁵ Но провожатый — архимандрит — призывает обратить внимание и на «тайную летопись сердца»: «...все князья русские были данниками Св. Сергия, но и перед их дарами не меркнет смиренная утварь преподобного».

День склоняется к вечеру, и путешественник отправляется в удаленный от Лавры скит Вифанию осмотреть усадьбу митрополита Платона. Оттуда дается еще один вид Лавры: «По правую сторону, за изгибом пруда, который далее обращается в речку, видна была величественная Лавра, горящая вечерним солнцем» (6; 57). Глава завершается возвращением путешественника в обитель водным путем — прием кольцевой композиции.

Торжественный стиль красноречия не лишен оригинальной образности и в то же время передает впечатление величия святого места. Для слога Муравьева особенно характерны развернутые сравнения, иногда включающие несколько рядов. Так, остроконечные башни и купола лавры уподобляются «восточной короне, поставленной на землю», а она в свою очередь — «золатым венцам, которые слагают с себя таинственные старцы Апокалипсиса перед престолом Живущего во веки, когда небеса поют Его славу».¹¹⁶ Или: гробовая доска от раки преподобного сравнивается со щитом для лавры и всего царства. Сравнения всегда возвышенны и красноречивы и могут быть вполне традиционны: обитель — «как золото, искушенное огнем», великие имена — «крупный жемчуг, унизывающий покров Святого».

Е. В. Кулешов склонен рассматривать такое паломничество, где важен «реестр» исторических персон, как продолжение формирования идеологии православного государства.¹¹⁷ С этим можно согласиться: действительно, в истории Троицкой Лавры отражается «большая» история, и поэтому за ней так пристально следит автор. И в то же время несомненна искренняя вдохновенность автора, пришедшая «ко двору» и сыгравшая определенную роль в создании «государственного мифа».

Для «имперского» изображения монастыря наиболее пригодным «оказался именно стиль, выработанный литературой русского сенти-

¹¹⁵ См.: Кулешов Е. «Святое место» и государственный миф // Миф и повседневность. 1999. Вып. 2.

¹¹⁶ Муравьев А. Н. Путешествие... С. 57.

¹¹⁷ Кулешов Е. «Святое место»... С. 437.

ментализма».¹¹⁸ Риторически возвышенный, насыщенный архаизмами и одновременно взволнованный стиль легко обнаружить в этой главе. «И вот напоследок венец его житейского поприща, уже не просто начертанный, но весь украшенный золотом и камнями, сообразно важности самого события: утешительное явление Богоматери и двух апостолов Петра и Иоанна Сергию и келейнику его Михею. Сим запечатлилась живая летопись его храмины».¹¹⁹

Характерна риторическая анафора: «*И мог ли святой митрополит Алексей, от праведной жизни переходя в вечность, не предвидеть в Сергии истинного преемника митрополии Русской, когда поручал ее старцу? И мог ли смиренный Сергей, духовно отказать ему в послушании, проведши в оном всю иноческую жизнь?*»¹²⁰

Стиль книги не чужд «чувствительности»: «Он умолк, и поистине затмилась вся слава сокровищ пред сим убожеством Сергия, она затмилась в глазах моих слезами, неволью оросившими его нищую утварь».¹²¹ «Воображая перед собой древнего блюстителя лавры, я мысленно искал около него доблех иноков, в броне сверх рясы, пожелтевших сединами, как Афанасий Ощерин, и как он, подвигнутых на брань слезами кровными, и ждал вестового набата»¹²² «Я пошел скитаться меж гробов по каменным скрижалям смерти и читал роковое *умре!* на конце всех славных деяний».¹²³ Отметим эту естественность присутствия возвышенного во внутреннем мире автора; ее можно считать признаками дискурса сентиментализма.¹²⁴

Принципиально не отличаясь от первой книги «Путешествий», книга «Грузия и Армения» (1848) являет собой зрелый стиль Муравьева. Автор-поэт любит южную природу и как ученый-путешественник захвачен древнейшей христианской историей края.

¹¹⁸ Там же. С. 436.

¹¹⁹ *Муравьев А. Н. Путешествие... С. 6.*

¹²⁰ Там же. С. 7.

¹²¹ Там же. С. 52.

¹²² Там же. С. 44.

¹²³ Там же. С. 53.

¹²⁴ Говоря о дискурсе сентиментализма, Р. Фигут отмечает принципиальную неотделенность возвышенного от повседневной психологической жизни, присутствующего как моментальное психическое состояние между многими другими настроениями. Таким образом, человеческий разум и чувства оказываются конечными критериями даже в области религии (*Фигут Р. Дискурс о возвышенном в русском сентиментализме // Русский текст. 1995. № 3. С. 50*).

Многообразные впечатления находят себе форму в исторических экскурсах, лирических отступлениях, описаниях природы, культуры, нравов жителей. «...На рассвете, насладившись еще однажды очаровательным видом с высоты холма, спустились в долину, сквозь чащу виноградного леса.

Двухдневное путешествие наше, от монастыря до Зугдида, местопребывания Дадиана, было исполнено патриархальной поэзии нравов Мингрельских, воспоминаний исторических и красот природы...».¹²⁵

Язык этого «путешествия», как только авторская мысль выходит за пределы идеи Российской государственности, лишается излишней приподнятости тона, «риторическая осанка» ослабевает. Конечно, исторические повести и жития грузинских и армянских святых, присутствуя в тексте, придают «объективный» характер повествованию. Зато авторское «своеволие» торжествует в описаниях природы: это и интеллектуальная игра (ассоциативный ряд), и мастерское владение художественным словом. «Бешеная Арагва падает с вершины утесов, куда не видно, с быстротою молнии; как ртуть кипит серебряная струя ее по голым камням, но не слышно шума падения: самая природа будто онемела от ужаса».¹²⁶ «Каждый раз, когда оглядывались, снежный хребет Кавказа открывался нам все в большем величии, озаренный лучами вечернего солнца; на одном краю Кинжал Гора еще блистала алмазным своим лезвием, как бы природное выражение местных нравов, а на другом пустынно горел Эльбрус, все подавляя вокруг себя громадным величием».¹²⁷ Автор широко пользуется антитезой, умело играя расстановкой контрастов: Кинжал Гора — величавый Эльбрус; бешеная Арагва — онемевшая природа. Самые распространенные приемы — сравнения и метафоры, помогающие связывать между собой мир физической природы и обычаев людей, культуры.

Сбрасывая одежды риторики, стиль Муравьева становится близким романтическому. «Изумленный, долго стоял я и всматривался в необычайное зрелище, которое будто бы только мелькнуло пред очами, и казалось, готово было уступить место другому, как эти подвижные виды фантазмагии, скользящие один за другим, на бе-

¹²⁵ *Муравьев А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Т. II. С. 260—261.

¹²⁶ Там же. Т. I. С. 37.

¹²⁷ Там же. С. 9.

лом покрывале, по манию волшебного фонаря»¹²⁸ «Это был замок царя Вахтанга Гург-Аслана, и много таких замков рассеяно по горам, давно уже брошенных людьми, но куда еще заходят дикие олени слагать весеннее бремя своих рогов, как бы в дар великим гениям сих развалин».¹²⁹

Обращают на себя внимание черты образа автора-рассказчика: во-первых, его редкая образованность дает о себе знать в замечаниях о фресках, иконах, архитектуре края, в экскурсах в прошлое. Кроме того, это именитый путешественник, перед кем гостеприимно распахнуты двери княжеских замков и смиренных обитателей. Взгляд просвещенного европейца подмечает экзотичность восточных нравов; например, у него вызывает недоумение сцена, когда саисы-слуги бегут вслед за лошадью господина. «Как согласить такое рабство с свободным духом народа мингрельского, когда те же саисы обедают за одним столом с своим господином?».¹³⁰

Тип паломника в «Путешествиях...» более всего соответствует типу «ученого» путешественника (заметна тенденция — от «чувствительного» к «ученому»)¹³¹. Особенно это явно в «Письмах с Востока».¹³² Описывая Св. Софию, автор напоминает адресату важный момент в истории Церкви, ее догматике. «Быть может, Вам это не было известно, но здесь соединил Император Феодосий в своей придворной церкви сто пятьдесят православных святителей посреди бури арианства...». Торжественность момента очень ценится рассказчиком, никогда не пренебрегающим случаем продемонстрировать и свою эрудицию. «Входя во внутренность бывшего святилища, я громко произнес сей осьмый член символа, и уцелевшие доселе своды, которые некогда огласились сим чистым исповеданием нашей

¹²⁸ Там же. С. 202.

¹²⁹ Там же. С. 203.

¹³⁰ Там же. Т. II. С. 264.

¹³¹ Ср. с точкой зрения Е. В. Кулешова об установке повествователя на «чистоту» христианских реминисценций, заметный избыток религиозной рефлексии в «Письмах с Востока». См.: *Кулешов Е. В.* Два паломничества Муравьева и проблема эволюции русской духовной литературы 19 в. // Русский текст. 2001. № 6.

¹³² Стоит отметить расхождение двух редакций «Писем с Востока» 1849 г. и 1851 г. Последняя редакция более полная, и в ней приглушено авторское «я», хотя есть религиозная рефлексия: «...я как будто созерцал самое событие посреди развалин»; «сердце умилилось внутри священного преддверия» (С. 272. Ч. 2).

веры, могут служить обличением для дерзнувших присоединить суетные вымыслы человеческие к Евангельскому учению Вселенского Собора».¹³³

Некоторые афонские обычаи воспринимаются весьма критично, а насельники монастыря как не понимающие «достоинств древности» вызывают сожаление. Автор сетует на забвение афонцами преданий, священных для русского монашества (память св. Антония Печерского), а также рад сравнить греческие обычаи с русскими в пользу последних (например, обычай откапывать кости погребенных через три года).

Характерно, что «я» повествователя сквозит везде, и его не удается скрыть ни в «Письмах с Востока», ни в «Письмах о богослужении Восточной Церкви». «Когда потом он призывает опять одних только верных к молитве, знаешь ли, что я не вдруг дерзаю молиться!».¹³⁴

Суммируя сказанное, определим, в чем состоит новаторство прозы Муравьева. Во-первых, это «поэтизация религиозного чувства», попытка говорить о религиозных предметах литературным языком. Образ автора, обладающий вполне отчетливой индивидуальностью, явно несет в себе черты Нового времени. Во-вторых, традиция учительной литературы Древней Руси оживает в дидактическом и патристическом пафосе стиля Муравьева, который, причудливо вбирая в себя как приметы русского сентиментализма, так и старославянизмы, становится способным отвечать потребностям формирующейся идеологии православного государства.

* * *

Имя Святогорца упоминается в журнальных статьях середины XIX века в основном в связи с его поэтическим сборником духовных стихов, вдохновленных афонскими святынями. «Письма Святогорца о Св. Горе Афонской», вышедшие отдельной книгой в 1850 году, тоже были отмечены критикой, а затем выдержали ряд переизданий.¹³⁵ «Книга его, — пишет один из рецензентов, — отличается такими поэтическими красками и таким популярным красно-

¹³³ *Муравьев А. Н.* Письма с Востока. СПб., 1851. С. 4.

¹³⁴ *Муравьев А. Н.* Письма о богослужении Восточной Церкви. (О литургии и всенощной). СПб., 1836. С. 32.

¹³⁵ [*Серафим (Веснин)*]. «Письма Святогорца о Св. Горе Афон». СПб., 1850, 1858, 1895.

речием, что многие страницы перечитываешь по несколько раз, не зная, чем более восхищаться, интересным ли содержанием книги или ее увлекательным изложением».¹³⁶ В упрек книге критик ставит ее излишнюю литературность. «Может быть, мы ошибаемся, но нам кажется, что эта замечательная книга прошла сквозь руки какого-нибудь светского литератора и оттого утратила несколько свою первобытную свежесть и красоту. Изданные в первоначальном виде, как вылились из-под пера даровитого автора, эти «Письма...» выиграли бы еще более в глазах читателей; потому что такому просто-возвышенному содержанию необходим самый наивно-безыскусственный язык».¹³⁷

В отзыве Я. Бренна в «Страннике»¹³⁸ отмечается «занимательность изложения», «свежесть поэтических красок» и «сила христианского вдохновения, с какою написаны все эти письма». Характерно признание критика — это чтение назидательное и умильное и в то же время — легкое и приятное. Кстати, в домашнем кругу, по свидетельству современников, чтение этой книги было распространено.

Отмеченная Я. Бренном гармония между формой и содержанием «Писем» позволяет обратить внимание на стиль произведения. «Красноречивый и поэтический слог Святогорца», плавность ритмического рисунка его прозы, местами напоминающей поэзию, оценили многие читатели. Любопытно, что еще в духовном училище, а затем в семинарии его особо отмечал профессор словесности, а первыми пробами пера будущего Святогорца стали лирические стихотворения. Вятская семинария дала своему воспитаннику прочные знания древних языков: позже, уже на Афоне, он будет переводить с греческого жития и сказания о Святой Горе, а также свободно общаться с ее греческими насельниками.

Эпистолярный жанр оправдывает некоторые композиционные вольности произведения; так, в заключении письмо часто обрывается ссылкой на подошедшую почту, но тематическая целостность каждого письма несомненна. Сюжет, включая вставные легенды, авторские отступления, носит заверченный характер. Искреннее радушие сквозит в обращении к адресату, которому автор стремится «доставить удовольствие перепискою». Перед нами живой диалог

¹³⁶ Отечественные записки. 1850. Т. 22. № 9—10. С. 20.

¹³⁷ Там же. С. 26.

¹³⁸ Странник. 1865. Т. 2. Апр. Отд. 3. С. 1—14.

с читателем: «Не правда ли?» — часто вопрошает Святогорец или отвечает на воображаемые вопросы. «Это уж слишком! — заметите вы». Переписка в равной степени необходима как отправителю, так и получателю. «Ваши письма, получаемые много вдали от милой родины, драгоценны сердцу моему; в них я подслушиваю достигающие до меня звуки вашего сочувствия, вашего участия в судьбах моей заграничной жизни, и на эти родные звуки я не хочу, да и не должен быть пред вами нем, как рыба, и глух, как аспид. Открылся случай, и я с сердечным удовольствием принимаюсь за перо».¹³⁹

На страницах «Писем...» возникает яркий образ автора с присущей ему широкой палитрой эмоций, и уже он один может быть отнесен к числу художественных достоинств произведения. Естественно, что этот эффект не предусмотрен его создателем; и здесь мы опять имеем дело с «непреднамеренной художественностью», по словам Б. В. Вышеславцева и Н. П. Гилярова-Платонова. Умиление перед святогорскими старцами сменяет ласковый юмор по поводу «забавных греков»; «поэтическое восхищение» видами Афона чередуется с грустью, тоской по поводу разоренной святыни, состраданием к инославным.

Живость художественного образа, лаконичность описания святого схимника Иова соперничают только с простотой и безыскусностью этого отрывка. «Старец улыбнулся. Не говоря более ни слова, мы окружили его, опоясали и сняли с него самую камилавку, частью закрывавшую его лицо. Как дитя глядел он на нас, молча и с улыбкой следил за нашими движениями, и в этом умильном виде, с белыми, как снег, волосами и таковою же бородою, он был выше человека; он был сущий ангел и по взорам, и по девственной улыбке. Так он привлек нас к себе своим младенчески-невинным обращением и выразительным лицом!»¹⁴⁰

Автор, наделенный даром эстетического переживания, не перестает любоваться расстилающимися перед ним видами Афона. В письмах рассыпаны такие выражения: «пленительное разнообразие», «вид бесподобен», «в поэтическом восхищении и радости» — и оказывается, что взгляды «чувствительного» путешественника и аскета не противоречат друг другу, но, сосуществуя, заставляют вспомнить понимание красоты творения восточной патристикой. «Несмотря, впрочем, на усталость и крайнее изнеможение, мы

¹³⁹ Письма Святогорца о Святой Горе Афон. СПб., 1895. С. 179.

¹⁴⁰ Там же. С. 117.

с торжествующим духом и молча тащились один за другим, беспрестанно останавливаясь не столько иногда для отдыха, сколько для того, чтобы оглянуться вниз и окинуть любующимся взором даль, постепенно, в удивительных видах, амфитеатром развивающуюся под безграничным пространством горизонта».¹⁴¹

Наряду с такой характеристикой текста, как живописность, в нем присутствует и стремление к «иконизации» этого мира, к сведению конкретного образа к библейскому символу. В этом ряду возникают лексические и семантические библейские аллюзии. Тяжелый подъем на вершину горы Афон сравнивается с «каменистым путем, как будто образующим собою тесный Евангельский путь к высоте духовного совершенства», а сам Афон — с «вечным и строгим анахоретом», на вершине которого «нет ни одного кусточка, ни травинки, ни залетной птички». Любуясь «неувядаемым цветом Божией Матери» — маленькой розой, Святогорец напоминает, что это растение любит строгое уединение, как чистота сердца.

«Там его в жаркий полдень освежают облака своим росным дыханием; там его живительно теплят, в прохладу ночи, испарения Афона, и под их благотворным влиянием цветков быстро раскидывает листки свои, развивает почку и скромно смотрится в играющие лучи солнышка, в ярком свете которых образуется его жизнь, разливается по нем розовый румянец, и к Троице цветков этот бывает уже в полной своей силе и с ароматическим дыханием».¹⁴² Скромность самого предмета этой полуботанической-полухудожественной зарисовки немыслима для «большой литературы». Плавность синтаксиса, параллельность конструкций не скрывают некоторой стилистической неловкости: «живительно теплят», «ароматическое дыхание», «играющие лучи солнышка», в которых угадывается умиление автора. И тем не менее эта «периферийность» духовной литературы не заслоняет ее высокой задачи — как в иконе отразить Горный мир, в данном случае — в образе скромного цветка — и чистоту сердца, и Богородицу.

Умиление перед «творческой рукой Небесного Художника» вдруг дает место восхищенной немоте: «Этого не могу передать вам: это невыразимо!» Или: «Это выше пера и слов...» Трудно сказать, рождено ли это переживание апофатическим богословием или его питает литературная традиция. Тем не менее слово *невырази-*

¹⁴¹ Там же. С. 121.

¹⁴² Там же. С. 126.

мое дает повод обратиться к тому литературно-эстетическому контексту русского романтизма, где оно впервые прозвучало, и вспомнить имя Жуковского, так означившего незримое присутствие Абсолюта.

Авторский образ складывается и из таких признаний: «Я был нетерпеливее, кажется, всех своих спутников: я спал тревожно, и едва забрежжилось утро, пытливыми глазами уже окидывал даль и искал желанного Афона: сердце мое томилось в нетерпении...». Изображение жажды духовной пищи (уже знакомая нам черта духовной прозы) иногда едва не граничит с комизмом: «В поэтическом восхищении и радости, взобравшись на один из возвышенных холмов Самофракийского побережья, и опускаясь с камня на камень, не переставая между тем любоваться на показавшийся Афон, я чуть не разможил себе голову...».¹⁴³ Нельзя не отметить непосредственность и естественность поведения рассказчика, складывающихся в авторский образ; именно они наиболее узнаваемы при сопоставлении с образом автора у Муравьева, которому присущи ритуальность, торжественность и величавость поведения. Искренность интонации не позволяет взять под сомнение патриотизм Святогорца, его преданность Царскому дому. «О, нет священнее и краше из всех радостей земных, как радость о Царе своем!» — говорит псаломским слогом автор. И далее продолжает: «Это общая радость и мирянина, и нашего брата, потому что мы все дети великого отца и члены Его Русского семейства. Мы русские и в России, и на самом Афоне!»¹⁴⁴

Константинополь, являющийся одним из топонимов «Писем...» на пути автора в Св. Гору, оставляет в его душе грустные и неприятные впечатления. Рассказав о православных церквях города, о православной святыне — Живоносном Ключе, Святогорец видит действие карающей Божией десницы в картине обветшалой городской крепости. Горькие размышления о судьбах христианства навевают и вид храма Св. Софии. «Моя тоска о жалком состоянии христианства на Востоке удвоилась, когда при тихом вечернем сумраке гирляндю перевелись огни вокруг магометанских минаретов, и призывные безаны заалалакали с их освященных высот... Долетающие до меня звуки их голоса и замиравшие на соседственных высотах наводили на меня невыразимое чувство сострадания к бедному человечеству,

¹⁴³ Там же. С. 9.

¹⁴⁴ Там же. С. 129.

далеко, слишком далеко устранившемся от истинного райского пути и от чистых понятий о Боге и Православии. Что делать!..»¹⁴⁵

При сопоставлении «Писем...» Святогорца и «Путешествий» Муравьева наиболее явными чертами различия, помимо индивидуального для каждого авторского образа, будут охват материала (даже в географическом отношении) и манера повествования: умиленно-восторженная у Святогорца и рассудительно-торжественная у Муравьева.

Те черты, которые их объединяют, являются общими (за исключением последнего пункта) для духовной прозы в целом. Во-первых, это насыщенность текста библейскими аллюзиями и цитатами, а также тенденция к символизации как отдельного образа, так и мотива, сюжета. Во-вторых, что касается авторского мировоззрения, то это искренний патриотизм и «вселенскость» взгляда (имеем в виду искреннее радование авторов о судьбах Православия во всем мире; этим вызвана печаль при виде разоренных православных святынь Востока). Наконец, последнее: ориентация авторского слога на литературную традицию сентиментализма, в некоторых случаях — романтизма.

«Письма...» Святогорца заняли пустовавшую нишу в библиотеке русского читателя середины XIX века. Напоминая «хождения» по своей топике, они в то же время сочетали в себе художественные достоинства и духовную занимательность, равно как образ автора (адресант писем) — совмещали черты инока и «чувствительного» путешественника. В нем читатели узнавали привычную гамму эмоций и размышлений, характерную для эпохи. Поэтому Афон, святыня Православного Востока, описанная ранее с историко-археологической и искусствоведческой точностью,¹⁴⁶ предстал таким, каким его видит сердце простого верующего. Описания природы, образы современных автору святых, богослужение — все приводит в умиление и восхищение Святогорца, он спешит поделиться этой радостью, а порой огорчениями, подстерегающими подвижника, со своими читателями. По свидетельству инока Мелетия (Козлова),¹⁴⁷

¹⁴⁵ Там же. С. 16.

¹⁴⁶ Пешехода Василя Григоровича-Барского Плаки Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к Святым Местам... предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г., им самим писанное. СПб., 1885; *Муравьев А. Н.* Описание монастырей и скитов, находящихся на св. Горе Афонской. СПб., 1859.

¹⁴⁷ Письма к друзьям с Афонской Горы инока Мелетия (Козлова). М., 1864.

эти письма нашли горячий отклик своих читателей, которые признавали и «красноречивый и поэтический слог Святогорца», и «любопытное и полезное».

* * *

«Аскетические опыты» свят. Игнатия включают как произведения собственно церковного характера, разрешающие практические вопросы христианского благочестия, так и произведения, окрашенные лирическим чувством. Жанр последних определить трудно, но, учитывая их медитативность и композиционное построение, эти своеобразные дневниковые этюды напоминают думы.

Вводная часть обычно является повествованием, кратко рисующим обстоятельства жизни автора. «Зиму 1828 г. я провел в монастыре преп. Александра Свирского» («Древо зимою пред окнами келии»). Взгляд затем сосредоточивается на каком-либо предмете, природном явлении: это может быть сад, дерево, луг, море. И далее следует описание избранного пейзажа. Оно или лаконично: «Нагота его (сада) покрывалась снежным покрывалом; кругом все — тихо, какой-то мертвый и величественный покой»;¹⁴⁸ или развернутым, с риторическими восклицаниями и повторами: «Какое в недрах моря хранится вдохновение! какая чувствуется полнота в душе...».¹⁴⁹

Следующей части, трактующей прообразовательный смысл описанной картины, иногда предшествует фраза: «Внезапно упала завеса с очей души моей».¹⁵⁰ Таинственный смысл, скрытый от плотных или душевных очей, доступен духовному взору, очищенному покаянием. Аллегорический метод толкования, восходящий к александрийской школе герменевтики, в русской традиции представлен свят. Тихоном Задонским в его «Сокровище духовном, от мира собираемом». Свят. Игнатий тут явно опирается на традиционную топику духовной литературы, в частности на Тихона Задонского. Так, описание спящих зимой сада, дерева, а затем размышление о смерти и воскресении в день Страшного Суда — все это имеет параллели в «Сокровище духовном...»; «Весна есть образ и знамение воскресения мертвых (...)». В зиме дерева и травы показуются аки

¹⁴⁸ Игнатий (Брянчанинов), св. Творения... С. 165.

¹⁴⁹ Там же. С. 470.

¹⁵⁰ Там же. С. 165.

иссохшие, но во время весны живность их покажется — тако умершие неведущим воскресения мертвых покажутся како бы погибшие, но нас вера святая научает, что живот их явится в Последний день».¹⁵¹

Собственно, описание пейзажа (например, в «Саде») является отправной точкой для того, чтобы развернуть православное учение о воскресении мертвых. Другой вариант нарративного построения этюда в «Древе зимою», где прием риторической амплификации призван развернуть библейский мотив, наполнить его глубоко-личными переживаниями.

Тема жизни вечной за гробом становится ведущей, сквозной в думах Игнатия, отголоски ее мы уже слышали, здесь же — в произведениях «Кладбище», «Голос из вечности (дума на могиле)» — она основная. Шум листвы на кладбище, сливающийся с тихим пением панихиды, размышления о месте погребения многих поколений родственников приводит автора к мысли о параллелях между жизнью природы и жизнью индивида. «Что наша жизнь? Почти то же, что жизнь листка на древе!» — так заканчивается этюд «Кладбище».¹⁵²

Автор часто прибегает к аллегориям, устойчивым в церковной литературе. Это и упоминавшаяся Весна — Воскресение мертвых, сюда же отнесем Странника, — изображающего одиночество человека на пути спасения, — и Море — опасности, подстерегающие его на пути к Небесному Отечеству, некая аллегория мира. «За морем — другое море: столица могучего Севера». «Псалтирь с толкованиями» развивает эту тему; автор черпает вдохновение в 6-й песне покаянного канона и обращается с проповедью к инокам о бегстве от соблазнов «житейского моря». Не случайно мотив покаянного канона возникает снова в финале произведения: «Возведи от тли живот мой, Многомилостиве».

Композиционный рисунок этюдов свят. Игнатия предельно четок. Этой ясности сопутствует и ритмичность его прозы. Во-первых, этому сопутствует ясный синтаксис. Во-вторых, анафоры, повторы и равновесие синонимических рядов. «Это небо, этот берег, эти здания сколько видели увенчанных пеною гордых, свирепых волн? И все они прошли, все улеглись в тишине гроба и могилы. И иду-

¹⁵¹ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. М., 2000. С. 324—325.

¹⁵² Игнатий (Брянчанинов), св. Творения... С. 165.

щие мимо идут, успокоятся также! Что так зыбко, так непродолжительно как венцы из пены влажной!»¹⁵³

Авторские выражения органично сплетаются с риторикой сентиментализма: шумная земная гостиница, искатели тления — фиалы неисцельной грусти, великолепное светило, слезные потоки. Пейзажная зарисовка в первой части «Росы» отмечена чертами высокого стиля XVIII века: «светило свершает путь свой», «роскошная рука», «луг-ковер», «цветы — драгоценные камни». (Ср. у Державина: «Источник шумный и прозрачный ⟨...⟩ Кропящий перлами цветы».) Ключевые слова — тишина, чистота, разлитые в природе, переводятся во внутренний план. Именно этому состоянию внутренней тишины открывается «объяснение величайшего из таинств христианских»: капли росы, отражающие солнце, — души людей, в которых через Причастие открывается богочеловеческая жизнь. Данное толкование развивает образ, явленный уже в оде «Бог» Державина:

Ничто! — Но Ты во мне сияешь
Величеством Твоих доброт,
Во мне себя изображаешь,
Как солнце в малой капле вод.

Венчает эту «Роса» благодарение за дарованное *видение*. Автор делится этим духовным впечатлением, и оно одновременно становится *назиданием*, ведь путь к созерцанию открыт всем, внимающим себе, пребывающим «в плаче и слезах о греховности своей».

Созерцание, благочестивое размышление о творении, наряду с чтением Св. Писания, относится св. отцами к одному из видов молитвы. Сам жанр лирической медитации, думы в художественной прозе еп. Игнатия, весьма созвучен богомыслию и приближен к умному деланию. (Заметим, что основные сочинения его строго выдержаны в учительной традиции.) Призыв к покаянию осуществляется не дидактическими приемами по преимуществу, но через эмпатию.

Думы еп. Игнатия (Брянчанинова) отмечены теми же чертами сходства, что и у двух предыдущих в нашем изложении авторов «литературной» духовной прозы (символизация образной структуры текста и дискурс сентиментализма). Другое дело, что жанр думы

¹⁵³ Там же. С. 172.

более сродни лирическому произведению, чем жанр письма или путешествия, следствием чего будут закономерности поэтики: особое присутствие образа автора и рождающийся при этом эффект эмпатии, прием амплификации, особенности синтаксиса и т. д.

* * *

Генетические корни духовной прозы, врастающие в традицию учительной литературы, не сразу дают возможность обнаружить тяготение некоторых памятников этой прозы к эпистолярному жанру. А между тем это почти закономерность.

Ориентация дружеского письма на реципиента, читателя-собеседника, — это организующее начало жанра. По замечанию Н. Степанова, «если для сказовой, повествовательно-монологической формы нужен лишь пассивный читатель-слушатель, то в письме читатель делается как бы активным участником разговора».¹⁵⁴ Автобиографизм и постоянное ощущение «личности» автора наряду с другими признаками выделяются исследователем как главные. То же самое стремление придать высказыванию личностный, интимный характер мы обнаруживаем и в духовной прозе. Не отменяя объективный материал, широкий охват тем: от историко-археологических до вероучительных, — духовная проза стремится выразить это «по-своему» и адресовать читателю.

Уже в заглавии это обозначается со всей определенностью: начиная с классических «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголя и далее к «Письмам о богослужении» Муравьева, «Письмам» Святогорца друзьям; произведение Арсения (Тропольского) именуется то «Записками», то «Письмами»...

Внешним поводом написания этих произведений является чаще всего просьба адресата получить наставление в духовной жизни, потребность в совете, ответное желание «быть полезным» или поделиться духовной радостью с близкими. «Сердце мое говорит, что книга моя нужна и что она может быть полезна».¹⁵⁵ «В этих письмах было кое-что, послужившее в пользу тем, к которым они были писаны».¹⁵⁶ Этим классическим словам Гоголя вторят леонтьевские. «Вреда от них (писем. — Е. Г.), вероятно, никому не будет; —

¹⁵⁴ Степанов Н. Дружеское письмо нач. XIX в. // Русская проза. Л., 1926. С. 91.

¹⁵⁵ Гоголь Н. В. Духовная проза. С. 36.

¹⁵⁶ Там же. С. 43.

а если будет хоть малая доля душевной пользы, — то вот больше ничего и не нужно!». ¹⁵⁷ Или такое признание: «Мне хотелось передать эти чувства, эту радость первого обращения и если не всю ту работу мысли, которая помирила во мне *реалиста с христианином*, то хоть часть ее...». ¹⁵⁸

Святогорец говорит в предисловии о благосклонности слушателей дружеского круга в Петербурге и своем решении опубликовать письма.

«Актуализацию исповедально-автобиографической традиции» (С. А. Гончаров), ¹⁵⁹ а также проповеднический мотив обнаружим у Арсения (Тропольского). «Дабы запискою опытов жизни пробуждать память и убеждать сердце ⟨...⟩ я ⟨...⟩ решился писать себе убеждение».

В предисловии к «Четырем письмам...» Леонтьев кратко касается истории их написания. Скромно уверяя, что при чтении в кругу молодежи его записки вызвали интерес, автор решается предложить их широкой читательской публике. Обобщенный женский образ адресата — «жена, невеста, дочь, младшая любимая сестра», способная разделить его восхищение Афоном, и в то же время не желающая, чтобы автор писем покинул мир.

Характерно признание автора: «Мне хотелось по-своему писать об этих *словах и мыслях*, об этих *названиях и чувствах*». ¹⁶⁰ Это предупредительное «по-своему» действительно ключ к «Письмам...» Леонтьева да и ко всей духовной литературе. Авторская личность в единстве эмоциональной стороны и убеждений оправданно и полно раскрывается в выбранном жанре.

Любование греческим богослужением, византийской дисциплиной не заслоняет эстетической критики архитектуры русской обители и греческой музыки. «Пение наше Церковное с греческим, ты сама знаешь, и сравнить нельзя!» ¹⁶¹ Буржуазной цивилизации, с ее принципами гуманизма и эвдемонизма, Леонтьев противопоставляет философию аскетизма. В аскетизме же и наивысшем его выражении — Афонском монашестве — Леонтьев находит мистическое и глубинно-личностное оправдание своих взглядов. Его восхища-

¹⁵⁷ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 132.

¹⁵⁸ Там же. С. 131.

¹⁵⁹ Гончаров С. А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997.

¹⁶⁰ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 1. С. 131.

¹⁶¹ Там же. С. 134.

ет «высокое забвение личного своенравия» в хорошем христианине и «покорность идее». «Уничтожь в себе волю! — Ты хочешь спать? — Звонят к заутрене в полночь. — Ты хочешь есть? — Потерпи».¹⁶² Все порывы ветхого человека, все общественные институты, в том числе брак, должны отойти от эвдемонизма и преобразиться в христианские.

Публицистические ноты в «Четырех письмах...» преобладают над художественными. Даже в очерке «Пасха на Афонской Горе» автор говорит о красоте и величии главного христианского праздника, проводя апологию аскетизма. Ю. Иваск в своей книге упрекает Леонтьева в том, что «настоящей — воскресной — радости» в описании торжества пасхальной заутрени нет. Сначала идет описание тягот великопостных трудов, отмечается, что наконец это море кончается, затем идет предвкушение радости Пасхи. Само же чувство дано опосредованно: «Лицо древнего старца Иеронима осветилось во время пасхальной заутрени».¹⁶³

Действительно, композиционно «Пасха...» распадается на две части. В конце первой мы слышим радостные звуки перезвона, призывающего к пасхальной заутрени. «Все пробуждается радостно и бодро!..»¹⁶⁴ А вторая посвящена описанию воскресной вечерни. То есть самой кульминации — изображения Пасхальной заутрени и литургии в очерке нет. Но странно было бы ожидать отчет путешественника, ведь перед нами эссе, форма, свободная от канонов и вольная прихотливо выбирать ракурсы и стиль повествования. Переживание эстетики звука и света (зажженные паникадила, чтение на разных языках) заменяет пространные душевные излияния, какую-либо патетику — да это и не в стиле Леонтьева. Сам аскетизм описания, его целомудрие, нисколько не свидетельствует об отсутствии эмоций. Они по-леонтьевски запрятаны, сублимированы в эстетический анализ и звучат в унисон сдержанности строгого греческого богослужения.

¹⁶² Там же. С. 141.

¹⁶³ *Иваск Ю. П.* Константин Леонтьев (1831—1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 409. В «Пасхе на Афонской Горе» мы встречаем гораздо более развернутый образ: «Он вдруг помолодел, как будто вырос: на красивом, поразительно строгом, необычайно выразительном и твердом лице *несказанно-чтимого* и любимого нами пастыря светилось нечто особое — торжественное, тихое, серьезное» (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 376).

¹⁶⁴ Там же. С. 378.

Ю. Иваск несправедлив к Леонтьеву и в следующем пассаже: «Может быть, в пасхальные дни Леонтьев испытывал радостное умиление, но в воспоминаниях его перо „живописует“ не столько православную Пасху, сколько диких молодцев, наполовину „нехристей“ — эпических арнаутов».¹⁶⁵

Действительно, экзотический арнаутский (албанский) язык, не имеющий письменности, молодая нация завоевателей — жизнеспособная, по иерархии Леонтьева, — занимает значительное место в последней части очерка. Но не сами по себе они интересны автору, а может быть, в контексте их бурной «провинциальной» истории можно лучше проникнуться мыслью о всемирной сущности христианства. «Немые» заговорили, и «слепые» прозрели. И их голос оказался важной лептой в полифонии Православия.

Это чудо глоссолалии, с его мистическим толкованием, пальба, перезвон, пение наполняют душу автора. «Я слушал тихое бряцание колокольчиков на шеях пасущихся мулов; но другие образы и звуки неотступно и восхитительно владели душой моей во весь этот вечер».¹⁶⁶

Эпическое ощущение создается, на наш взгляд, в эпизоде чтения Евангелия на разных языках. Одновременность событий, происходящих сейчас в храме и XIX веков назад, передана хотя бы в этих строках: «О. Макарий кончил... Ап. Фома сказал, что „не будет верить, пока не вложит руки в ребра Его“».¹⁶⁷

Ассоциативность, размышления о судьбе «языков» нисколько не вредят жанру эссе, а даже оправданы им. То же касается и дружеского письма, этого, по словам В. Грехнева,¹⁶⁸ прозаического двойника послания. Последний, достигший расцвета в 10-е годы XIX века, культивировал «смену картин», беглые сдвиги изобразительных ракурсов, вольные смещения темы. В «Четырех письмах...» помимо этих черт присутствует и так смутившая И. С. Аксакова «тенденция» — «возводить аскетическое мирозерцание, как Леонтьев — в рецепт для общественной и государственной жизни...».¹⁶⁹ Поэтому он предлагает выкинуть «выводы и приложения»,

¹⁶⁵ Там же. С. 410.

¹⁶⁶ Там же. С. 387.

¹⁶⁷ Там же. С. 385.

¹⁶⁸ Грехнев В. Лирика Пушкина: о поэтике жанров. Горький, 1977. С. 23.

¹⁶⁹ Там же. Т.7. Кн. 1. С. 170.

оставив факты и описания. Но в таком случае письмо как жанр теряет свою важную составляющую: раскрытие авторской индивидуальности в единстве эмоциональной и мировоззренческой сторон. Публицистические нотки («Мое время, — не *ego* эпоха»¹⁷⁰), хлесткая ирония, направленная против идей всеобщей пользы, прогресса и — в конечном счете — философии эвдемонизма, — вот живой пульс «Четырех писем...» Но здесь, в отличие от публицистических произведений Леонтьева, высвечивается, а не затушевывается образ автора, более ясно звучат лирические ноты, а значит, возникает живое общение с читателем. Наверное, эти преимущества эпистолярного жанра привлекают авторов духовной прозы.

¹⁷⁰ Письмо И. С. Аксакова к О. А. Новиковой от 24 апреля 1882 г., цит. по: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 2. С. 455.

Н. В. ВОЛОДИНА

**РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕЯ
В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ А. Н. МАЙКОВА**

А. Н. Майков вошел в историю русской литературы прежде всего как художник чистого искусства, для которого античный идеал красоты, определивший характер его первого поэтического сборника, оставался доминантой всего последующего творчества. Религиозно-христианский аспект произведений поэта оказывался для исследователей явлением малозначительным или даже отвергался. Показательно в этом плане суждение Д. Мережковского: «Майков до конца своих дней в глубине души остался язычником, несмотря на все усилия перейти в веру великого Назарянина».¹ Однако сам Аполлон Николаевич писал в «Автобиографии»: «Нравственная евангельская правда одна с малолетства не была поколеблена, плюс некоторые рыцарские, фамильные предания» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17304. Л. 2 об.).

Действительно, религия была для Майкова едва ли не главным источником душевных сил, а с годами — и творчества. Он не испытывал состояния мучительного безверия или тоски по вере; избежал столь свойственного русской интеллигенции противопоставления религии и Церкви, хотя и прошел свой путь к внутреннему постижению христианства.

Важную роль в его духовном самоопределении сыграла атмосфера дома, где религиозные идеалы и ценности были незыблемыми. В. В. Розанов, объясняя роль семьи в патриотическом и религиозном воспитании детей, писал: «Она этого прямо и не делает: она

¹ Мережковский Д. С. Майков // Мережковский Д. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 153.

даст простор для этого, она даст теплую среду для зарождения и воспитания всего подобного, что по неуловимой природе своей и вообще зарождается в человеке как-то невидимо, всегда почти случайно, всегда непредугадываемым способом».² Согласно семейному преданию, к роду Майковых принадлежал знаменитый русский святой Нил Сорский, в сочинениях которого возникают образ и идея «умной молитвы», прочно вошедшие не только в русское религиозное сознание, но и в русскую литературу, — как диалектика взаимоотношений ума и сердца. В детстве Аполлон Николаевич бывал с родителями в Троице-Сергиевой Лавре и долго хранил «образок от святого Сергия». Наблюдая за работой отца, особенно его росписью иконостасов, он тоже пробовал себя в этом роде живописи. Аполлон Николаевич наверняка знал духовную поэзию Василия Ивановича Майкова (Леонид Николаевич Майков позднее издаст его сочинения с собственными обширными комментариями). В домашнем рукописном журнале «Подснежник» за 1853 год есть стихотворение Валериана и Аполлона Майковых, которым было тогда соответственно 12 и 14 лет. С точки зрения литературных достоинств, оно наивно и вторично, но, безусловно, выражает общий душевный порыв юных Майковых. Само название этого поэтического текста выдержано в традициях высокой поэзии — «Гимн». Вот его начало:

О, Ты, Всесильный и Всечтимый,
Небес, земли, людей Творец,
Никем вовек Непостижимый
Бог Бесконечный, всем Отец,
Несчастных верный покровитель,
Преступных грозный судия,
Печальных кроткий Утешитель, —
К тебе лечу душою я!
(ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 16943).

Кроме искреннего детского порыва здесь, безусловно, присутствует и знакомство с догматами Православия. В то же время религиозное чувство, воспитанное в Аполлоне Николаевиче с детства, носило почти природный, органически-стихийный характер. С годами оно станет меняться; и Майков пройдет путь, достаточно характерный для человека развитого сознания, живущего напряженной интел-

² Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 223.

лектуальной жизнью: путь осмысления этого чувства, «проверки» его знанием. «В университете, — пишет он, — уже искали истины. Товарищи мои (...) в лабиринтах философии искали абсолюта; для жизни искали идеала: каким быть? Переходили от стоиков к эпикурейцам. Менее всего, впрочем, знали христианский идеал — не в ту сторону шли поиски (...). Или лучше сказать так: выросли мы бессознательно на христианской и русской почве и в действиях своих были, конечно, христианами и русскими; но свои отношения к миру приравнивали то к тому, то к другому философскому учению».³ В «Записной книжке» он уточнит: «Я сам себя воображал то стоиком, то эпикурейцем...» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17306. Л. 18; копия неустановленного лица). Майков перечисляет те философские школы, методология которых предполагает антропоцентрический взгляд на мир. Однако это не привело его к кризису религиозного сознания, пережитому, особенно в 1860-е годы, многими его современниками. Именно тогда Майков начинает постигать еще один «источник» знания о мире и человеке — «Евангелие» и «Послания апостолов». «Какой же результат вышел для меня? — рассуждает он, оценивая с позиции прожитых лет роль в его жизни этих книг. — Теперь мне представляется, что я ходил по подножью горы, вокруг нее, и только проникшись Евангелием, — взошел на центральную гору, откуда вижу и древний, и новый, донынешний, мир ясно, и только с этой горы сияющий свет и осветил, и осмыслил мне все, что я узнал, странствуя по подножьям ее. — И вот наше образование: не требуйся мне для поэмы познакомиться глубже с Христом, я бы и не узнал его, и на гору бы не взошел, как все наши ученые и образованные люди» (Там же). Аполлон Николаевич имеет в виду поэму «Три смерти», в связи с которой он начал заниматься изучением истории религии. Так, литература, творчество стали одной из главных побудительных причин его постижения христианства. В самой поэзии Майкова интеллектуально-рациональное и мистически-духовное начала постепенно трансформировались в целостное, христианско-православное осмысление бытия.

Духовная поэзия станет доминантой позднего творчества Майкова, 1870—1890-х годов, но движение к ней возникает уже в его ранних произведениях. Ее герменевтические возможности (как и

³ Цит. по: *Златковский М. Л.* Аполлон Николаевич Майков. 1821—1897. Биографический очерк. СПб., 1898. С. 43.

духовной поэзии любого автора), включая в себя потенциал множественных значений, в то же время «ограничены» семантически и этически связью с конкретным текстом — Новым Заветом — и верой в его абсолютную аутентичность. Сакральный текст должен быть понят в его изначальной глубине и святости, вне произвольно конституирования смыслов. В то же время поэтическая трактовка сакрального текста неизбежно перерастает в появление самостоятельного произведения, в поэтическую картину мира, но мира, непременно созданного по воле высшего «Разума и Силы» (А. Майков). В поэзии Майкова дихотомия хаос / порядок, являющаяся одной из наиболее фундаментальных и архаических оппозиций любой космогонической модели, представлена одним членом этой системы — «порядок», гармония; точнее, гармонична его картина мироздания в целом; и место человека в ней определено замыслом Творца. Субъектная структура духовных стихов Майкова различна. Это и «повествователь»,⁴ и лирическое «я», и «лирический герой». Автор может выступать в роли внешнего наблюдателя, когда предметом его размышлений становится «другой»; этот «другой» может быть внутренне соотнесен с автором (чаще всего с помощью личного местоимения «ты»); и, наконец, являться «субъектом для себя», то есть «становиться собственной темой».⁵ И как только в стихах Майкова происходит персонификация носителя речи, «ты» уступает место «я», усиливается момент субъективации и нарастает лирическая стихия текста.

Уже в ранних стихах Майкова 1840-х годов присутствует образ человека, испытавшего полноту веры, способной просветлить его ум и чувства; причем эта вера изначально была связана в сознании Аполлона Николаевича с молитвой, церковным обрядом, чтением «вечной книги». Правда, это не лирический герой с его «мучительной думой» и душевной тревогой; это некий обобщенный тип человека, который воспринимается поэтом как искомый, но пока недостижимый для него идеал:

Блажен, кто сохранил еще знаменовать
Обычаев отцов, их темного преданья,
Ответствовал слезой на пение псалма;
Кто, волей оторвав сомнения ума,

⁴ См. о термине: Теория литературы: В 2 т. / Под ред. Н. Д. Тамарченко. М., 2004. Т. 1. С. 343.

⁵ Там же. С. 344.

Святую Библию читает с умилением,
И, вняв церковный звон, в ночи, с благоговеньем,
С молитвою зажег пред образом святым
Свечу заветную и плакал перед ним.⁶
(1841)

Развернутый образ, который здесь возникает, создается по принципу накопления признаков, поясняющих архаическое определение (оно выступает в роли ключевого понятия) — «блажен». Оно, безусловно, подсказано Майкову текстом «Блаженств евангельских», построенному на перечислении — «назывании» тех, кто обретет этот небесный дар: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю...». Картина, нарисованная в стихотворении, лишена временной конкретности. Единый внешне временной период (и единое синтаксическое целое) фиксирует эмоциональное состояние, испытываемое человеком и во время церковной службы, «пения псалма», и в момент домашней молитвы, наедине с самим собой, когда слезы становятся естественным и неизбежным выражением переживаемого. Но и в этом человеке, способном испытывать религиозные чувства умиления и благоговения, момент волевого усилия для преодоления «сомнения ума» все-таки сохраняется. Однако уже в стихах Майкова конца 1850-х годов искомая полнота веры становится важной частью душевной жизни самого лирического героя. Она не только дает ему внутреннее успокоение, но и делает его способным ощутить свое единение с людьми; причем это единение оказывается особенно сильным в храме:

Когда гоним тоской неутолимой,
Войдешь во храм и станешь там в тиши,
Потерянный в толпе необозримой,
Как часть одной страдающей души, —
Невольно в ней твое потонет горе,
И чувствуешь, что дух твой вдруг влился
Таинственно в свое родное море
И заодно с ним рвется в небеса.
(1857)
(С.111)

⁶ Майков А. Н. Соч.: В 2 т. М., 1984. Т. 1. С. 77. Далее цитируется в тексте по тому же изданию с указанием страницы.

Возможность ощутить себя частью целого, испытать духовную общность с людьми была для Майкова обязательным свойством верующего человека. Это мироощущение близко чувству соборности, которое предполагает объединение людей в любви и истине. Аполлон Николаевич много размышлял на эту тему, подвергая строгому анализу собственное мировосприятие и поступки. Он словно «проверял» себя готовностью воспринимать другого как равно-го и близкого себе — одна из самых сложных задач, стоящих перед верующим человеком. Естественная для сознания личности сосредоточенность на себе самой, ощущение недоступности для другого твоего внутреннего мира нередко делают подвижной границу между эгоизмом и человеколюбием. В своей записной книжке Аполлон Николаевич делает следующую запись: «Христианин ли я? Кто я? — единица ли, могущая жить и довольствоваться сам собой? Нет — единица, которая может быть только между других единиц, мне подобных. В нравст⟨венном⟩ и умств⟨енном⟩ отношении эти единицы различны и разделяются на группы. Отношение нравст⟨венное⟩ и умств⟨енное⟩ различно, т. е. нравственно совершенные могут быть умственно невежды, и сильные умств⟨енно⟩ могут быть не нравственны. След⟨овательно⟩, нравственный идеал может быть общий, всенародный, всечеловеческий. Выше христианского идеала любви нет. Я имел счастье родиться в христ⟨ианском⟩ обществе, след⟨овательно⟩, нравст⟨венный⟩ христ⟨ианский⟩ идеал есть мой, и другого я не могу иметь? и в этом отношении я христианин» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17306. Л. 9).

Лирического героя Майкова можно назвать церковным человеком. Мы видим его в храме; он испытывает благоговейное чувство во время молитвы; пламя свечи приобретает для него особый мистический смысл. Не случайно поэт вновь выбирает для его характеристики церковнославянизм «знаменованье» (ср.: «Блажен, кто сохранил еще знаменованье / Обычаев отцов...»), встречающийся в «Послании к евреям» св. апостола Павла. В контексте стихов Майкова пламя свечи становится незримой нитью, связывающей лирического героя с тем, кто зажег эту свечу, и вызывает доверительное признание:

Дорог мне, перед иконой
В светлой ризе золотой,
Этот яркий воск, возжженный
Чьей неведомо рукой.

Знаю я: свеча пылает,
Клир торжественно поет —
Чье-то горе утихает,
Кто-то слезы тихо льет,
Светлый ангел упованья
Пролетает над толпой...
Этих свеч знаменованье
Чую трепетной душой:
Это — медный грош вдовицы,
Это — лепта бедняка,
Это... может быть... убийцы
Покаянная тоска...
Это — светлое мгновенье
В диком мраке и глуши,
Память слез и умиленья
В вечность глянувшей души.

(1868)

(С. 200—201)

Характерно, что такое душевное волнение, чувство единения с людьми лирический герой Майкова испытывает только в русском храме. В его итальянских стихах не раз возникают образы грандиозных соборов; но там он, скорее, наблюдатель, чем участник общего действия.

Майков рассматривал церковную обрядность не только как ритуал, но и как внешнее проявление глубинной сущности Православия. Кроме того, он воспринимал церковную жизнь и как художник, видел в церковных обрядах и символике эстетическую сторону, которая тоже привлекает человека. Пользуясь обобщенным понятием «ученый», Аполлон Николаевич рассуждает в своей записной книжке о том, что интеллигенция часто не принимает в религии культ, «веру в сверхъестественное, в чудеса, в догму соборов» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17306. Л. 9 об.). Имея в виду равнодушие к Церкви, нередко свойственное образованным людям, Майков делает следующую запись: «Если бы он («ученый». — Н. В.) был пронительнее, он бы разглядел, что отвлеченные начала, без образа, без поэтической обстановки, недоступны массе. Учение любви, прощение обиды она явственнее ощущает, христосуясь, обмениваясь красным яйцом, идя на исповедь и вообще при торжестве (в копии оставлено место для слова. — Н. В.) поэзии службы {...}. Но и зайдя в церковь, в светлое Воскресенье, не чувствует ли он ту точку

общения, когда он, аристократ умом, равен перед идеалом с простыми людьми? Не чувствует ли он, что тут есть простые люди, которые выше его?

Кульτ христ(ианский) устроен на глубочайшем знании психологии, равно поражая скорбящего и в простоте (в копии оставлено место. — Н. В.). <...> Вследствие этого ученый, презрительно смотрящий на культ, на поэзию не прав уже перед собой и истинной, не заглянув поглубже и остановясь на внешности» (Там же. Л. 9 об.—10).

Майков верил в то, что Православие может стать той силой, которая объединит нацию. Он представлял себе общество в виде концентрических кругов, накладывающихся друг на друга. Они отличаются, по мысли Аполлона Николаевича, уровнем интеллектуального развития, ибо последний из них есть «круг высшего развитого ума, обогащенного знанием» (Там же. Л. 9). Естественно, что эти круги включают в себя людей разных сословий, так как народ «умственно развит только насколько требуют его занятия». Однако ось всех этих кругов, — убежден Майков, — «должна быть одна; она должна быть — нравственное начало» (Там же). Таким образом, полагает он, разные слои общества отличаются уровнем образованности; но близость этических идеалов, возникших на почве веры, должна сблизить людей разных социальных кругов и сословий. Рассуждая подобным образом, Майков создавал, разумеется, идеал общества, объединенного близкими этическими представлениями и ценностями. В его стихах, где автор выступает в функции повествователя, возникает значительно более драматическая картина:

«Прочь идеалы!» Грозный клик...
«Конец загробной лжи и страху»!
Наш век тем славен и велик,
Что рубит в корень и со взмаху!..
(1889)
(С. 285)

Осуждающая интонация, жесткость авторской оценки, переданная через использование «чужой речи», усиливается прямым обращением к современному человеку, который не останавливается ни перед какими преградами:

Ты рушишь храмы, рвешь одежды,
Сквернишь алтарь, престол, потир...
(С. 285)

В то же время Майков не может позволить себе позицию обличителя, поучающего современников. Он занимает, скорее, позицию философа, которому дано знание, недоступное другим. И потому жесткость сменяется к концу стихотворения снисходительностью к неведению и слабости человека. Возникающий в финале образ ребенка, не понимающего, что он творит, превращает разрушителя в беспомощное создание:

И что тут меч твой, ржой покрытый,
И детская твоя рука!..
(С. 285)

В стихах Майкова не раз будет повторяться это противопоставление: слабого, сомневающегося в себе человека, возможности познания которого ограничены, и Неба как символа Творца, непостижимого в своей сущности. Но этот герой духовной поэзии Майкова несомненно отделен от автора (повествователя), который понимает и принимает разумность подобного мироустройства. В этом случае «другой» («ты») не несет на себе отсвета авторской личности:

Из бездны Вечности, из глубины Творенья
На жгучие твои запросы и сомненья
Ты, смертный, требуешь ответа в тот же миг,
И плачешь, и клянешь ты Небо в озлобленье,
Что не отвечает на твой душевный крик...
А небо на тебя с улыбкою взирает,
Как на капризного ребенка смотрит мать,
С улыбкой — потому, что все, все тайны знает,
И знает, что тебе еще их рано знать!

(1892)
(С. 287)

Так, изображая человека на фоне мифопоэтической картины мироздания, Майков эстетически осмысливает один из центральных вопросов теологии — проблему богопознания.

Лирический герой Майкова наделен, может быть, главным даром религиозного человека — верой в бессмертие души, в обретение именно в той неземной жизни высшей истины. Это дает ему особое духовное зрение, способное проникать сквозь внешний покров бытия. И непостижимость ночного неба — постоянного романтического образа русской поэзии — приобретает в стихах Майкова до-

полнительный сакральный смысл, как и традиционная поэтическая оппозиция: земное — небесное:

Смотри, смотри на небеса,
Какая тайна в них святая
Проходит молча и сияя
И лишь настолько раскрывая
Свои ночные чудеса,
Чтобы наш дух рвался из плена,
Чтоб в сердце врезывалось нам,
Что здесь лишь зло, обман, измена,
Добыча смерти, праха, тлена,
Блаженство ж вечное — лишь там.

(1881)
(С. 270)

Склонность к развернутым синтаксическим конструкциям, периодам необходима Майкову для создания целостной поэтической картины, где важны не отдельные ее составляющие (здесь нет детализации), а единое природно-духовное пространство. Оно включает в себя прежде всего небесную сферу и соотносено с конкретными временными координатами; чаще всего это ночь. Майков обновляет традиционную перешедшую из поэтического ряда в широкий языковой контекст метафору «вечная ночь» и создает картину мироздания, которая не пугает человека своей непостижимостью, а дает ему надежду. Античный гекзаметр, столь любимый поэтом, привносит в эту картину торжественную соразмерность:

Близится Вечная ночь... В страхе дрогнуло сердце...
Пристальней стал я глядеть в тот ужасающий мрак...
Вдруг в нем звезда проглянула, за нею другая и третья,
И наконец засиял звездами весь небосклон.

(1882)
(С. 282)

Небо у Майкова редко выполняет чисто пейзажную функцию: его пейзажи, скорее, «земные». Оно сопряжено для поэта с высшим сакральным смыслом и потому чаще возникает в «духовных» стихах: «Заката тихое сиянье...», «Выше, выше в поднебесной...», «Творца, как духа, постиженье...», «Из бездны Вечности, из глубины Творенья...» и др. Поэтому образ звезды в его поэзии, как правило, обладает дополнительным символическим значением — божественного света, озаряющего человеческую душу:

Миг внезапных откровений,
Миг, — когда в душе твоей
Новых чувств пробил источник,
Новый свет родился в ней;
Миг, — когда восторжествует
Ангел твой над сатаной;
Миг — святого умиленья
Человеческой душой —
Все — лишь миг!.. Но с ним зажглася
Над тобой еще звезда,
И лучом своим пронижет
Все грядущие года...
Дай Господь таких мгновений
Вам что звезд на небесах,
Чтобы радовалось сердце
В перекрестных их лучах!

(1889)
(С. 277)

Такая глубокая и сердечная полнота веры совершенно не противоречила образованности Майкова в самых разных областях знания; но к современным естественно-научным теориям происхождения жизни на земле, как и некоторым философским учениям, он относился весьма скептически. «Как ни финти, — замечает он в записной книжке, — а на обезьяну все-таки одним взглядом поглядываешь. Задумываешься потому, что принять обезьяну, значит — конец мысли о душе вечной, бессмертии, о Боге, конец всякому идеалу. (...) Пантеизм? тогда опять два начала. Сама материя мыслит что ли? тогда она не материя. Если она сама стремится развиваться до человека, то значит, в ней есть стремление к совершенству, добру, красоте. Но ведь это свойства только человека, и в низших животных их нет. (...) Наши Дарвино-социологи говорят: вот норма наша — обезьяна, животное. Ergo — все остальное — нарост, горб. Его надо снять и жить для первых потребностей. По нашему — скотами. Припомним Штрауса. Человек творит Бога по образу и подобию своему — подставил вместо „Бога“ = „идеал“, идеал себя. Выходит, что их нравственный мир не выше скота, коли скота он оставит в идеал.

Следовало бы рассуждать наоборот: не возвращаться назад, срывая наросты, но в этих наростах как бы видеть постепенность новых видов, и это изменение видов провести через всю историю: [оставлено место для слова] стихии, религии, метафизика, [оставле-

но место для двух слов] дикая жизнь, умыкание жен, войны; потом: брак, семья, гражданство, многоязычие и многонародность, и один нравственный идеал для всех — Христос. Лучшего еще не создали, как евангельский. Во всем этом постепенность изменения видов и нынешний вид человека — христианин. И я его принимаю в его исторической обстановке — в церкви Христовой. (...)

Действия же всех одинаковы, по одному закону для всех: возлюби ближнего. И для всех одна цель: будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный. О дальнейшем мы не знаем» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17306. Л. 11—11 об.). В стихах Майкова такого рода философско-религиозные размышления нередко выражены лаконично — афористически, в форме катрена, построеного, как изречение:

Не говори, что нет спасенья,
Что ты в печали изнемог:
Чем ночь темней, тем ярче звезды,
Чем глубже скорбь, тем ближе Бог...
(1878)
(С. 281)

Вторая часть этого скрытого диалога — авторский ответ незримому собеседнику — представляет собою параллелизм, где характерные для Майкова природные образы звезды и ночного неба помогают объяснить содержание одного из главных вопросов, извечно присутствующего в сознании человека: в чем смысл его страдания и бед? Уже более «адресно» такого рода обращение звучит в катрене 1891 года:

Жизнь — достиганье совершенства,
И нам победа над собой
Едва ль не высшее блаженство
В борьбе с ветхозаветной тьмой.
(С. 221)

В духовных стихах Майкова возникает и более развернутое противопоставление ветхозаветного человека и того, кто познал Новый Завет. Эта фундаментальная религиозная проблема актуализировалась на протяжении всего существования русской литературы и культуры начиная со «Слова и Законе и Благодати» митрополита Илариона. Согласно сложившейся традиции Майков говорит о едва ли не главном преимуществе христианского сознания: его истинной свободе,

когда человек выбирает добро не из страха наказания, а по глубокому убеждению, и грех становится внутренне запретным. Мотив света, столь характерный для духовной поэзии Майкова (как и духовной поэзии в целом), приобретает в его стихах сакральный смысл:

Неслышный входит. Весь — сиянье.
С крестом, поправшим Смерть и тлен;
В раскрытой книге — начертанье
Святых евангельских писем;
Глубокий взор помалу светом
Охватит внутрь всего тебя,
И ты, прозрев во свете этом,
Осудишь сам уже себя,
И сам почувешь, что в паденье
Твоей мятущейся души
Одно ей жизнь и воскресенье —
Его: «Иди и не греши!»

(1889)
(С. 286)

Рефлексия лирического героя духовных стихов Майкова, написанных в последние годы его жизни, отчасти (имплицитно) напоминает знаменитую державинскую оппозицию в оде «Бог», парадоксально соединяющую в себе мысль о величии и слабости человека. Но знак равенства, который возникает у Державина:

Я царь, — я раб, я червь — я Бог! —

для Майкова невозможен. В то же время в ничтожности, скоротечности человеческой жизни он находит тот скрытый смысл, который освещает не только сегодняшнюю, земную, но и будущую судьбу человека; и потому отвергает традиционную романтическую метафору: жизнь — это сон:

Я — жертва в плоть и до могилы
Всей этой бешеной игры, —
Ничто пред Разумом и Силой,
В пространство бросившей миры, —
Но говорит мне тайный голос,
Что не вотще душа моя
Здесь и любила, и боролась:
В ней есть свое живое я!
И жизнь — не сон, не сновиденье,

Нет! — это пламенник святой,
Мне озаривший на мгновенье
Мир и небесный, и земной,
И смерть — не миг уничтоженья
Во мне того живого я,
А новый шаг и восхождение
Все к высшим сферам бытия!

(1893)

(С. 287—288)

Такая вера в высокий смысл земной жизни человека и в ее духовное продолжение уже за границей земного бытия придает стихам Майкова отчетливо духовный характер.

Подобное мировосприятие помогало Аполлону Николаевичу внутренне определиться в одном из самых сложных для художника вопросов — вопросе о роли и назначении искусства. Диалог между духовной и светской культурой редко приводит к согласию, ибо каждая из них строится по своим законам. Для одной господствующими оказываются законы нравственные, для другой — эстетические; одна говорит на языке символов, другая — образов; одна ищет в явлениях бытия сакральный смысл, другая — прежде всего мирской. И если обычный человек тяготеет к тому или иному типу культуры, свободно выбирая какие-то приоритеты, то художник в силу своей творческой деятельности принадлежит главным образом светской культуре.

Являясь по природе своей самовыражением художника (это особенно значимо для поэта) искусство невольно делает его демиургом, «законодателем». Не случайно многие известные деятели Церкви, например Игнатий (Брянчанинов), очень сдержанно относились к светскому искусству и литературе. Литература осваивает христианство в первую очередь как текст. Христианские темы, идеи, образы, мифологемы широко вошли в художественное творчество, образовав своего рода интертекстуальное пространство. Однако постижение христианства в его глубинной нравственно-философской сущности дано лишь истинно верующему художнику. Очевидно, с точки зрения церковно-религиозной, традиционная поэтическая модель «Памятника»: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» — не является этически безупречной. Куда ближе религиозному взгляду на роль художника нравственная ситуация пушкинского «Пророка»: «Исполнишь волею Моей...». Аполлон Николаевич Майков продолжает именно эту традицию изображения поэта — как посредника между Богом и человеком, которому дано понимание высшей исти-

ны. При этом мотив познания, глубина постижения действительности сближают в поэзии Майкова верующего человека и поэта. С другой стороны, в его стихах возникает противопоставление поэта и толпы, маркированное тем же признаком.

Майков использует метафорический образ «книги жизни», генетически связанный еще с европейской культурой эпохи Гуманизма, поэтически выражая мысль об особых возможностях познания мира, которыми обладает художник. Если для «будничного» разума и житейской мудрости оказываются доступны лишь «форма и явление», «переплет» книги Бытия, то для «вещного ока» поэта ее «сокровенная сущность»:

Им — только видимость потреба,
Тебе же — сущность, тайный смысл;
Им — только ряд бездушных числ,
Тебе же — бесконечность неба,
Задача смерти, жизни цель —
Неразрешимые досель.

(1888)
(С. 248)

Избранная здесь форма обращения к поэту (по существу и к самому себе, ибо «ты» включает момент самопознания) повторяется и в других стихах. Парадоксальное пушкинское уверение: «Поэт, не дорожи любовью народной», — приобретает у Майкова смысл, важный для верующего человека: сегодняшние слава и признание суетны и мимолетны; творить, учитывая вкусы современников, остроу минуты — недостойно истинного художника. И потому классическая формула поэзии «чистого искусства»: «искусство для искусства» — подтверждается Майковым не столько эстетическими законами, сколько нравственными, а философско-эстетические категории (красота, правда, вечность) приобретают дополнительное религиозное значение:

Он — жил в самом себе; писал лишь для себя
Без всяких помыслов для славы в настоящем,
Для славы в будущем... Лишь Красоту любя,
Искал лишь Вечное в явлении преходящем.

(1893)
(С. 259)

При некоторой внешней близости это рассуждение не равно знаменитому тютчевскому призыву: «Лишь жить в себе самом умей!» Герой Тютчева действительно обращен к самому себе как конечной

инстанции; несет тайну в глубинах собственного сознания. Герой (поэт) Майкова, как будто реализуя тютчевский императив, весь устремлен вовне, в тот вечный мир, который открывается ему в предельной душевной сосредоточенности.

Подобный образ поэта предопределяет для Майкова и его представление о поэзии:

Поэзия — венец познания,
Над злом и страстью торжество;
Тебе в ней свет на все создание,
В ней — божество!
(1889)
(С. 284)

Это не обожествление поэзии, не уравнение ее в правах с религией, но признание ее исключительных духовных возможностей.

В процессе творчества для Майкова оказываются важны три составляющие: вдохновенье, мысль и ее воплощение в слове, мастерство поэта. Мысль принадлежит самому художнику, рождаясь где-то в глубинах подсознания, но это всегда «возвышенная», «поэтическая» мысль. Она может стать искусством лишь при условии того божественного озарения, которое дано художнику. Майков расшифровывает, переводит само понятие вдохновенья, напоминая его изначальное, этимологически-сакральное значение:

Вдохновенье — дуновенье
Духа Божья!..
(1889)
(С. 250)

Изображая процесс творчества, Майков вновь использует оппозиционные образы тьмы, мрака, света и солнца, которые дополняются в этом контексте образом молнии. Они приобретают здесь символическое значение, оказываются своего рода мифологемами, переосмысленными под знаком христианского понимания искусства. И одновременно Майков пытается уловить самый неосызаемый, не поддающийся временной фиксации момент — воплощения мысли, диалектику взаимоотношения замысла и вдохновения. Говоря о значении поэзии, он создает поистине грандиозный космический образ преображенной Творцом вселенной. Исчезают границы пространства и времени; и первозданный хаос мира — мрак, окутавший землю, оказывается уничтожен, как ударом меча, истинным искусством:

Ты — удар посланца Божья
В мрак сей огненным мечом,
Ужас тьмы и бездорожья
Вмиг рассеявший кругом
И открывший для поэта
Солнце Истины над ним,
Мир кругом — в сияньи света,
И в душе его, поэта,
Образ, выстраданный им!

(1888)
(С. 256)

Для Майкова это искомый творческий идеал и одновременно — самоощущение художника, пережитое им чувство, состояние души. Важно, что этот смысл его творчества был понятен и читателю, настроенному на волну авторского мировидения. Завершая свои воспоминания, Н. Барсуков пишет о Майкове-поэте: «Об нем еще можно сказать словами старинного писателя:

Вы... в избытке чувства,
Пели Бога и царей,
И восторг ваш без искусства
Проникал в сердца людей!
И они, благоговей,
Сознавали, что певцы,
Даром Вышнего владея,
Вышней истины жрецы!»⁷

Церковное понимание христианства предполагает, что вера — это не только система взглядов и идей, но и поведение человека, его поступки. По отношению к художнику это имеет особое значение, ибо созданный им мир невольно соотносится читателем/«зрителем» с реальной личностью творца. Прочитируем архимандрита Софрония: «Я всегда думал (<...>) и всегда думаю, что самое высшее искусство — это искусство жить. Как часто люди проявляют большие дарования владеть собою до тончайших движений пальцев (у музыкантов), до детального расчета каждого слова (у поэтов и писателей), до едва уловимого тона (у живописцев), когда они погружаются в свою творческую работу. И вот, почти все эти „артисты и художники“ в жизни оказываются совсем неспособными владеть не только тончайшими деталями своего душевного состояния, своих

⁷ Воспоминания о Н. Костомарове и А. Майкове. СПб., 1898. С. 3.

эмоций или хода своего мышления, но даже сдерживать свои самые грубые страсти.

Итак, искусство жить, то есть владеть собою на всякий час, во всяком месте, во всяком деле, со всяким человеком, — есть несомненно высшее из всех искусств; и самое прочное при этом, потому что уйдет оно с человеком и за гроб, в вечную жизнь».⁸ Жесткость оценки и присутствующий здесь момент обобщения продиктованы той повышенной этической требовательностью, которая позволительна человеку подобного звания и безупречного нравственного облика. Но здесь есть и вера в возможности человека, художника соответствовать этой норме.

По роду своих занятий, положению в обществе, в целом образу жизни Аполлон Николаевич был мирским и светским человеком. Но характер его отношения к людям, близким и чужим, несомненно определялся теплотой и искренностью веры. Майкова отличала не только готовность помочь ближнему (достаточно вспомнить о его отношениях с Ф. М. Достоевским), но и редкое умение простить обиду, несправедливость. Это была совершенно осознанная жизненная позиция, которая определяла и саму манеру его общения с людьми: спокойно-доброжелательную или — при общении с мало приятными для него собеседниками — сдержанную, не «взрывную». В письме поэту К. Н. Случевскому от 9 февраля 1867 года Аполлон Николаевич на правах хорошего знакомого, с неодобрением говорит о характере двух его брошюр, посвященных Прудону: «Прежде всего — тон! Тон этот я не могу переварить. В нем чувствуется только что покинутая школьная скамья и заносчивость ученика (...)».

Нет, как хотите, Прудона нельзя *traiter cavalièrement*.⁹ Понимания-то у него уж очень много! Не говорю уже о нехристианском отношении к противникам — Зорину и Чернышевскому и пр. К чему эта грубость? Презрение? Осыпание ругательствами? А сквозь них все-таки видна профессорская лекция, на основании которой сильный, даровитый ученик, но еще не стоящий на ногах, рубит направо и налево. Да притом еще ученик озлобленный.

Спокойствия, любезнейший друг, спокойствия! В сим сила! Пена у рта не есть признак силы. Воздержите себя, воображайте свою аудиторию состоящую из образованных и воспитанных людей и унич-

⁸ Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. М., 1997. С. 52—54.

⁹ Трактовать бесцеремонно (франц.).

тожайте противников не силою брани, а силою ума и дельностью выводов». ¹⁰ Эта этическая позиция высказана, несколько дидактично, и в поэтическом тексте — стихотворении «Юношам». Само обращение, заявленное в названии, как будто предполагает в авторе умренность жизненным опытом, право давать наставления, хотя Майкову было в это время чуть больше тридцати лет. Дидактизм стихотворения (оно помещено в разделе «Камеи») отчасти объясняется сугубо литературными причинами: следованием традиции известного античного жанра; но пафос его, безусловно, близок Майкову:

Будьте, юноши, скромнее!
Что за пыл! Чуть стал живее
Разговор — душа пиров —
Вы и вспыхнули, как порох!
Что за крайность в приговорах,
Что за резкость голосов!
(1852)
(С. 128)

В своем бытовом поведении Майков стремился следовать тому типу отношений с людьми, к которому он призывал других. Характерно в этом плане его общение с поэтом Н. Ф. Щербиной, в 1850-е годы обрушившим на Аполлона Николаевича целую серию эпиграмм. Майков встретился с ним через какое-то время на юбилее П. А. Вяземского и встретился — писал он Достоевскому, — «как с добрым товарищем. Пошли домой мы вместе — и Щербина разразился, что чувствует себя виноватым передо мной (...), словом, он плакал, говоря на эту тему, да и меня довел до слез. Можете себе представить, как это скрепило наши отношения». ¹¹ Все это не означает, что Аполлон Николаевич пребывал в состоянии умиротворенности и покоя, что ему не знакома была внутренняя тревога, что он не переживал каких-то кризисных состояний. Однако ему удавалось из них выйти, сохранив при этом доброе отношение к людям, уверенность в существовании некоего высшего смысла человеческой жизни. В записной книжке он сделал следующую запись: «Я знать не хочу теогонии, теологин, эмбриологии или вообще начала вещей,

¹⁰ Письма А. Н. Майкова К. Н. Случевскому // Щукинский сборник. М., 1907. Вып. 7. С. 343.

¹¹ Майков А. Н. Письма к Ф. М. Достоевскому / Публ. Н. Т. Ашимбаевой // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. Л., 1984. С. 77.

ибо все-таки мы их никогда не узнаем; — но христианский идеал — как бы ни создавался он — был руководителем моей жизни, моих поступков в отношении близких, в отношении обижавших меня; и хотя, конечно, никогда не достигал я до полноты идеала, хотя только *помнил* его, все-таки чувствую великое в душе моей счастье, что жил я при свете этого солнца, что жил, сознавая на себе тяжесть долга к семье, к ближним, к отечеству, к народу своему — долга, который кажется тяжестью только в настоящем, когда его исполнить надо, но который обращается в несказанную сладость, когда хоть в половину, хоть в четверть, его исполнишь» (ИРЛИ. Архив А. Н. Майкова. 17306. Л. 14). Это признание могло бы показаться отчасти патетическим, если бы не было сделано исключительно «для себя», в записной книжке. В поэзии Майкова подобное заключение имеет внесубъектную форму выражения авторского сознания, которая придает тексту обобщающее-итоговый характер:

В чем счастье?..

В жизненном пути,
Куда твой долг велит — идти,
Врагов не знать, преград не мерить,
Любить, надеяться и — верить.

(1889)
(С. 221)

Это христианское, православное, понимание назначения человека, непосредственно ориентированное на текст Нового Завета. Однако автор не берет на себя роль интерпретатора сакрального текста, разъясняющего его другим. Здесь есть косвенное указание на лирический субъект («твой долг»), свойственное поэтике художественной модальности, что дает возможность рассматривать подобные риторические построения и как обращение к самому себе.

Духовная поэзия Майкова, рассматриваемая в контексте его личности, позволяет говорить о возможности реализации той классической формулы, которая родилась в сознании романтиков начала XIX века: «...живи, как пишешь, и пиши, как живешь».¹² Начиная с этого момента вопрос о степени близости автора «биографического» и художественного всегда являлся как предмет литературной рефлексии, так и теоретического осмысления. Основной тенденцией литературоведческих исследований стала мысль о том, что искомое

¹² Батюшков К. Н. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 41.

духовное единство бытовой и литературной личности автора осуществить невозможно. К подобным выводам приходили и многие поэты: либо, доказывая подобно Фету, что «поэзия есть ложь»;¹³ либо подобно Цветаевой, что «скандальность личной жизни доброй половины поэтов — только очищение той жизни, чтобы там (в поэзии. — Н. В.) было чисто».¹⁴ Конечно, говоря о жизни поэта, обычно имеют в виду бытовую, видимую для других, личность автора, в которой далеко не всегда обнаруживается ее внутренняя сущность. Как писал Блок, в ней «глубина духа заслонена явлениями внешнего мира». Поэтому удачный термин Б. О. Кормана — «автор биографический», прочно прижившийся в литературоведении, требует конкретизации и разграничения: «внутренний человек» и бытовая личность. Образ автора несомненно близок внутреннему миру его создателя (разумеется, с учетом специфики его художественного отражения), но не обязательно внешним обстоятельствам и фактам его жизни, его восприятию другими. Кроме того, в выражении автором своего внутреннего мира может присутствовать как отчетливое самосознание, так и психология подсознания, реализация каких-то глубинных, неясных для него самого потенциальных возможностей его личности. Обозначая эту ситуацию терминами философской эстетики М. М. Бахтина, ее можно определить как сочетание авторских «Я» и «не Я», которые способны значительно отличаться друг от друга. Единство же внутреннего и бытового облика поэта и его художественного образа — особый случай в литературе. Духовная поэзия — это тот род поэтического творчества, когда художник не может не обнаружить собственную этическую позицию, не высказаться по поводу коренных вопросов бытия. С другой стороны, став самовыражением поэта, духовная лирика в свою очередь отчасти моделирует его поведение, приобретает в его жизни значение некоего нравственного императива. В жизни и творчестве Майкова мы видим «биографически-художественное» единство, которое во многом определяет его место в литературе. Этот конкретный «литературный факт» (Ю. Тынянов) доказывает возможность органичного синтеза духовной и светской культуры, взаимопроникновения их языков. И это сближение может произойти прежде всего на почве искусства.

¹³ Страхов Н. Н. Заметки о Фете: Несколько слов памяти Фета // Страхов Н. Н. Литературная критика. Сб. статей. СПб., 2000. С. 427.

¹⁴ Цветаева М. И. Поэт о критике // Цветаева М. Об искусстве. М., 1991. С. 44—45.

Е. П. ГЛАДКИХ (ФРЭНСИС)

ЭВОЛЮЦИЯ ЭТИКИ К. Д. КАВЕЛИНА: ОТ ПРАВОСЛАВИЯ К ПРОТЕСТАНТИЗМУ

В цели, указанной христианским учением человеку, выражен полный, законченный смысл человеческой жизни.

(К. Д. Кавелин. Задачи этики)

... Глубокое усвоение христианского учения еще впереди (...) оно есть задача дальнейшего развития рода человеческого.

(К. Д. Кавелин. Московские славянофилы сороковых годов)

Константин Дмитриевич Кавелин известен в первую очередь как историк права и один из создателей «юридической» школы (школы «родового быта»), преподаватель Московского университета; активный сотрудник Отделения этнографии Императорского Русского географического общества; один из основателей Литературного фонда; президент Вольного экономического общества и деятель эпохи реформ — лидер консервативного либерализма.

Философские работы Кавелина не так популярны, как исторические, хотя в 90-х гг. XIX в. им были написаны интересные труды в области этики: «Задачи психологии. Соображения о методах и программе психологических исследований» и «Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания». Он также часто затрагивал подобные вопросы в исторических и публицистических статьях.

Для того чтобы понять истоки интереса Кавелина к этой области философии, необходимо вспомнить о его эволюции от историка права до исследователя-позитивиста в сфере этики. Мироззрение Кавелина формировалось в студенческие годы под влиянием

славянофилов — П. В. и И. В. Киреевских, Ю. Ф. Самарина и А. С. Хомякова, позже западников В. Г. Белинского, Т. Н. Грановского, А. И. Герцена; а также философии истории Гегеля. В зрелые годы он увлекся идеями О. Конта. В результате концепция Кавелина всегда сочетала в себе и «научный идеализм», и «полупозитивизм», являя собой пример поисков третьего пути в философии, что было характерно для либеральных исследователей конца XIX—начала XX века. Для него это, по словам И. Д. Осипова, означало «стремление к синтезу крайних философских концепций на основе „положительной философской науки” и социально-нравственного идеала».¹

Кавелин считал, что между наукой и религией нет противоречий, так как первая является способом освоения окружающего мира, давая средства для «устроения быта», а религия воспитывает и поддерживает личность. Однако в сравнении с другими подобными концепциями труды Кавелина отличала тенденция к исследованию психологических аспектов нравственности и сознания. Эта психологическая трактовка повлияла на этику Кавелина, благодаря чему темой многих его сочинений стало исследование психологических аспектов духовности личности, свободы воли и нравственных идеалов. При этом необходимо учитывать, что в политической деятельности и публицистике Кавелин был либералом, т. е. постулировал принцип неприкосновенности и свободы личности, слова, веру в необходимость и благотворность социального прогресса (главным его критерием Кавелин считал способность индивида к автономному нравственному выбору), а также высказывал идею о постепенном и мирном реформировании общества. Поэтому спецификой большинства его историософских и политико-правовых работ было то, что вопросы истории, права, государства и этики существовали в неразрывной связи и всегда преломлялись через призму личного нравственного идеала. «Центр тяжести всего развития, всякого успеха человеческих обществ и народов, стержень, на котором вертится все общественное здание и все поступательное движение человеческого рода, — нравственная личность: из нее все выходит и к ней в конце концов все сходится в жизни людей».²

¹ Осипов И. Д. Философия русского либерализма. XIX—начало XX в. СПб., 1996. С. 87.

² Кавелин К. Д. Задачи этики. Учение о нравственности при современных условиях знания. СПб., 1886. С. 87.

Интерес к религии, отражающий общую давнюю тенденцию психологии и философской антропологии к самостоятельности (что актуально и в наши дни), сочетался с тем фактом, что сам Кавелин был верующим человеком. Его религиозные настроения с годами усиливались, претерпевая значительные изменения, хотя формально он не выходил за пределы христианской православной ортодоксии.

Если говорить о формальной принадлежности Кавелина к определенной Церкви, то он был православным. При этом при анализе особенностей его мировоззрения необходимо учитывать некоторые биографические факты. Отцом исследователя был Дмитрий Александрович Кавелин, человек православный, глубоко верующий. В истории литературы и общественной жизни первой половины XIX века он известен как консерватор, литератор-любитель, печатавшийся в «Аонидах» и «Приятном и полезном препровождении времени», приятель В. А. Жуковского, издатель, директор Петербургского университета и учредитель при нем Благородного пансиона, член «Арзамаса» (под именем «Пустынник») и «Вольного общества любителей российской словесности». В 1810-е годы Д. А. Кавелин был масоном и членом Библейского общества.³ На основании сохранившихся в его архиве бумаг личного характера можно заключить, что он интересовался вопросами веры. Так, в рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) есть план предполагаемого труда «Христианское нравственное любомудрие» (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 2. Ед. хр. 8). Также для многих родственников Кавелина с отцовской стороны была характерна глубокая религиозность. Например, двоюродный брат историка Лев Александрович Кавелин (архим. Леонид), глава Иерусалимской миссии, наместник Троице-Сергиевой Лавры, известный историк православного монашества и библиограф; его сестра Александра жила при Борисовском девичьем монастыре, их мать — Мария Михайловна (в девичестве Нахимова) была духовной дочерью старца Макария Опгинского. С другой стороны, семья матери К. Д. Кавелина Шарлотты Ивановны Белли, дочери придворного архитектора, выходца из Великобритании, принадлежала к Англиканской Церкви (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 5. Ед. хр. 27. Л. 2 об.),⁴ что также могло оказать определенное влияние на его мировоззрение.

³ Зимица В. Г. Архив Кавелиных // Записки отдела рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. М., 1978. Вып. 39. С. 36.

⁴ М. К. Константин Дмитриевич Кавелин // Вестник Европы. 1885. № 6. С. 788.

Константин Дмитриевич с ранних лет отличался глубокой религиозностью. Этим чувством проникнуты его письма к московским друзьям и отцу конца 40-х—начала 50-х годов, когда он был ярким славянофилом. Так, в одном из них можно прочесть: «Каждый день я убеждаюсь сильнее в истине, что судьба славянских народов и приверженность их к Православию так тесно, неразрывно связаны между собою, что без Православия славянин не славянин, а хуже всякого немца. Далее я убеждаюсь, что великое назначение наше, условливающееся нашею историею и характером, есть очищение святой вечной истины, сказанной и заветанной человечеству Ветхим и Новым Заветом Божиим, от сору и гнили, которыми затемнили ее наши западные братья, менее нас одаренные Богом и менее счастливые условиями исторического образования и развития (...). Наши верования во всех своих мельчайших подробностях (...) стали в противоположность с тем, что проповедуется западными учениями».⁵ И далее: «Я здесь в Питере точно в неприятельском лагере. Лишь высунешь нос на улицу — глядь, какие-нибудь заморские мысли щеголяют во фраке общечеловеческих идей».⁶

Однако такие крайние суждения Кавелин выказывал только в студенческие годы, когда он был одним из постоянных посетителей салона А. П. Елагиной — в период близости к славянофилам. Постепенно в его взглядах можно заметить все более терпимое отношение к западноевропейской модели христианства и все более резкое неприятие славянофильской концепции. А за год до смерти в 1884 году в письме к А. Н. Пыпину он особо подчеркивал, что в «Задачах этики» невозможно найти «ничего похожего на славянофилов» (ОР РНБ. Ф. 621, фонд А. Н. Пыпина. Ед. хр. 362. Л. 47). При этом необходимо учитывать, что причины обращения Кавелина как исследователя к истории России во многом были определены его славянофильским окружением в студенческие годы, а некоторые его взгляды на особенности ее развития были близки славянофильским. Так, в письмах из-за границы Кавелин часто пишет о «банкротстве идеалов и постепенном опошлении» и утверждает, что только в России «возможна впереди огромная свобода мысли, слова и веры» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 796. Л. 133 об., 181).

⁵ Письма К. Д. Кавелина к Д. А. Валуеву. 1842 // Русский архив. 1900. № 4. С. 577.

⁶ Там же. С. 575—576.

Для того чтобы понять истоки интереса К. Д. Кавелина к христианской этике в зрелые годы, необходимо в первую очередь обратиться к его концепции истории, созданной в период студенчества и преподавания в Московском университете. Он подчеркивал, что постепенное образование у русских славян государственного и гражданского быта из первоначального патриархального шло путем *эволюции личности*. Постепенное возникновение у людей сознания ее существования, ее прав, ее значения было важной составляющей частью кавелинской теории исторического развития. Если кратко охарактеризовать суть его концепции истории, то движущее начало и главную причину изменений в ней Кавелин видел в «стремлении человека к всестороннему нравственному и физическому развитию».⁷ В своих трудах он пытался приложить эту теорию к истории России. Например, еще в его ранних работах можно найти мысль, что царствование Ивана Грозного — только первый фазис развития личности — древнерусский, «формальный»; второй — европейский, «внутренний» относится ко времени правления Петра I. Эта идея звучит и в поздних статьях, например «Злобы дня» середины 90-х годов, где в качестве общей определяющей весь исторический прогресс доминанты на первый план выдвигается нравственное развитие индивида.

По Кавелину, «появление государства было (...) освобождением от исключительно кровного быта, началом самостоятельного действия личности, следовательно, началом гражданского, юридического — по мысли и на нравственных интересах, а не одном родстве основанного общественного бытия».⁸ Идеальная форма государственности, по Кавелину, — та, которая обеспечивает единство индивида и общества, а точнее — человека и государства. Умственное, нравственное и юридическое развитие личности — основа общественного целого и в конечном счете — основа прогресса. «Очеловечивание» социальной жизни для Кавелина означало сближение личности с высшей формой организации — государством. Кавелин приходил к выводу, что «...точку опоры человек должен искать в самом себе, в своем нравственном чувстве и нравственной деятельности, необходимость которых дана сожителем с другими людьми.

⁷ Кавелин К. Д. Собр. соч. М., 1897. Т. I. Стлб. 221. (Это известное утверждение Кавелина впервые прозвучало в 1847 г. в его отзыве на лекции М. П. Погодина).

⁸ Там же. Стлб. 45.

Право, суд, наказание суть только суррогаты нравственного чувства и воли, слабое их подобие и переложение во внешние, обязательные формулы. Мысль эта вовсе не новая. Ее носил в себе Сократ и проповедовал Христос...». Важно подчеркнуть, что последний в работах Кавелина был назван «великим учителем» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 796. Л. 211). Рассматривая нравственное развитие как основу общественных отношений, причину их эволюции Кавелин видел во влиянии христианства. По его мнению, оно впервые выдвинуло идею о «безусловном достоинстве человеческой личности. Христианское начало безусловного достоинства человека и личности рано или поздно должно было перейти в мир гражданский».⁹ Именно в христианстве Кавелин-историк видел ключ к правильному пониманию как прошлого, так и настоящего.

Одним из примеров может служить публицистика Кавелина. В ней постоянно звучит мысль о «ничтожестве в России личности». Он пытается показать, что упадок общественной активности, науки, философии, литературы, нравственности объясняется применительно к 70—90 годам отсутствием должного настроения каждого. «Пока нравственная личность не оживет снова, о возрождении и думать нечего, а она не оживет, пока коренным образом не изменится все наше теперешнее мирозерцание», — писал Кавелин своему племяннику историку Д. А. Корсакову в 1884 году.¹⁰ Создавшаяся в России ситуация в конце века, по его мнению, была проявлением одной из закономерностей в истории человечества, когда складывающиеся обстоятельства порой приводят к кризису духовных ценностей. Отсюда проистекает кавелинская идея о важности совершенствования личности — основного средства изменения окружающего мира: «Если миру и суждено быть обновленным, то это может совершиться внутри нас. Без участия нравственных, психических элементов и деятельности немислимо никакое обновление».¹¹ Таким образом, Кавелин, естественно, приходил к выводу об огромном значении христианской этики для преобразования личности, а также развития социальных и экономических отношений, в конечном счете — человеческой цивилизации.

Именно поэтому учение о нравственности наряду с психологией он понимал как «венец и последнее заключительное слово всего зна-

⁹ Там же. Стлб. 15.

¹⁰ Там же. СПб., 1899. Т. III. Стлб. 1244.

¹¹ Там же. Стлб. 547—648.

ния».¹² Если в древности человек ничего не значил, то под влиянием этики Нового Завета перед народами была поставлена новая цель — «безусловное признание достоинства человека, лица...».¹³ Историк писал: «Христианство открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний невидимый духовный мир», а «когда внутренний духовный мир получил такое господство над внешним, материальным миром, тогда и человеческая личность должна была получить великое святое значение, которого прежде не имела».¹⁴

Саму новозаветную этику — «идеал и краеугольный камень человечества и передовых людей в течение двух тысяч лет» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 796. Л. 210) — Кавелин считал универсальной, отмечая, что «идеальное совершенство христианской этики в том и состоит, что она не греческая, римская, семитическая или индийская, а общечеловеческая».¹⁵ Отсюда делался вывод об изменении характера истории в связи с возникновением христианства и его восприятием в России. Веру Кавелин считал важнейшим средством «примирения» личного с общим, «гражданского элемента с государственным», а христианскую мораль — объективным идеалом.

В числе идеалов на первое место он выдвигает стремление к истине, правде и душевной красоте. В ряду нравственных ценностей Кавелин называет такие традиционные христианские добродетели как смирение и покорность, веру и надежду, простоту, заключая этот перечень любовью. «Мир исполнен зла и страданий. Христианство указывает на дела любви и самоутверждения как на средство исцеления».¹⁶ В этом проявляется постоянная скрытая полемика Кавелина с философией Православной Церкви. Так, в «Письме к Ф. М. Достоевскому» — ответе на знаменитую речь писателя при открытии памятника А. С. Пушкину в Москве — он говорит о двух основных типах христианства. Во многом соглашаясь с Достоевским, Кавелин говорит о том, что многие из высоких нравственных качеств, которые можно найти в народе, обусловлены особенностями Православной Церкви (подвижники, святые, отрекшиеся от мира и удалившиеся в пустыню, посвятившие себя посту, молитве и религи-

¹² Кавелин К. Д. Задачи этики. СПб., 1885. С. 68.

¹³ Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. I. Стлб. 16.

¹⁴ Там же. Стлб. 14.

¹⁵ Кавелин К. Д. Задачи этики. С. 78.

¹⁶ Кавелин К. Д. О задачах искусства // Вестник Европы. 1878. № 10. С. 482.

озному созерцанию). Эти люди блещут благочестием и «поразительной нравственной красотой». При этом Кавелин подчеркивал, что это достигалось только при уходе из мира в молитву и созерцание, а ежедневная будничная жизнь шла своим чередом. Она вряд ли «согласовывалась с учением Христа, когда благочестивые люди от нее удалялись и не хотели принимать в ней участие». ¹⁷ Религия и этика, по мнению Кавелина, имеют один и тот же «предмет» и различаются только подходами к нему. Цель их — совершенствование каждого человека. Будучи уверенным, что к этическим истинам ведут разные пути и приняв в своих поздних работах положения позитивизма, Кавелин признавал возможность компромисса, полагая, что так как «конечная цель этических учений, основанных на религии или на научных исследованиях, заключается в том, чтобы убедить людей ступить на путь нравственного развития», то «пусть каждый и выберет путь, какой ему кажется лучше». ¹⁸

В 80—90-е годы в мировоззрении историка все более заметны элементы, близкие к протестантизму. Порой он становится в прямую оппозицию к официальной политике Русской Православной Церкви, считая, что она слишком консервативна и должна измениться. Полемизируя с О. Ф. Миллером, опубликовавшим в «Русской мысли» статью о славянофилах, Кавелин в 1880 году пишет, что между ним и «Москвичами» (как он иногда называет славянофилов в письмах) существует «непроходимая пропасть». Эта «пропасть» — «православно-греческая обработка христианства». Как историк права и этнограф Кавелин был убежден, что она совершенно противоположна русскому национальному характеру. Он заявлял, что «штунда, молоканство, духоборство к нему гораздо ближе». Парадоксальность славянофильства Кавелин видит в том, что оно отвергает «иноземные элементы», но принимает «греко-римско-восточное православие, которое есть сильнейший тормоз для нашего национального развития» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 801. Л. 12—12 об.).

В начале 50-х годов в письмах Кавелина отцу из Петербурга можно встретить благодарность за заказ для него иконы Спасителя, упоминания о постоянных посещениях воскресной службы, сетования о трудности выбора храма, постоянным прихожанином которого ему хотелось бы стать. Звучат жалобы на то, что «до сих пор не на-

¹⁷ Кавелин К. Д. Письмо Ф. М. Достоевскому // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 462.

¹⁸ Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. III. Стлб. 992.

шел обедни по моему вкусу. Все очень великолепно, поют чудесно (хоть и прикрикивают), только нет чего-то, чего не сумею определить: то, да не то (...) не нравится здесь холодность, с которой отправляется богослужение. Для меня, Москвича, привыкшего к теплой усердной молитве, такая холодность непостижима» (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 2. Ед. хр. 3. Л. 13 об.—14 об.). Его кредо в то время выражено в письме к Д. А. Валуеву: «Исходною точкою всех своих действий и предначинаний я принял и держу доселе, религиозную, по исповеданию нашей православной Греко-русской церкви. Сюда свожу всё, что делаю, что думаю».¹⁹ Позже, с конца 50-х—начала 60-х годов в его статьях и письмах появляются мысли о вреде для истинной веры исключительно «ритуального», «обрядового» отношения к Церкви. Также полностью исчезают представления о земной жизни как о «лестнице раскаяния», необходимости «беспрерывного принесения очистительных жертв за грехи» (Там же. Л. 17), о «тщете наших предначинаний (...) тернистом пути и смиренной доле» (Там же. Л. 18 об.). Степень эволюции взглядов Кавелина по сравнению с началом 50-х годов можно почувствовать из его характеристики редактора «Русской мысли» С. А. Юрьева. Он, по мнению историка, являлся примером приверженца славянофильства «новейшей формации, освобожденной от кликушества и московитства, возведенного в философский принцип» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 800. Л. 90).

То, что Кавелин постоянно интересовался этическими проблемами, рассматривая их через призму Нового Завета, показывает его интерес к современной живописи на религиозные сюжеты (например, к картине Н. Ге «Спаситель в пустыне» (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Ед. хр. 68. Л. 1)), к зарубежным исследованиям, посвященным личности Христа. В середине 70-х годов это в первую очередь труд Шенкеля (*Schenkel D. Das Charakterbild Jesu*), прочитав который, он соглашается с мыслью о необходимости воскрешения христианского идеала, очищения его от «исторических наростов».²⁰ В то же время Кавелин анализирует и сравнивает книги Э. Ренана и Д. Ф. Штрауса о Христе, отдавая предпочтение труду последнего (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 796. Л. 200—212).

¹⁹ Письма К. Д. Кавелина к Д. А. Валуеву. 1842 // Русский архив. 1900. № 4. С. 571.

²⁰ Письма К. Д. Кавелина к А. И. Скребницкому. 1862—1883 // Вестник Европы. 1917. № 3. С. 175.

В этой связи стоит вспомнить, что в конце века Кавелин не был одинок в своих религиозных поисках. Так, в 90-е годы Л. Н. Толстой приходит к идее основания новой религии, «соответствующей развитию человечества, религии Христа». Толстой считает Православие в его современном состоянии «антихристианским», а «идолослужение» — элементом его учения. В 1901 году Толстой пишет, что «учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающих совершенно весь смысл христианского учения».

По воспоминаниям Д. А. Корсакова о 70—90 годах, когда речь заходила о степени религиозности русского народа, Кавелин называл мужика «утилитаристом» и повторял, что никогда не замечал в нем сознательного отношения к христианству. Причинами он считал плохое отношение к своим обязанностям приходского духовенства и невежество народа. «Двоеверие XIV—XV вв., мертвый буквализм XVI и XVII вв. — вот в каких религиозных понятиях живет доселе наша народная масса»,²¹ — говорил Кавелин. Во многих работах, начиная с исторических и кончая философскими, он с горечью писал о преобладании обрядовой стороны в сознании и жизни людей над делами веры, указывал на необходимость «внутреннего миссионерства» в народе, «пропитанном грубыми языческими предрассудками и суевериями».²²

В этой связи Кавелин выделял два типа восприятия христианства. Первое, восточное, было характерно для Руси: отрешение от мира, умерщвление плоти, духовное созерцание как высшее благо. Второе — западноевропейское, которое не покорялось неблагоприятным условиям и, не избегая их, восприняло христианство как могучее орудие для расширения знаний, улучшения как общественного и частного быта, так и воспитания. Использование этого опыта в применении к тогдашнему состоянию России, по мнению Кавелина, могло дать толчок развитию русского общества в пореформенную эпоху. Самой важной частью российского общества Кавелин всегда считал крестьянство (он любил называть Россию «мужицким царством»). Как считал исследователь, оно со своей самобытной сель-

²¹ Корсаков Д. А. Константин Дмитриевич Кавелин. Материалы для биографии, из семейной переписки и воспоминаний. VIII. Мое знакомство с семьей Кавелина и пребывание в Петербурге // Вестник Европы. 1887. № 2. С. 626.

²² Кавелин К. Д. Письмо Ф. М. Достоевскому // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. С. 462—463.

ской общиной должно рассматриваться как фундамент общего благосостояния. Поэтому, по его мнению, все усилия правительства должны были быть направлены на постоянное улучшение их «экономического, общественного, умственно-нравственного и религиозного быта».²³ Например, осознавая большое значение просвещения крестьян в умственно-нравственном и религиозном отношении, Кавелин пишет А. Н. Пыпину: «Что мужик заметно перерождается, это вам подтвердит всякий, кто только к нему близко присматривался. Дайте ему школу, вы его через десять лет не узнаете; только школа должна быть не греко-восточная; от нее он инстинктивно отворачивается. Ему нужно совсем другое, что ему дают пока одни евреи да секты» (ОР РНБ. Ф. 1014. Ед. хр. 69. Л. 51—52).

Необходимо отметить, что для Кавелина-либерала, противника политики современной ему Православной Церкви и сторонника ее преобразования, была свойственна терпимость в вопросах веры. Он с интересом и сочувствием относился к сектантам, ратовал за предоставление им большей свободы и считал здоровым и естественным явлением. Главной причиной этому было понимание сектантства как поиски альтернативы «греко-римско-восточному» Православию. В одном из писем Кавелина начала 90-х годов можно найти следующее замечание: «В ту субботу был в Гатчине совет под председательством Государя. По предложению Толстого, с которым согласился Государь, допущены облегчения раскольникам, несмотря на оппозицию Победоносцева...» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 801. Л. 57 об. Кавелин К. Д. Письмо к М. Г. Лихониной от 15 декабря 1882 г.).

Будучи человеком последовательным, Кавелин пытался свои мысли о пользе активного религиозного и нравственного просвещения реализовать на практике. В своем имении в деревнях Иваново и Сныхово Белевского уезда Тульской губернии он был председателем приходского попечительства,²⁴ мировым посредником, в 90-х годах вел дело постройки храма на 2000 человек;²⁵ построил две шко-

²³ Письмо К. Д. Кавелина к графу М. Т. Лорис-Меликову. С предисловием и примечаниями Д. А. Корсакова // Русская мысль. 1906. № 5. С. 28.

²⁴ Корсаков Д. А. Константин Дмитриевич Кавелин. Материалы для биографии, из семейной переписки и воспоминаний. IX. Из семейной переписки, с 1868 по 1872 г. // Вестник Европы. 1887. № 4. С. 477.

²⁵ Письма К. Д. Кавелина к В. А. Гольцеву // Русская мысль. 1885. № IX. Смесь. С. 155.

лы для девочек и мальчиков (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 798. Л. 1 об.); организовал небольшую библиотеку и воскресные евангельские чтения для крестьян и их детей, последних также регент обучал церковному пению (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Ед. хр. 68. Л. 2; ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 820); интересовался идеей создания сельскохозяйственных школ; поддерживал инициативу крестьян о закрытии кабаков в этих двух деревнях (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 465. Л. 5. Письмо Н. А. Елагина К. Д. Кавелину). В 1861 г. он помог студентам открыть Василеостровское бесплатное училище.²⁶ С той же идеей была связана и филантропическая деятельность Кавелина. Историк был одним из создателей Литературного фонда, принимал участие в работе Андреевского приходского благотворительного общества на Васильевском острове (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 483; ОР РНБ. Ф. 171. Ед. хр. 123. Л. 40—41), организовал детские ясли-приют, содержавшийся на добровольные пожертвования (ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Ед. хр. 50; Ед. хр. 37. Л. 1—2).

С годами неприятие Кавелиным политики официальной Православной Церкви становится все более явным. Так, в начале 90-х годов он писал о назревшей «неизбежной реформации» русской Церкви в свете «широкого распространения гнилого и реакционного идеализма в вопросах о национальности, нравственности и политики» (ОР РНБ. Ф. 632. Ед. хр. 362. Л. 37 об. К. Д. Кавелин. Письмо к А. Н. Пыпину). Примером таких реакционных взглядов части русского общества 80—90-х годов, выражавшихся иногда в сочетании православия и националистических идей, для него явилась статья А. Майкова в «Русских ведомостях» об уголовном деле убийц О. Скобелевой, в которой подчеркивалась национальная принадлежность преступников, не являвшихся русскими. Кавелин саркастически замечает: «Такое приурочение гнусного убийства к национальностям в устах русского космополита (...) восхитительно! А Майков патриот и православный до мозга костей. Хоть бы он Евангелие то прочел, которое проповедует о том, что и евреи и еллыны и рабы и свободные суть сыны Божии (...). Руки чешутся отрубить и его, дурака, и редакцию, дуру, которая печатает такую гниль» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 801. Л. 8—8 об.). Тут необходимо вспомнить, что идеальной организационной формой христианства для Кавелина (что, как известно, характерно для представителей

²⁶ *Острогорский В.* Из истории моего учительства. Как я сделался учителем (1851—1864 гг.). СПб., 1914. С. 31.

многих протестантских групп) было то, в которой оно существовало в начальный период. Эта мысль, например, проскальзывает в письме к М. Г. Лихониной, где он пишет о впечатлениях после встречи с курсистками, изучающими медицину: «В прошлую субботу провели у меня вечер две медицинки. Не могу Вам передать, сколько хороших впечатлений дал мне этот вечер! Это нечто вроде первых христианских общин, где исчезали все различия национальные и словесные в единении человеческой и братской любви. А рядом с тем — мудрость змеиная!» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 801. Л. 57 об.).

Однако Кавелина недаром называли сторонником компромиссов. В своих идеях о необходимой эволюции Православной Церкви он также пытался найти «золотую середину». В одном из писем к П. А. Брюллову 1882 г., анализируя состояние современного сектантства, Кавелин радуется процессу потери прежних позиций как групп, близких к официальному Православию, так и крайнего протестантского толка, «рационализирующих догму». Как отрадное явление он отмечает усиление и распространение «толков, полагающих всю суть не в догматическом учении и обрядах, а в жизни по духу (а не по букве) Христова учения. Такова штунда, таковы воздыханцы калужские, сютаевцы тверские» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 800. Л. 90). У последних Кавелина привлекала идея о том, что причастие только тогда имеет значение, духовно объединяет семью, когда все проникнуто одним духом и любовью друг к другу. Главной положительной чертой этих сектантов Кавелин считал их равнодушие к Православию, так как все они «отданы практике веры по духу, а не вопросам правоверия» (Там же. Л. 91).

Пережив сильное увлечение славянофильством, позже включив в свою философскую систему идеи западников, будучи при этом убежденным гегельянцем, Кавелин до конца жизни подчеркивал свою излюбленную мысль о том, что русские славяне принадлежат к группе народов, которым суждено сыграть важную роль на исторической сцене, и что русский народ призван «ко всемирно-историческому действию». Россию он считал страной, в которой возможно развитие по модели Западной Европы, но при этом страной, потенциально способной достичь намного большего в социальной, экономической и духовной сферах по сравнению с другими странами. В одной из статей середины 80-х годов он писал, что «...мы несем с собой особую от европейской общественной формацию, которая, развившись, представит новое, более правильное и удачное раз-

решение стоящих на очереди социальных вопросов».²⁷ Однако Кавелин всегда подчеркивал, что для осуществления этого необходимо как большое количество времени («Люблю Россию больше всего на свете, но думаю, что ей еще сотни лет надо пожить, пока она выработается во что-нибудь похожее на Германию»²⁸), так и целый комплекс постепенных преобразований. Известно, что Кавелин принадлежал к тем, кто положил много сил и энергии, пытаясь реально изменить существующий порядок вещей. Это выразилось в том, что он стал одной из самых деятельных общественных фигур эпохи реформ, что выразилось в участии в работе Русского географического общества, кружке вел. кн. Елены Павловны, написании одного из самых известных проектов освобождения крестьян²⁹ и большого количества публицистики.

В работах Кавелина часто встречаются вариации на тему о «беспредельности власти» и «ничтожности личности перед нею», что часто соприкасалось с радикализмом Герцена, с которым они одно время были дружны. Недаром взгляды Кавелина-историка были во многом близки и идеям гегельянца Грановского о том, что, когда абсолюту становится тесно в созданных им формах, он их разрушает. Как известно, Грановский развивал этот тезис на примере кризиса Римской империи, в которой на позднем этапе государственные учреждения уже не соответствовали реальному положению вещей, в результате чего система, пренебрегающая личностью, подавляющая ее независимость, достигла своего апогея и разрушилась. Видение Кавелиным настоящего состояния и будущего России было близко к описанию Грановским процесса распада Римской империи. В ней было то «страшное преобладание государства над личностью» и всеми сферами духовной жизни, которое завело данную цивилизацию в тупик. Необходимо вспомнить, что в лекциях, посвященных феодализму, Грановский особо указывал на христианство как на созидательную силу, способную вытеснить «безжизненное язычество» и стать залогом создания «единой европейской цивилизации», государством, не подавляющим, а охраняющим личную свободу.

²⁷ Кавелин К. Д. Проект поземельной реформы // Неделя. 1875. 10 августа. № 32. Стлб. 1049.

²⁸ Письма К. Д. Кавелина к А. И. Скребицкому. 1862—1883 // Вестник Европы. 1917. № 3. С. 142.

²⁹ Кавелин К. Д. Записка об освобождении крестьян в России // Русская старина. 1886. № 1. С. 132—180 (впервые: Современник 1858. Т. LXVIII).

Это совпадало с кавелинским пониманием пути исторического развития России, которую он хотел видеть в семье европейских народов. Однако, по его мнению, это сможет произойти только тогда, когда русские усвоят основные элементы западно-европейской цивилизации: ее науку и культуру. Принятие последней для Кавелина включало и этику Нового Завета в интерпретации, близкой к протестантизму.

Одновременно Кавелина не устраивала современная ему политика Русской Православной Церкви. Он считал ее слишком консервативным механизмом, тормозом на пути просвещения народа и общественных преобразований. Полемизируя со славянофилами, историк высказывал мнение об ошибочности выбора Россией «греческого» варианта христианства. Кавелин считал, что Православие по византийскому образцу с его преобладанием обрядовой стороны не соответствует национальному русскому характеру и является косной застывшей формой, препятствующей развитию общества. По его мнению, в прошлом европейских народов таким фактором была Католическая Церковь. В статье «Наш умственный строй» (1875) Кавелин описывает появление протестантской формы вероисповедания так: «Мысль и совесть, опутанные тысячью цепей, рвались на свободу, опираясь сперва на текст и смысл Священного Писания, а впоследствии орудием борьбы явились доводы науки, знания».³⁰ Именно этот процесс, по его глубокому убеждению, обусловил создание современной европейской цивилизации, ее экономики, права, науки и культуры. Как результат, она выработала новый тип мироозерцания с его «чрезмерным развитием личной энергии (<...> необузданным стремлением к свободе (<...> щепетильным и ревнивым охранением своих прав».³¹ Он был убежден: «Только когда у нас разовьется индивидуальное начало, когда народится и на Руси нравственная личность, может измениться и наша печальная ежедневная действительность».³²

Беря за образец Европу, западник Кавелин писал о том, что, только заимствуя из этого типа цивилизации все самое ценное, включая реформированную по протестантскому типу Христианскую Церковь, Россия сможет по-настоящему вступить на путь преобразований. Однако Кавелин не был бы оригинальным исследователем,

³⁰ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 312.

³¹ Там же. С. 314.

³² Там же. С. 318.

если бы призывал слепо копировать западноевропейские образцы и не видел в российской истории предпосылок к особому, уникальному пути развития. Путешествуя по Франции, Швейцарии, Германии, наблюдая быт и работу политических и общественных институтов, Кавелин отрицательно отзывался как о Католической, так и о Лютеранской Церквях. В письмах середины 70-х годов часто встречаются такие характеристики, как «прогнивший и протухший» Католицизм, «папистские и иезуитские убеждения» (ИРЛИ. Фонд Кавелина. 20 796. Л. 202, 208). Кавелин заявляет, что «европейское общество только по имени христианское; на деле оно межеумок между язычеством и будущим христианским общежитием, как оно носилось перед мыслью первых христиан, — конечно, не перед воображением попов и иезуитов, фанатиков пап, кардиналов и фарисеев, к которым причислить следует пасторов и суперинтендентов ...» (Там же. Л. 181 об.). В статье 1878 года «Наши недоразумения» он писал: «С византийско-татарскими идеалами и формами мы не ужились, с европейскими тоже плохо уживаемся. Очевидно, мы должны выработать что-нибудь свое. Какое будет это свое — покажет будущее».³³

³³ Там же. С. 411.

К. Г. ИСУПОВ
РУССКИЙ АНТЕЙ

Идея почвы, национальностей
есть точка опоры; *Антей*.

(Ф. М. Достоевский. *Записная
книжка 1863—1864 гг.*)

Природа как самоценный объект осваивается в словесности поздно; говорят, что первый пейзаж в литературе создал Петрарка. Общеευропейская и славянская мифология земли и хтонических существ, осложненная то просветительскими, то романтическими, то символистскими конструкциями, до сих работает на «онтологическую лирику», философию почвы, крови и рода, просматривается в концепциях жертвы и в танатологии, в судьбе идеологемы 'русский путь' (от инока Филофея до евразийцев и современных политических доктрин).

Мифологема Матери-Земли не является изобретением русского сознания, это мифологическая и культурная универсалия, связанная с «основным мифом» ('мировое древо').¹ Но поскольку родное язычество органично влилось в православное мироощуще-

¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1965—1969. Т. 1—3; *Древо жизни*. М., 1983; *Буслав Ф. И.* Народная поэзия: Исторические очерки. СПб., 1887; *Веселовский А. Н.* Попыты по истории развития христианской легенды // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. № 6. С. 226—267; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Мелетинский М. Е.* Поэтика мифа. М., 1976; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987; *Григорьев В. П.* Поэтика слова. М., 1979; *Девонина В. А.* Древнерусское язычество: эстетическая традиция отношения к природе. Автореф. ... дис. канд. фил. наук. СПб., 1996.

ние,² а в ряде направлений (неонародничество и неославянофильство, софиология, богословие культуры, космизм) переплелось с поэтической эйдологией Платона, то «почвенничество» стало не просто именем идеологии известного типа, но, скорее, кардинальным принципом национальной картины мира. Русское мышление может быть описано как хтоническое по преимуществу, в нем сплетение образов стихий само превратилось в стихию «поэтического», и тогда, по слову Б. Пастернака, единую онтологию образуют «стихия свободной стихии / С свободной стихией стиха». Интегральный момент отечественной картины мира — ‘Земля’³ во всем многообразии репрезентирующих ее символов плодородия, растительного и животного миров, пантеона хтонических существ, что запечатлены в календарных обрядах и аграрном ритуале.⁴ Не стоит придавать слишком

² Успенский Б. А. 1) Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; 2) Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 159—168; Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В. Христианские символы и языческие традиции Древней Руси // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 32—43; Айрапетян В. Герменевтические подступы к русскому слову. М., 1992 (по указ.); Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 510—519; Чечулин А. В. Земля (Почва) // Идеи в России / Под ред. А. де Лазари. Варшава; Лодзь, 2001. Т. 4. С. 188—196 (рус., польск., англ.).

³ Федотов Г. П. 1) Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; 2) Мать-Земля. (К религиозной космологии русского народа) // Г. П. Федотов. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1992. Т. 2. С. 66—82; Рабинович Е. Г. Земля // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 466—467; Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству. (Культ матери-сырой земли дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222—233; Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16; Прохоров Г. М. 1) К истории родового сознания Древней Руси // Письменность, литература, фольклор. Л., 1988; 2) Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Данилевский И. Н. Западноевропейские земли в летописном понятии «Русская земля» // Древняя Русь и Запад. Науч. конф. Книга резюме. М., 1996. С. 51—56; Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 510—519; Чечулин А. В. Земля (Почва) // Идеал в России. Т. 4. С. 188—196 (рус., польск., англ.).

⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; Соколов Ю. М. Весна и народный аскетический идеал // Вестн. Русского географич. общества. 1851. № 2/3.

большого значения тому факту, что в земледельческой стране и в общинном социуме ландшафт сознания отразил в своей топологии эстетику естественного обитания. «Джон Ячменное зерно» Р. Бернса мог быть написан и в России, а образы каратаевского мы-сознания без труда отыщутся в литературах Дальнего Востока.

Специальный интерес представляет нечто иное: национальная транскрипция геомифа в рамках личного творчества и коренная неустранимость 'комплекса Антея' даже на тех высотах поэтического визионерства и абстрагирующей философской и богословской комбинаторики, на которых, казалось бы, вся тяжко-вещная, «урослая», грузность котомки Микулы Селяниновича (неподъемной и для Святогора-богатыря) должна целиком уйти в реальность понятия.

Системность русского эстетического Космоса и целостность философского дискурса обеспечены не строгой логикой развертывания понятий, а единством волевой мифопоэтической конструкции. Фундаментальная заданность в ней внутриединого тетраграммона стихий ('вода/огонь/земля/воздух') позволяет растущему на этой основе древу мифологем непрерывно обновлять исходные семантические комплексы в рамках наследной смысловой памяти, создавать новые сочетания и расширять валентность смыслообразов во всем объеме национального Символяриума. Избыточность русского национального характера сказалась и на фактуре пейзажа: он может быть явлен апофатически — через перечисление того, чего в нем нет. Так, в «Мертвых душах» русский ландшафт в знаменитом фрагменте «О Русь! Русь!...» подан как «неитальянский».

Атланты и Антеи серебряного века могут осмысляться в интонациях цивилизаторского «наступления на природу», но не терять при этом ни «избирательного сродства» с культурным первоисточником, ни активистского пафоса. Таковы приравнивания 'Титан=Прометей=Атлант' в «Порфибагре» (1913) М. Зенкевича: «Из лавы и крови восстанет Атлант, Миродержец новый — Порфибагр!» В поэтической палеонтологии автора сборника «Под мясной багрянницей» (1912—1918) охотник на мамонта и пролеткультовский молотобоец (до рождения пролеткульта в 1917 году) слиты в новом изводе аполлонического мифа: «Гряди! Да воздвигнется в мощи новой / На торсе молотобойца Аполлона лик, / Как некогда

Кн. 6. С. 79—91; Стахович М. Народные приметы в отношении к погоде, земледелию и домашнему хозяйству // Там же. С. 1—14; Стрижев А. Н. Календарь русской природы. М., 1981.

там, на заре ледниковой, / Над поваленным мамонтом радостный крик» («Грядущий Аполлон», 1913).⁵

Чтобы стать предметом столь экзотических перепевов, русская натурфилософия должна была пережить несколько этапов.⁶ Один из наиболее ответственных моментов ее развития связан с наименее внятной идеологией — почвенничеством. Легко понять внутреннее раздражение комментаторов этого направления: оппоненты и славянофилов, и западников, и демократической традиции почвенники оставили нам образ концепции, а не логический ее субстрат. Если в публицистике Достоевский призывал «понимать буквально, именно буквально» его рассуждения о почве,⁷ то в художественных текстах мы имеем дело с «метафизикой язычества», если можно позволить себе такое выражение.

Для Достоевского-журналиста в 'почве' маркируется момент желанного вхождения в круг народного православного мироотношения. Он убежден, что «золото» национального опыта «есть в земле нашей, свое, самородное, что залегает оно в естественных, родовых основаниях русского характера и обычая, что спасенье в почве и народе» (20, 209—210). Слово 'почва' отмечено особой серьезностью. В «Объявлении о подписке на журнал „Время“» на 1863 год читаем: «Призывы к почве, к соединению с народным началом не пустые звуки, не пустые слова...»; пропагандируется «возвращение на почву»; «мы отстаиваем Русь, наш корень, наши начала» (20, 207,

⁵ *Зенкевич М.* Сказочная эра. Стихотворения. Повесть. Беллетристические мемуары. М., 1994. С. 87, 137. Ср. иное применение техники приравнивания ('Адонис=Атлас=Енох') у Д. Мережковского («Атлантида-Европа», 1930). М. Зенкевич создает «персональные» образы элементов мира в стихах 1910—1911 гг.: «Земля», «Воды», «Камни», «Металлы», «Темное родство». В отзыве на «Дикую порфиру» (1912) Вяч. Иванов точно отметил: «Зенкевич пленился Матерью, и ей ужаснулся» («Marginalia...» (*Зенкевич М.* Сказочная эра. С. 18)).

⁶ Современный критик насчитывает четыре периода: «теологический» (свидетельства тварной Натуры у М. Ломоносова, Г. Державина, Н. Карамзина), «трагический» (разлад природы и человека у Е. Баратынского и Ф. Тютчева), «утопический» (решение проблемы в пользу человека; он воспитывает и очеловечивает природу: Н. Заболоцкий), «экологический» (осознание своих возможностей в диалоге с природой: современная поэзия). См.: *Эпштейн М. Н.* «Природа, мир, тайник вселенной...». Система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990. С. 32.

⁷ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 20. С. 209. Далее в тексте ссылки на это издание с указанием тома и страницы.

208, 209). Привязанность к почве — не рассудочная, а «сердечная». На почвенной философии Сердца настаивал и А. Григорьев, о котором Достоевским сказано в предисловии к воспоминаниям Н. Страхова: «Человек он был непосредственно... почвенный, кряжевой» (20, 136).

Существует эрос почвы и онтология мировой приязни: «Непонятно и смешно другим стало наше выражение: „почва“. Почва вообще есть то, за что все держатся и на чем все укрепляются. Ну а держатся только того, что любят» (Об издании ежемесячного журнала «Эпоха», 1864 (20, 217)). Программа определяется коротко: «Нравственно надо соединиться с народом вполне, и как можно крепче (...) надо совершенно слиться с ним и нравственно стать с ним как одна единица» (13, 509). Однако слово 'почва' ни разу не появилось в названиях публикаций «Времени» и «Эпохи», зато М. Антонович⁸ вынес его в заглавие полемической статьи, где весьма современно (на фоне теперешней перевербовки Достоевского то «патриотами», то «западниками») звучит его реплика: «Вдруг появляется новая фраза: „почва“ (...). Фраза о почве до того мила своей неопределенностью, что на ней сошлись и согласились даже те, которые некогда враждовали между собою...» (Современник. 1861. № 12. С. 173 (20, 261)). В письме к Н. Страхову от 18 (30) сентября 1863 года Достоевский говорил, что его не устраивает «какая-то удивительная *аристократическая сытость* при решении общественных вопросов».

Оглядываясь на современников, Достоевский меланхолично замечает в статье «Два лагеря теоретиков...» (1862): «...но если в нас замерла жизнь, то она несомненно есть в нетронутой еще народной почве...» (20, 22). Устами Парадоксалиста в летнем выпуске «Дневника писателя» (1876), в разделе «Земля и дети», мифологема Золотого века погружена в почвенные контексты финального Эдема: земля есть открытая в вечность альтернатива спасения (для детей — подлинных наследников спасения, «ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 18, 10)): «Земля все (...) я землю от детей не розню, и это у меня как-то само собой выходит. (...) Человечество обновится в Саду и Садам выправится — вот формула» (23, 95—96; ср. детский Эдем в утопиях Ф. Сологуба).

⁸ Антонович М. А. О почве (не в агрономическом смысле, а в духе «Времени») // Антонович М. А. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1961.

С другой стороны, в прозе писателя мы встречаем образы «подпочвенной» идеологии: «подполье» все того же Парадоксалиста и его ментальный «подвал», подземелье разума; Подпольный Мировой Разум с его преступным нормотворчеством (Раскольников; ср. хтонические обертоны в фактуре образов Свидригайлова, Рогожина, Смердякова,⁹ Дмитрия и Федора Павловича Карамазовых).

Метафизика земли воспринята наследниками Достоевского в аспекте Софии: «У Достоевского есть слабые намеки на интерес к софийному космическому лику Богоматери. Слабоумная Хромоножка в „Бесах“, беседуя с Шатовым, рассказывает ему, как однажды она в монастыре заявила во всеуслышание: „А по-моему, Бог и природа есть все одно“. После этого „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»». (...) Такое восприятие природы есть видение человеком земной красоты как лучей Царства Божия, пронизывающих и нашу область бытия».¹⁰

⁹ Смердяков, падающий в припадке в подвал (реальный и метафизический), послужил прототипом зооморфных образов. См.: *Жолковский А. К. О Смердякове. (К проблеме «Булгаков и Достоевский») // Лотмановский сборник. Вып. 1. М., 1995. С. 568—581.*

¹⁰ *Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое Зло. М., 1994. С. 106. Ср.: сходные комментарии С. Булгакова («Русская трагедия», 1914) или реплику Ф. Степуна в его статье «Миросозерцание Достоевского» (в составе книги «Встречи», 1962): «Что у Достоевского, как у православного мистика, было очень глубокое отношение к земле (...) не оспаривается. Нельзя только забывать, что мать-сыра Земля, которую Мария Тимофеевна называет Богородицей, которую Алеша Карамазов целует после смерти старца и которой Раскольников кается в своих грехах — в сущности, не земная плоть, а душа мира, которую Соловьев именует „Святой Софией“» (Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 338). Софийная трактовка «почвы» у Достоевского сохранилась до наших дней: «Неутешительные возможности фаустической внемernessи выражены в творчестве Достоевского, противопоставляющего им символ земли-Софии. Бытие как бы разбито для Достоевского на три уровня: эгонистически-бесструктурная „среда“, сохранившая софийную структурность „почва“ и сама София — „земля“» (*Аверинцев С. С. София // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. V. С. 62*). Эта мысль С. С. Аверинцева восходит к старой статье Б. М. Энгельгардта «Идеологический роман Достоевского» (До-*

Для Достоевского, посещавшего соловьевские «Лекции о Богочеловечестве», читанные в Соляном городке в марте 1978 года, вряд ли неожиданным был переход от 'Великой Матери'¹¹ к 'Софии': соловьевская 'Душа Мира' отвечала его представлениям о русской душе как онтологически укорененном в ландшафт национального существования нравственно-религиозном «эйдосе». На почвенной связи мира души и Души Мира строится и философия личности Достоевского. Противоречие между «типом» и уникальным «я» разрешено в идее почвенного единства национального характера: «есть какое-то химическое соединение человеческого духа с родной землей, что оторваться от нее ни за что нельзя» («Зимние заметки...», 1863 (5, 52)). Программа исторического самоопределения нации такова: «Прежде всего нужна натура, потом жизнь самостоятельная,

стоевский Ф. М. Статьи и материалы / Ред. А. С. Долинин. М.; Л., 1924. Сб. II). Гегельянский этюд Энгельгардта включает в себя и ту мысль, что в основе картины мира Достоевского лежит саморазвертывание онтологической триады: «среда» (мир механической причинности) — «почва» (органика народного духа) — «земля» (высшая реальность подлинной свободы).

¹¹ *Altheim F.* Terra mater. Giessen. Соловьев трактовал 'землю' натуралистически (теллуризм), гилозоически (в ней — живоносный корень и душа Народа) и мистически (Земля есть мировая Память и космическая Мнемозина). Заповедь труда (Быт. 3, 23) в «Оправдании Добра» (1897) определяется как призыв к «служению земле» — «не в смысле религиозного культа (<...> а в том смысле, в каком ангелы служат человечеству или воспитатель служит детям...» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 426). В другом месте: «Понимать земную природу и любить ее для нее самой дано немногим; но всякий, естественно, привязывается к своему родному уголку земли, к родным могилам и колыбелям; это есть связь нравственная и притом распространяющая человеческую солидарность на материальную природу и этим полагающая начало ее одухотворению». (Там же. С. 437). Ср. политическую огласовку триады 'Государство / Земля / Церковь': Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 46, 446, 458. См.: Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева, 1910 // О Владимире Соловьеве (сб. изд-ва «Путь»). Сб. 1. М., 1911. (Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 15—46). Поэтическую теологию Софии и Почвы создает Е. Кузьмина-Караваева, которая и дочь свою назвала Гаяна («Земная»). В книге «Руфь», 1916: «Земные дети, плоть от плоти, Поток земных, единых сил, Мы спали с ней в ее дремоте: Земной нас голос пробудил» (Кузьмина-Караваева Е. Ю. Избранное. М., 1991. С. 70). См.: Шустов А. Н. Искания (1914—1916). Глава из документального повествования о матери Марии // Вестник РХД. Париж—Нью-Йорк—Москва, 1993. № 167 (1). С. 34—36.

почвенная, нестесненная, и вера в свои собственные национальные силы» (5, 61). С начала 70-х годов Достоевскому грезился «тип коренника, бессознательно беспокойный своею силою, совершенно непосредственною и не знающею, на чем основаться» (9, 128).

Тип мужика Марeya отмечен в сознании наследников. Герой «Мужицкого сфинкса» (1921—1928) М. Зенкевича вспоминает тургеневское стихотворение в прозе «Сфинкс», мужика Марeya и Платона Каратаева: «Разве Семен Палыч не укрыл меня на пашне от петербургских кошмаров, как Марей напуганного криком о волке мальчика? Разве он не сносил покорно десятилетнюю военную страду, как Платон Каратаев? Но ведь он совсем не похож на них, или, вернее, похож только в одном: от него исходят вместе с крепким мужицким запахом те же темные тепловые лучи, как от парной весенней земли, как от наливающегося зерна. Около него я чувствую себя так же спокойно, просто и уютно, как мальчик Достоевского около Марeya, как Пьер Безухов около Каратаева».¹²

«Натуральное» (телесно-чревное) приятие Земли как центрально-го партнера по делу жизни в дольном житии сближает Достоевского с Г. Успенским. В очерке «Власть земли» (1882), давшем название известному циклу, с самого начала оговорено: «Земля, о неограниченной, могущественной власти которой идет речь, есть не какая-нибудь аллегорическая или отвлеченная, иносказательная земля, а именно та самая земля, которую вы принесли с улицы на своих калошах в виде грязи — та самая, что лежит в горшках ваших цветов, черная, сырая, — словом, земля самая обыкновенная, натуральная земля».¹³ Успенский описал отношение мужика к земле в векторе наследной невинности: земля требует «свое», крестьянин отвечает послушанием, он не выдумывает, не отвечает, но слушает, и все это «и образует жизнь, не имеющую, по-видимому, никакого результата (что вырабатывают, то и съедят), но имеющую результат именно в самой себе».¹⁴

¹² Зенкевич М. Сказочная эра. С. 557.

¹³ Успенский Г. И. Избр. соч. М.; Л., 1949. С. 383.

¹⁴ Там же. С. 391. 'Земля' у Г. Успенского — что-то вроде Великого Инквизитора у Достоевского; она наделяет своих адептов презумпцией невинности и выступает по отношению к ним внеличной совестью и субъектом внеличного оправдания: «Она забрала его в руки без остатка, всего целиком, но зато он и не отвечает ни за что. Раз он делает так, как велит его хозяйка-земля, он ни за что не отвечает: он убил человека, который увел у него лошадь, — и невиновен, потому что без лошади нельзя приступить к земле; у него перемерли все дети — он опять не виноват:

Этой несколько угрюмой картине мира противостоит во второй половине XIX века романтическая натурфилософия Тютчева.¹⁵ Мы проясним несколько категорий его поэтической онтологии ('сон', 'ирония', 'свобода', 'память' и 'время', 'число', 'цвет' и 'свет').

Формирование символических значений мифологемы 'сна' связано с попытками Тютчева создать образ реальности, смыслом которой усреднена антиномия 'природа/человек'. Трактовки темы «пробуждения» не отрицают, а раздвигают 'сон', множат его реальности. В стихотворении «На возвратном пути» (1859) встречаем двойную метафору «сна в сне» («Здесь человек лишь снится сам себе»): над собственно за-бытьем (т. е. его простым отрицанием) надстраивается реальность третьего порядка — сон, который снится в сне-забытьи (ср. «он в кубе» (В. Соловьев) в лермонтовском «В полдневный жар, в долине Дагестана...»). Как Хаос у Тютчева есть болезнь бытия, так и 'сон' наделяется чертами болезни и свидетельствует о беспамятном состоянии души («Сон на море», ок. 1836). Герой Тютчева живет в иронически перепутанных, множественных мирах, где 'сон' может оказаться реальнее реальности: мир воспринят релятивно, и в этом смысле он таит насмешку над человеком («Не издеваются ль над нами?» («Лето 1854»); ср. исповедальную реплику Ипполита в «Идиоте»: «Зачем природа создает высшие существа, чтобы потом насмеяться над ними?»). Тютчев драматизирует быт и историю, он готов оценить ее как зритель, перед которым лицедействует весь мир.

не родила земля, нечем кормить было; он в гроб вогнал вот эту свою жену — и невиновен: дура, не понимает в хозяйстве, ленива, через нее стало дело, стала работа». (Там же. С. 391). В письме от 3 февраля 1883 г. издателю В. Е. Генкелю Г. Успенский свое отношение к земле уточняет на фоне западного натурализма: «Не так грубо и подло взглянул я на землю, как Золя» (напомним, что вскоре русский читатель познакомится с романом Э. Золя «Земля», 1887). Только в XX в. на Западе было замечено особое отношение русских к природе: «...Андре Моруа в своей книге о Тургеневе пишет, что должно в русской природе быть что-то совсем особое, если русские писатели с таким, совсем особым, чувством о ней говорят» (Адамович Г. Одиночество и свобода. СПб., 1993. С. 41).

¹⁵ См.: Пумпянский Л. В. Поэзия Ф. Тютчева // Урания. Тютчевский альманах. Л., 1928. С. 9—57; Исупов К. Г. Онтологические парадоксы Ф. Тютчева // Типологические категории в анализе литературного произведения как целого. Кемерово, 1983. С. 21—29; Лотман Ю. М. Поэтический мир Тютчева // Тютчевский сборник. Таллин, 1990. С. 108—141; см. там же статьи М. Л. Гаспарова, В. Н. Топорова, Г. С. Кнабе.

‘Ирония’ несет и психологические акценты (она — возможность внутреннего бытия, не спасенного от самоосмеяния), и онтологические: в основе романтической иронии лежит свобода выбора форм бытия. Тютчев создает свои миры на пути обращенного генезиса — бытие как бы «снимается», логика причинных связей оголена, исторический смысл действительности оказался в неисчерпаемости ее генезиса (вариантом этой мысли стала идея вечного круговорота в природе и истории).

Говоря на философском жаргоне романтиков, ‘свобода’ — это добровольная отданность мировому Ничто. Если герой Тютчева стоит «над пропастью черной», он не сделает благоразумного шага назад. Ему страшно, но не потому, что он может упасть, про-пасть в незаполненном ничем зиянии, а от того, что ему этого хочется (русский онтологический ужас упоительный перед Urgrund’ом: от пушкинской «бездны мрачной на краю» до «хоть немного еще постою на краю!» В. Высоцкого). Перед всепобеждающим любопытством к бытию падают все запреты охранительных инстинктов.

Тютчев соединяет самоубийство и любовь («Близнецы», ок. 1852) в общем плане бытийной свободы: эрос и есть «поединок роковой» («Предопределение», 1851—1852), который добровольно увлекает героев в пропасть. ‘Свобода’, понятая таким образом, проясняется через ряд ее избыточных отрицаний (о природе: «Лишь в нашей призрачной свободе / Разлад мы с нею сознаем» («Певучесть есть в морских волнах...», 1865)).

Связь ‘памяти’ с опытом и с прошлым имеет для Тютчева кардинальное значение: все ценности существования мыслятся в аспекте прошедшего. Мир культуры противостоит миру природы как память — миру беспамятному. Тютчевская Природа дана во вневременном и беспамятном пребывании («Природа знать не знает о былом»). Она молчит. Природа немотствующая — ущербна, ее бытие — бытие «заторможенной свободы» (Шеллинг). Для личного героя Тютчева стихия воспоминания и есть модальность такого состояния мира, в котором он жив и жизнеспособен: «Тут не одно воспоминанье, Тут жизнь заговорила вновь...» («Я встретил вас — и все былое...», 1870). В стихотворении «Не то, что мните вы, природа...» (1836) позитивистскому небрежению внутренней жизнью Космоса противопоставлена концепция мира, наделенного основными атрибутами живого и мыслящего: «В ней есть душа, в ней есть свобода, / В ней есть любовь, в ней есть язык...». У Тютчева «Мать-Земля» и «Великая мать» («Иным достался от природы...»,

ок. 1862) — это и Хронос всепожирающий, и умиротворяющая колыбель-могила: «Поочередно всех своих детей, Свершающих свой подвиг бесполезный, Она равно приветствует своей Всепоглощающей и миротворной бездной» («От жизни той, что бушевала здесь...», 1871). Но естество живого бытия — и партнер по диалогу: оно откликается на приветственный зов, — и так устанавливается завет мирового родства Природы и человек («Колумб», 1854).

Тютчев нюансирует романтическую эстетику числа. Порядковое число у него тесно связано с воспоминанием и биографически значимым началом. Противопоставление начала последнему мигу жизни связывает порядковое число Тютчева с категориями цели и конца, то есть превращается в число телеологическое. Неупорядоченному и неструктурированному числу количества *Натуры* противостоит число культурного и лично-биографического порядка. Поэтика числа у Тютчева включена в организацию художественного пространства и его космической геометрии.

В рамках онтологии 'света' и 'цвета': первый выявляет субстанциональное, а второй — феноменальное в мире поэта. Сумрачной, ночной или светоозаренной *Природе* противостоит «пестрота» культуры («Ах, умаял он, пестрый день, меня!»; ср. образы суеты и шума под багровым и пламенным солнцем цивилизации в стихотворении «Как птичка, раннею зарею..», 1836). Весьма богата хроматическая гамма, с особенной тщательностью разработана поэтика Солнца (гелиотоп) и Луны,¹⁶ «перехода» от дня к ночи, разного

¹⁶ См.: *Белый А.* Из книги «Поэзия слова»: Пушкин, Тютчев и Баратынский в зрительном восприятии природы // Семиотика. М., 1983; *Саводник В. Ф.* Чувство природы в поэзии Пушкина, Лермонтова и Тютчева. М., 1911. Тютчев составил самостоятельный сюжет в культуре серебряного века; так, О. Манделштам в статье 1922 г. счел нужным отметить альпийскую геоэстетику родственного ему поэта: «Альпам посвящены лучшие стихи Тютчева. Совершенно своеобразно насквозь одухотворенное отношение русского поэта к геологическому буйству альпийского кряжа объясняется именно тем, что здесь буйной геологической катастрофой вздыблена в мощные кряжи своя, родная, историческая земля, земля, несущая Рим и собор Святого Петра, земля, носившая Канта и Гете, оттого-то здесь —

Нечто праздничное веет,
Как дней воскресных тишина.

Так альпийские стихи Тютчева одухотворены историческим ощущением европейской почвы, и двойной тиарой для поэта увенчаны европейские

рода сгущений и разрежений — т. е. поэтика сумерек. Тютчев создает цветовые синестезии (типа: «румяное восклицанье», «румяный свет»), световые оксюмороны (вроде: «мглистый полдень») и инверсивные перевертыши («песчаный грунт небес»).

Опыт переживания Универсума Тютчевым вписан в историю русского космизма, в связи с чем уместнее всего назвать имя Н. Федорова, который попытался избавить своих читателей от самого привычного — «колыбельного» и «гнездового» — значения слова 'земля': «Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище (гнездо)». Федоров напоминает нам о старинной мифологеме 'колыбель=могила', чтобы вер-

Гималаи» (Цит. по: *Тоддес Е. А.* Статья «Пшеница человеческая» в творчестве Мандельштама начала 20-х годов // *Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения.* Рига, 1988. С. 217). Идея описания истории в терминах геологии, а ландшафта — в терминах исторической памяти принадлежит школе географического детерминизма; наши писатели (Н. Гоголь, М. Погодин) поддержали ее идеи. Не чужда эта манера и французской историографии, у которой учился А. Герцен (подробнее о геоэстетике и ландшафтном мышлении Герцена см.: *Исупов К. Г.* «Историческая эстетика» А. И. Герцена // *Русская литература.* 1995. № 2). О романтических образах природы см.: *Кормачев В. Н.* Художественное время в лирике Тютчева и Пушкина // *Литературная учеба.* 1980. № 1. С. 151—156; *Хорват К.* Романтические воззрения на природу // *Европейский романтизм.* М., 1973; *Юскина Е., Эпштейн Е.* Поэтика зимы // *Вопросы литературы.* 1979. № 9; *Пигарев К. Н.* 1) *Русская литература и изобразительное искусство.* 18—перв. четв. 19 в. М., 1965; 2) *Русская литература и изобразительное искусство: Очерки о русском национальном пейзаже* сер. 19 в. М., 1972; *Галанов Б.* Живопись словом. Портрет, пейзаж, вещь. М., 1974; *Человек—природа—искусство. Художественное творчество.* Вопросы комплексного изучения. 1986. Л., 1986; *Азадовский К. М.* Пейзаж в творчестве К.-Д. Фридриха // *Проблемы романтизма.* Вып. 2. М., 1971; *Десятрова Н. С.* Бальмонт и Тютчев: Сопоставление художественных пространств // *Смоленский филолог. сборник.* Вып. 1. Смоленск, 1988. С. 15—25; *Домащенко А. В.* Проблема изобразительности художественного слова. (На материале лирики Ф. И. Тютчева и Н. А. Заболоцкого). Автореф. ... канд. филол. наук. М., 1986; *Душечкина Е. В.* 1) «Строгая утеха созерцанья»: Зрение и пространство в поэзии Тютчева // *Пространство и время в литературе и искусстве.* Даугавпилс, 1984; 2) О Судьбе «поэтической климатологии» Тютчева // *Studia metrica et roetica.* Сб. статей памяти П. А. Руднева. СПб., 1999. С. 287—295; *Дьякова Т. А.* Пейзажи русской души // *Вестн. Воронежского гос. ун-та.* 1999. № 1. С. 82—89.

нуть 'земле' воскресительную семантику «восстания мертвых» на мировом «кладбище отцов»: «Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения». Когда «забывается о земле как кладбище отцов», память о почве становится пустой, а будущее — бессмысленным. Осознание Земли как «праха отцов» превращает Дом человечества в живое Существо: «Каждая планета (...) одухотворена сыновним чувством».¹⁷

В федоровской метафизике почвы осуществлен человекобожеский идеал прометеевского типа. Как некогда герой античного мифа сотворил людей-куколок из персти земной и принес им первые запреты и атрибуты культуры, так и герой-активист Федорова вершит дело воскресения — «восстания» из земли — могилы и колыбели.

Космические интуиции серебряного века часто связаны с эмотивной тревогой включения в могучие ритмы вселенского Маятника Бытия. Вот описание ужаса старообрядцев перед затмением Солнца в мемуаре К. Петрова-Водкина: «Это не хлыновцы — это рыскающее дикой, неубранной посевами землей стадо... Как во сне, докочевали мы к берегу неведомой реки и здесь потеряли размеры дня и ночи и потеряли размеры опасности... И сами стали космичными... (...) Было ли это мое состояние молитвой или заклинанием стихий, или это был волевой экстаз, зарождающий племенные инстинкты вождя, но я знаю верно, что это была (...) моя первая настройка собственного организма для его встречи с планетным событием, чтобы суметь действие на меня классического ужаса сделать творческим...».¹⁸

В новелле Б. Зайцева «Миф» (1906) 'земля' и 'пашня' оказываются границей и точкой мирового стяжения микро- и макрокосма: «Я ясно чувствую, что все мы, живя, мысля, работая, как тот мужи-

¹⁷ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 109, 528, 498, 527.

¹⁸ Петров-Водкин К. Хлыновск. Повесть (гл. 14 «Космические впечатления»). М., 1991. С. 149. Во фразе о «классическом ужасе», возможно, подан намек на полотно Л. Бакста «*Tertio antiquus*», вызвавшее в свое время большую полемику. См. хтоническую поэтику зерна (о юноше, задушенном зерном, отец в повести Петрова-Водкина говорит: «...сам человек виновен: в неправильное положение природу ставит, скоп большой допускает всякой земной силе — ну, она его и хлопает» (С. 53. Гл. 5. «Зерно, ушедшее с полей»)) и утробы («Амбар, казалось, раздувался своей утробой». (С. 51)).

чонко... вон, пашет под озимое (...) вместе плывем (...) как Солнечная система».¹⁹

Символистская программа «чтения» текста реальности заслонила Натуру многослойными декорациями внутреннего опыта и закрыла ее для диалога. Природа отвернулась от Д. Мережковского («Не ведет нашей кручины Могучий таинственный лес» («Природа»)), оставив автору чувство покинутости и удел молчания («Одиночество», «О, темный ангел одиночества...» («Темный ангел»), «Одиночество в любви», «Молчание»)²⁰ В лирике Э. Гиппиус Природа знаменует (отвечает) состояниям души-Психеи: («Август», 1904: «Страшна пустыня дождевая... Охолодев, во тьме, во сне, Скользит душа, ослабевая, К своей последней тишине»). Это может быть и душа Другого: стихотворение «Земля» (1902), варьирующее темы бессилия и скорой могилы, снабжено пометой: «Душа К(арташева)».²¹ В композиции стихотворения «Земля» (1908) конечные слова строк маркируют состояние внутренней агонии: 'безумие', 'отчаяние', 'забвение', 'конец'. К Земле обращены молитвенные интонации («Журавли», 1908: «О дай мне, о дай мне верить В силу моей земли!»); воскресение земли, усмирение души и ее расцвет — предмет таких текстов, как «Белое», «Зеленый цветок» (оба — 1914—1915); излюбленная декадансом тема усталости также связывается с Природой («Душа моя устала... Зовет к себе меня природа-мать...», «Отрада», 1896 («Собрание стихов», 1889—1903), см. там же «Предсмертную исповедь христианина»). Природа, затканная символическими узорами эстетской натурфилософии и иницилируемыми ею образными интроспекциями, нуждалась в защите, как нуждается в ней все живое. Не отсюда ли у Гиппиус появляются поэтические

¹⁹ Зайцев Б. Земная печаль. Из шести книг. Л., 1990. С. 55. Ср. в зарисовке «Хлеб, люди, земля» (1905): «В вагонах мужики-солдаты быстро засыпают. Тогда они совсем похожи на кули с мукой, что везут им навстречу» (С. 734). Символисты (Ф. Сологуб, Э. Гиппиус), как и импрессионист Б. Зайцев («Заря», 1910), разрабатывали тему детского и взрослого восприятия природы; актуальна она и для А. Платонова и М. Пришвина.

²⁰ Мережковский Д. С. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 534, 524, 523, 527, 525.

²¹ Гиппиус Э. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Л., 1991. С. 616. О поэтической натурфилософии XX в. см.: Лотман Ю. М., Минц Э. Г. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1993. Т. III. С. 264—293.

формулы всеприятия типа: «Моя любовь — к живому Лику в мире, От глаз звериных — до Христа» («Лик», 1924)? Отметим новаторскую находку З. Гиппиус: в рассказе «Небесные слова» (1901) она с помощью своего героя написала историю Неба — его внутренней жизни, изменений и настроений его Лика; этот текст может быть вписан в поэтическую астрологию и поэтику небосвода Серебряного века; им предшествовал опыт осмысления Неба русскими мыслителями — от Пушкина и Чаадаева до Л. Толстого. А. М. Добролюбов, автор книги «Natura naturans. Natura naturata» (СПб., 1895) буквально воспринял внутреннее веление Матери-Природы: свершить «уход» в гущу народной жизни, принять котомку с земной тягой как свою судьбу (ср. путь к земле Л. Семенова, Л. Толстого — тех, кого Н. Бердяев назвал «русскими францисканцами»).

В связи с Л. Толстым характерно суждение В. Н. Ильина: «Он являет миру две фатальные силы: паническую стихию безликого космоса-природы и безликий народный „мир“, безликую социальную „простонародную“ стихию — ибо сам Толстой титулованный мужик, и, так сказать, Пан в графьях. (...) С безликой социальной стихией сталкивается личность Наполеона и в результате получается, так сказать, *Антей навыворот* — гигант от соприкосновения с землей словно линяет, теряет всю свою гениальность и силу и превращается в жалкий обсосанный огрызок с насморком».²²

Мифология Матери-Земли окрашена эллинскими интонациями у Вяч. Иванова. В цикле «Материнство» она связывается с темой зачатия («Земля мужей звала, нага»; ср. «Земля белее полотна»), а в книге «Свет Вечерний» (стихотворение «Земля», 1928) декларируется безземельное отечество дружественной ему Музы: «Повсюду гость, и чуженин, / И с Музой века безземелен, / Скворещиц вольных граждан, / Беспочвенно я беспределен». В Земле — обетование прощения и спасения, в ней избывается грех, свершается магия приобщения к благодатным стихиям, даруется сила и крепость человеческого самостоянья: «Припади к земле ты, грешный человек, Обещай родимой больше не грешить» («Исповедь земле», 1915).

²² Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. М., 1997. С. 85 (курсив наш. — К. И.). Работы В. Н. Ильина о Л. Толстом собраны его вдовой Верой Николаевной Ильиной в кн.: Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого / Вступ. статья и примеч. К. Г. Исупова. СПб., 2000.

В кругу футуристов, с их пантеистическим «космополитизмом», значительным оказался опыт Хлебникова. Он создал своего рода синкретику языческих культов, объединенную архаическим переживанием стихий как целенаправленных энергий истории. Это был языческий экуменизм с претензией на численно выразимую телеологию. Хлебников конспектирует и компилирует времена, мифологии, ландшафты и историю, чтобы создать образ симультанно развернутой Натуры — по ее собственному уставу надвременного существования. В стихотворении 1921—1922 гг.: «Пусть пахарь, покидая борону, / Посмотрит вслед летящему ворону / И скажет: в голосе его / Звучит сражение Трои, Ахилла бранный вой / И плач царицы ...». Лес говорит с ним языком цветов («В лесу. Словарь цветов», 1913; «Пен пан», 1915); нет молчащих деревьев («Дуб Персии», 1921); Природа есть Дом («Мы и дома», 1915), а Дом населяют «Дети Выдры» — в «первые дни золотого счастья», в «первые дни земного быта». Стремление «перевести» языки цивилизации (см. утопические проекты Хлебникова) на язык Натуры сближает опыты Хлебникова с И. Северяниным: в его пейзажах Природа описана в терминах цивилизации, а цивилизация — в «терминах» органического мира.²³ С другой стороны, Хлебников воссоздает и закрепляет заново в культурном сознании эпохи исконные мифологемы Матери-Сырой-Земли, о которой толкует герой Б. Пильняка: «Женщине быть — матерью сырой землей. А сама мать сыра-земля, — поля, леса, болота, перелески, горы, дали, горы, ночи, дни метели, грозы, повой — — Мать сыру-землю можно — иль проклинать, иль любить. — —» («Мать-сыра земля», 1927²⁴).

Как во времена Аксаковых и А. Хомякова слово 'Земля' значила и 'Народ', так и в православной теории права и государства воскрешается словосочетание 'правда о земле'. Современный публицист напомнил нам о докладе В. Тернавцева «Интеллигенция и Церковь», прочитанном 20 ноября 1901 года на первом заседании Религиозно-философского собрания в Петербурге: «Наступает время открыть сокровенную и христианскую правду о земле, ибо теперь на-

²³ Подробнее см.: *Исупов К. Г.* Историко-бытовые архетипы в творческом поведении И. Северянина // О Игоре Северяnine. Тез. докл. Череповец, 1987. Ср. у Н. Ощупа в «Осени», 1920: «Для Поэта, Бога и Неба / Одинаковы и бессмертны / Здания и снежные кряжи, / Улицы и легкие реки, / Листопад, отмена билетов, / Нафталиновый снег и пороша!» (*Ощуп Н.* Океан времени. СПб., 1993. С. 43—44).

²⁴ *Пильняк Б.* Целая жизнь. Избранная проза. Минск, 1988. С. 519.

ступило время для религиозного учения о государстве, о светской власти, об общественном спасении во Христе».²⁵ 'Земля' заново осмысливается во внутреннем опыте мыслителей философского возрождения; порой она заслоняет собственно человеческий план.

В такой ситуации мы застаем П. Флоренского, который прямо признавался в своей нелюбви к людям и даже к животным, поскольку они слишком близки к ним. Философ предпочитал растения (за их «кротость», как он выразился), кристаллы, море, скалы. Но вот как сказано о Дне Духа Святого: это когда «Земля — именинница, т. е. празднует своего ангела, свою духовную Сущность — Радость, Красоту, Вечную Женственность» («Троице-Сергиева Лавра и Россия», 1919; ср. «Первые шаги в философии», 1917; «Макрокосм и микрокосм», 1917; 1933). На иных путях сочетание художественной «антропофобии» с «геофилией» приводило к еще одной разновидности эстетской поэзии. Природу видят как нарисованную картинку; возрождается жанр экфразиса («описание картины»), но как бы экфразиса второго порядка (описание описания).

Мастером таких поэтических метакартинок был В. Брюсов; в «Садах» (1921) и «Розах» (1931) Г. Иванова встречаем «старомодные пейзажи», напоминающие куртуазному автору «литографии забытых мастеров»: «Все очертания такого сада, / Как будто страусово перо» («Из облака, из пены розоватой...», 1920; ср. у А. Ахматовой: «Как словно тушью нарисован / В альбоме старом Булонский лес» («Прогулка», 1913)).

С утверждением софиологии земли С. Н. Булгакова (см. трактовки 'богоземли' и 'богоматерии' в «Философии хозяйства», 1912), исповедально-почвенного пафоса (Смирнов С. И. «Исповедь земле», 1912; ср. «Исповедь земле», 1915 Вяч. Иванова), православной мистики почвы и Преображения (Кузьмина-Караваева Е. Ю.

²⁵ Цит. по: Фотиев К., *прот.* Правда о земле // Русское Зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 292.

Современную религиозную трактовку см.: Человек и экология. Экология духа: Беседу с митр. Антонием Сурожским, иерархом Русской Православной Церкви в Великобритании ведет Михаил Эпштейн // Человек и природа. М., 1990. № 2. С. 3—15. Ср.: Новгородцев П. Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923. С. 7—23; Зеньковский В. В. Основные принципы христианской космологии // Богословская мысль. Тр. Православного богословского ин-та в Париже. Париж, 1942. С. 56—74; Экологические интуиции в русской культуре. М., 1992.

(мать Мария). «Святая земля», 1927), метафизики радуги Е. Трубецкого («Два мира в древнерусской иконописи», 1916; «Смысл жизни», 1918;²⁶ ср. образ радуги у Тютчева) и П. Флоренского («Столп и утверждение Истины», 1914) в мышцы Русского Антея вливается хтоническая мощь отеческой земли, дополненная ренессансным излучением взыскующей мысли. Увы, поединок с демонами разрушения, который ему предстоял, закончился исходом из родной почвы.

В ситуации эмигрантского рассеяния и бездомовничества неизбежно растет дистанция между «я» и Природой. Н. Оцуп передает это настроение тревоги утраченного родства: «Природа, я не знаю, отчего, / Ты для меня чудовище чужое. / Мне страшно отдаленья твоего, / Мы чувствуем по-разному. Нас двое. <...> / Немая, ну а ты в минуты эти, / Ты видишь ли, как я, что все на свете / Таинственно сближающий магнит / Не в нас самих, что с нами кто-то третий, / Тот, кто разъединенных единит?» («И лес, и я, и небо — в тишине...», 1927—1929). В «Биографии души» (1930—1934) отражено усилие Психеи осознать прекрасный самовозврат Природы в рамки сознающего «я»: «Странно видеть мне в себе самом / До конца раскрытую природу, / Я гляжусь в неясное потом, / Вечную предчувствуя природу». В лирике Вл. Ходасевича тема уходящей в «Европейскую ночь» природы («Под землею», 1923) соседствует с «тютчевской» натурфилософией («Пан» в составе триады «Соррентийские заметки», 1934).

Само слово 'земля', сопряженное с 'домом', выносится на обложки эмигрантских изданий: К. Бальмонт. «Дар земле. Сб. новых стихов» (Париж, 1921); «Где мой дом?» (Прага, 1924); И. Ф. Наживин. «Где наша земля обетованная?» (Париж, 1926; ср.: Г. Федотов. «Зачем мы здесь?», 1939); Н. Милин. «Соль земли. Роман из жизни беженцев» (Париж, 1927); А. Н. Мазурова. «Земля: современный роман» (Рига, 1929); А. Буров. «Земля в алмазах» (Париж, 1937).

«Книга Природы»²⁷ с напряженным вниманием читается русскими писателями — от М. Ломоносова и масонов до Н. Заболоцкого

²⁶ Ср.: *Афанасьев А. Н.* Гроза, ветры и радуга // *Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 220—313.

²⁷ *Беляев М. В.* Книги небесные. (Апокрифические видения и «закон первообразов») // *Изв. Бакинского гос. ун-та.* Баку, 1921. Т. 1/2. С. 217—256; *Архипов А. А.* Голубиная Книга: Wort und Sach // *Механизмы культуры.* М., 1990. С. 68—98.

и Пастернака.²⁸ Поэт-визионер Д. Андреев в единый образ Родины сольет Народную Афродиту и Вечную Матерь,²⁹ а утонченный мастер метафоры и переводчик А. Тарковский даст своим книгам «языческие» имена: «Перед снегом» (1962), «Земле — земное» (1966), «Волшебные горы» (1978), «Зимний день» (1980).

На фоне теологии земли XX в.³⁰ и экологических забот последнего времени³¹ память Русского Антея готова показать современнику впечатляющие картины хтонического опыта.

²⁸ *Рашиковский Е. Б.* Пастернак и Тейяр де Шарден // Вопросы филологии. 1990. № 8. С. 160—166.

²⁹ «Все, чем Народная Афродита / Манит и греет, — грех, вина»; «Лечь в тебя, горячей плоти родина, / В чернозем, в рассыпчатый песок...» (*Андреев Д.* «Родомыслы», 1955 (Русские боги. Стихотворения и поэмы. М., 1989. С. 19). См. образ Вечной Матери в цикле «Устье жизни», 1950).

³⁰ См.: *Ламбер-Фараж Анна-Мари.* Земля-воспитательница и великие мутации в человеческом будущем (Париж, 1986). Реферат книги см. в сб.: *Философское понимание человека.* М., 1988. Вып. 2. С. 108—115. (Автор Г. М. Геворкян). Ср.: *Тейяр де Шарден Пьер.* Феномен человека. М., 1987 (гл. «Мать-Земля (Деметра)» — С. 119—132). Он же: «Язычник любит Землю, чтобы насладиться ею и себя в ней заточить. Христианин — чтобы очистить ее и позаимствовать у нее же самой силу уйти от нее» (*Тейяр де Шарден Пьер.* Божественная среда. М., 1992. С. 79). См. также: *Султанова М. А.* Экологический персонализм и мистицизм в концепции Т. Рознака // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988. С. 67—77.

³¹ *Ермолаева В. Е.* Этика отношений с окружающей средой. М., 1970; *Коммонер Г.* Замыкающийся круг: Природа, человек, технология. Л., 1974; *Венцовский Л. Е.* Человек, космос, творчество: История и современность. М., 1992; *Восприятие науки в русском космизме.* М., 1992. Назовем некоторые работы по отдельным мотивам: 1) 'Вода': *Афанасьев А. Н.* Вода // А. Н. Афанасьев. Живая вода и вещее слово. С. 355—420; *Мекиш Э. Б.* Коллизия море—пловец в лирике Н. М. Языкова, В. А. Жуковского, И. И. Козлова // *Русский романтизм: пространство и время.* Даугавпилс, 1991. С. 41—54; *Романенко Ю. М.* Вода: миф и реальность // *Символы в культуре.* СПб., 1992. С. 67—77; *Гигерич В.* Выход из потока события: океан и кровообращение // *Митин журнал.* 1992. № 43. С. 103—114; *Савчук В. В.* Оковы Океаноса — граница рефлексии // *Вестн. Псковского Вольного ун-та.* 1994. Т. 1. № 1. С. 35—39; *Топоров В. Н.* О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // В. Н. Топоров. Миф, ритуал, символ, образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 575—622; *Башляр Гастон.* Вода и грезы / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. М., 1998; 2) 'Не-

Старинные мифологемы «почвы, семьи и Родины» не только в отечественной классике обрели свою литературную символику. Национальные образы Антея ждут своих исследователей. Но это — тема отдельного разговора.

бо': Светлов Р. В. Античный символ Неба-Времени // Символы в культуре. СПб., 1992. С. 20—32; Красиков М. М. Небо «Войны и мира» // Дух и Космос. Харьков, 1994. С. 129—132; 3) 'Человек и природа в XX в.': Эвентов И. С. Человек и природа в лирике С. Есенина // Вопросы литературы. 1979. № 11. С. 84—116; Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1988; Базанов В. Г. К символике красного коня // Русская литература. 1980. № 4; Скатов Н. Н. Русские поэты природы. Л., 1980; Трефилова Г. Время выбора: Художественное осмысление взаимоотношений человека и природы в советской литературе // Вопросы литературы. 1981. № 12; Филиппов Г. В. Русская советская философская поэзия: человек и природа. Л., 1984; Башляр Гастон. Психоанализ огня / Пер. с франц. Н. В. Кисловой. М., 1993.

О. Л. ФЕТИСЕНКО

**ПРЕПОДОБНЫЙ АМВРОСИЙ ОПТИНСКИЙ
О «БОГОСЛОВСТВОВАНИИ МИРЯН»**

(Старец Амвросий и о. Климент (Зедергольм)
о богословских сочинениях А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова)

О влиянии Оптиной пустыни и ее старцев на русскую литературу написано уже очень много.¹ Преимущественно исследователями рассматривается середина и конец XIX века (Гоголь, Достоевский, К. Леонтьев, Л. Толстой). Когда говорят о теме «Оптина пустынь и славянофилы», главным образом подразумевают историю отношений преп. Макария Оптинского (1788—1860) и семьи Киреевских — яркий пример *синергии* церковной и светской культуры.² Но, пожалуй, кроме И. В. и П. В. Киреевских, из старших славянофилов никто в Оптиной «замечен не был».³ Гораздо теснее связь

¹ См., напр.: Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. Мат-лы междунар. симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19—23 апр. 1990 г. М., 1993. Вып. 1; *Ильюнина Л. А.* Человеческое вдохновение и «Божий глас». (Старцы Оптиной пустыни и русские писатели) // Оптина пустынь. Православный альманах. СПб., 1996. Вып. 1. С. 48—60; *Евгин А. В.* Оптина Пустынь в жизни Гоголя // Литература в школе. 2000. № 6. С. 53—59; *Котельников В. А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002.

² *Афанасьев В. В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной Пустыни. (Одна из забытых страниц русской культуры) // Литературная учеба. 1996. Кн. 3. С. 188—216; *Котельников В. А.* Православные подвижники и русская литература. С. 248—260; *Манн Ю. В.* Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной. О духовных исканиях русских писателей // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 106—124.

³ Об А. С. Хомякове, например, И. М. Концевич заметил, что он «неизвестно, бывал ли в Оптиной Пустыни и во всяком случае не может считаться послушником Оптинских старцев» (*Концевич И. М.* Оптина Пус-

их с Троице-Сергиевой лаврой и Московской духовной академией.⁴ Не менее яркой, чем случай Киреевских, является оптинская глава биографии К. Леонтьева. Набор имен, поминаемых в связи с означенной темой, постоянен и редко пополняется, между тем в оптинских летописях можно встретить и другие имена, например Т. И. Филиппова.

В истории изучения оптинской (и шире — церковной) темы очевидна следующая тенденция: взгляд светских исследователей направлен преимущественно на выявление и характеристику творческих и биографических связей писателей с монастырем и старцами, церковные же писатели и агиографы используют литературные сюжеты в «апологетико-катехизических» целях, для того чтобы показать: глубокая религиозность не мешает литературному творчеству.

В обоих случаях центр тяжести оказывается смещенным в сторону великих посетителей, а не обитателей монастыря. Характерным примером такой постановки вопроса является название статьи Н. А. Павлович «Оптина пустынь: Почему туда ездили великие?»⁵ Долгое время больше писали о том, что Достоевский думал о русских монастырях вообще и об Оптиной пустыни в частности, нежели о том, как воспринимали в Оптиной его самого и его произведения.⁶ Другой пример: хорошо известны «монастырские» произведения В. В. Розанова, в частности и посвященные Оптиной пустыни, но не изученной остается тема «Оптинцы о Розанове».

Между тем исследования требует и взгляд «из-за церковных стен» — отзывы старцев о писателях и философах, их отклики на

тынь и ее время. Jordanville (N. Y.), 1970 (репр.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995). С. 183). Концевич объяснял эту «удаленность» так: «Славянофилы относились отрицательно к византизму. Для Оптиной же Пустыни святые византийские служили базой и основой ее веры и идеологии» (Там же). Отметим, что два знаменательных путешествия все же состоялись. В 1855 г. в Оптиной побывал А. И. Кошелев, испрашивая благословения старца Макария на издание журнала «Русская беседа», а в 1856 г. туда, на могилу И. В. Киреевского, приехал Хомяков.

⁴ См.: Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. Т. 3. Окт.—дек. С. 563—644.

⁵ Прометей. Ист.-лит. альманах. М., 1980. Т. 12. С. 84—91. Эта статья сыграла в свое время большую роль в спасении Оптиной от окончательного разрушения.

⁶ Впервые к этой теме обратился священник Г. Беловолов. (Беловолов Г. [свящ.]. Оптинские предания о Достоевском // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1997. Т. 14. С. 301—312.

светские публикации по церковным вопросам. Интересны фрагменты такого рода в письмах старцев или их высказывания, сохраненные мемуаристами,⁷ но сколь значительнее цельные произведения или письма аналитического характера. Источники этого рода сразу расширяют привычный круг тем и имен. Одной из важнейших тем, на мой взгляд, является взгляд «из монастыря» на проблему: *миряне в Церкви и миряне-богословы*. Слова «о богословствовании мирян», использованные в названии публикации, принадлежат прот. И. И. Фуделю (1860—1918), опубликовавшему под таким заглавием заметку К. Леонтьева, датированную 1888 годом (возможно, фрагмент какого-то его письма или набросок к одной из глав большой статьи «Владимир Соловьев против Данилевского»).⁸

В этом наброске Леонтьев выражал свое несогласие «с теми из духовных пастырей наших, которые хотят у верующих мирян отнять право богословствовать».⁹ Миряне, доказывал он, «могут и должны мыслить и писать о *новых* вопросах, и потому, что они обязанностями *сана* не связаны и потому еще, что слово их не имеет той *более обязательной* силы, которую для верующих читателей всегда будут иметь слова Патриарха, епископа или духовного старца, уважаемого подвижника». «Мыслить и писать о *новом* мирянину надо, не надо только ему считать свой образ мысли *непогрешительным*...».¹⁰ Под пастырями, не одобрявшими «богословствование»

⁷ На таком материале была построена написанная под руководством П. Е. Бухаркина дипломная работа А. В. Макаровой «Старец Варсонофий Оптинский и русская литература» (СПбГУ, 1993, машинопись).

⁸ Впервые: Богословский вестник. 1913. № 1. Отд. II. С. 1—5; другие издания: Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1913. Т. 7. С. 531—535; Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 699—701.

⁹ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 699.

¹⁰ Там же. С. 700—701. Леонтьев и до этого обращался к проблеме «богословствования мирян». Так, в одной из неподписанных заметок из цикла «Сквозь нашу призму» в газете «Варшавский дневник» (1880), которую можно атрибутировать Леонтьеву, помянув «знаменитого мирянина-теолога» Т. И. Филиппова, защищавшего «священные, иерархические права Вселенского Патриарха в такое время, когда столькие русские, духовного даже звания, увлеклись невпадом славянскими сочувствиями», автор переходит к широкому обобщению: «Верующий и понимающий при этом истинный дух церковного учения мирянин в наше время может сделать иногда еще больше пользы, чем священник или даже монах, потому: во-1-х, что *его* уже никто не заподозрит в исполнении обязанности без

лиц, не облеченных духовным саном, Леонтьев подразумевал старцев Оптиной пустыни и одного из их учеников иеромонаха Климента (Зедергольма).

В наброске «О богословствовании мирян» упоминается очень интересный документ — «заметка» о. Климента «по поводу сочинений А. С. Хомякова».¹¹ Записка сохранилась в фонде Леонтьева в отделе рукописей Государственного литературного музея, на первом листе есть карандашная помета Леонтьева: «О Хомякове. Оптинское мнение о. Амвр(осия) и о. Климента» (ОР ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 337. Л. 1). К этому тексту исследователи не обращались. Считалось, что о Хомякове «или о его мировоззрении не встречается никаких отзывов в старческих письмах».¹² Между тем записка о. Климента является фактически воспроизведением отзыва оптинского старца о богословствовании Хомякова и о его роли в Церкви. О. Климент, как свидетельствовал о нем Леонтьев, «не позволял себе ни на волос отклоняться от того, что слышал от оптинских старцев».¹³

убеждения; а во-2-х, потому что действительно-передовые (умом передовые, а не беготнею какой-то) русские миряне, при этом верующие, уже давно перегнали всю европейщину и вознеслись над нею (...) между тем как у многих лиц духовного звания и духовного происхождения — только теперь, именно теперь, либеральной Европой начинает-то рябить в глазах...» (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 255—256). Ср. также с двумя разделами «Писем о Восточных делах» («III. Опять греко-болгарский вопрос», «IV. „Все то же” (Т. И. Филиппов и от. Скловский)», 1882), посвященными защите «светского писателя» Филиппова от полемических нападок острогожского священника, сотрудника «Православного обозрения». По поводу роли мирян в «религиозном возрождении» Леонтьев еще в 1865 г. заметил в «Записке о необходимости литературного влияния во Фракии»: «Даже и во Франции (где духовенство очень образованно) — в начале нашего века такие люди, как Ройе-Коллар, Шатобриан, Жозеф де Местр, сделали больше для религии, чем сановники Церкви» (АВПРИ. Ф. Турецкий стол (старый). Оп. 502 а. Д. 333/2. Л. 135). Впервые «Записка» опубликована В. И. Косиком (по другому автографу): Руссия и българското национално-освободително движение. 1856—1876. София, 1990. Т. 2. С. 208—216.

¹¹ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 699.

¹² Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 183.

¹³ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 699.

В богословских сочинениях Хомякова много хорошего; но Самарин очень ошибался, признавая его учителем Церкви.¹⁴ Благо бы было Хомякову, если бы он всегда оставался, по словам того же Самарина, скромным мирянином.¹⁵ Когда Хомяков рассуждал просто и скромно, он говорил много справедливого. Особенно он хорошо понял и хорошо выразил главные, коренные ошибки и недостатки Римской Церкви и протестантов. Но в чем он упрекает Папу и Лютера, в том он и сам иногда повинен. Забывая, что, по его же прекрасному выражению, смирение взаимной любви должно править свободою Христианина и соединять его с Св. Церковью и ее духоносными учителями и пастырями,¹⁶ Хомяков иногда ставит себя выше отцов Церкви, противоречит им, находит в них излишнюю духовность и натяжки (стр. 293);¹⁷ обвиняет их, что они платили дань своему веку, отличавшемуся дурным вкусом (стр. 371),¹⁸

¹⁴ Имеются в виду слова Ю. Ф. Самарина из его Предисловия к богословским сочинениям Хомякова: «В былые времена тех, кто сослуживал Православному миру такую службу, какую сослужил ему Хомяков {...} называли учителями Церкви» (*Самарин Ю.* Предисловие // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Прага, 1867. Т. II. С. XLIX—L). Далее цитируем по этому изданию, поскольку о. Климент цитировал богословские сочинения Хомякова именно по нему.

¹⁵ Имеется в виду фрагмент Предисловия, где Самарин называет Хомякова образованным ученым мирянином (Там же. С. XLII).

¹⁶ Мотив «взаимной любви» развит в статье Хомякова «Несколько слов православного христианина по поводу одного окружного послания Парижского Архиепископа». Ср.: «Или: истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе, или она дается каждому лицу, взятому порознь...» (С. 89); «непогрешимость в догмате, т. е. познание истины, имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе...» (С. 94). Здесь же говорится об органическом единстве Церкви, «живое начало которого есть божественная благодать взаимной любви...» (С. 101). Ср. также в заметке «По поводу Гумбольдта»: «Христианство, в полноте своего божественного учения, представляло идеи единства и свободы, неразрывно соединенные в нравственном законе взаимной любви» (*Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1986. С. 100).

¹⁷ Ср.: «...с молитвою о насущном хлебе, которую излишняя духовность напрасно толковала в смысле молитвы о дарах духовных (в эту натяжку впадали и иные из Св. Отцов)» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. II. С. 293 (Письмо к К. С. Аксакову о молитве и чудесах)).

¹⁸ Речь идет о фрагменте из «Письма к Г. Вильямсу» (1846): «Мы не должны забывать, что и Отцы Церкви, несмотря на святость их жизни и

между тем как, например, в его же рассуждениях о молитве Господней (стр. 293) виден очень дурной вкус: остроумие его тут не только неуместно, но очень грубо и невежественно.¹⁹ На странице 291-й Хомяков говорит: «труд для пользы других... есть молитва... высшая, чем лепетание славянских слов в уголке пред Суздальскою доскою».²⁰ Тут, во-первых, смешение понятий. Труд для пользы других хотя и необходим, но не есть молитва и не заменяет молитвы. Во-вторых, смешанное свое понятие Хомяков изложил в кощунственных, хульных выражениях, не приличных верующему православному Христианину. На странице 284-й Хомяков сознается, что он позволяет себе во многих случаях не соглашаться с так называемым *мнением Церкви*.²¹ Мнения бывают у отдельных лиц; а что святые, духоносные отцы согласно признают, то составляет учение Церкви, от которого верующие не отделяются. Когда Хомяков противоречит

на нередкую между ними замечательную силу разума, все же платили дань своему веку и отечеству, и что век этот отличался дурным вкусом, отечество было заражено страстью к утонченностям в науке, в игре слов и стихоплетениях, к которым прибегали даже для выражения самых серьезных мыслей» (Там же. С. 371).

¹⁹ Подразумевается следующий фрагмент: «Но пусть вы в детстве просили у Бога слоеных пирожков: детство имеет перед Богом свои права; теперь такой молитвы вы себе не позволите, и никто не позволит. Почему же? Потому, что молитва, кроме покорения воле Божией, требует обновленного сердца и не рабствует плоти, с ее даже невинными желаниями. Не грех предпочитать вино воде и слоеный пирог черствому хлебу (...) но грех переносить требования или услаждения жизни земной (разумеется своей, а не чужой) в молитву» (Там же. С. 293).

²⁰ Имеется в виду «Письмо к И. С. Аксакову о значении страдания и молитвы» (Там же. С. 291). Характерно окончание этого фрагмента: «высшая многих, гораздо более разумных молитв, в которых выражается какой-то загробный эгоизм более, чем любовь» (Там же). См.: Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. Сб. статей. СПб., 1994. С. 164—165.

²¹ Цитата из того же письма. Ср.: «Так называемое мнение есть весьма часто пустая или неясная формула, допущенная в обиход для устранения мнений, которые под нею притаиваются, нередко разноглася между собою и связываясь с формулою тонкими нитями диалектики, допускающими почти совершенное отрицание. Вот причина, почему я позволяю себе не соглашаться во многих случаях с *так называемым* мнением Церкви и почему вы, с своей стороны, могли, с некоторою справедливостью, сказать такое строгое слово о Церкви исторической» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. II. С. 284).

св. отцам и, пускаясь в высокое богословие или философские умствования, хочет сказать что-нибудь *свое*, он путается, говорит и не смиренно, и не справедливо, впадает в противоречие с самим же собою и даже просто в несообразности. Его «Опыт катихизического изложения о Церкви» неудачен. На первой же странице этого «Опыта» читаем: «Бог слышит молитвы... того, кто еще не вызван Им из небытия в бытие».²² Мысль о предведении Божии Хомяков выразил так мудрено, что в его словах выходит несообразность, не согласная с Словом Божиим. В 144-м Псалме сказано: «Волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит».²³ Значит: сперва человек должен существовать, потом должен стяжать страх Божий, потом должен помолиться: и тогда уже Бог его услышит. Что Господь от века все знает, это верно; а чтобы Господь услышал молитву чью-либо, для этого нужно, чтобы этот человек не только существовал и молился, но и боялся Бога. Господь даже не всех существующих и молящихся молитвы слышит, а только боящихся Его. Богословские истины требуют богословской точности выражений; и касаться Богословия, по словам Св. Иоанна Лествичника, должны только люди бесстрастные и духоносные. А кто, имея хоть одну страсть, будет касаться Богословия, тот подобен человеку, окутавшемуся во многую одежду и хотящему удобно пласть.²⁴

На страницах 397—398 Хомяков толкует слова Св. Апостола Павла (Филип. 2, 6) не согласно с Св. Иоанном Златоустом и с другими учителями Церкви, и даже не сообразно с Божеством Господа нашего Иисуса Христа.²⁵ Хомякову, так много говорившему о Церкви, не следовало бы забывать, что по 19-му правилу Шестого вселенского Собора, Священное Писание надлежит изъяснять согласно с Писанием Св. Отец. «Аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих Писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке

²² Там же. С. 3. У Хомякова: «из небытия к бытию».

²³ Пс. 144: 19.

²⁴ Цитата из Слова 27 «О священном безмолвии тела и души» (Иоанн Лествичник, св. Лествица. Изд. 8-е. Сергиев Посад, 1908. С. 218).

²⁵ Имеется в виду «Заметка на текст послания Апостола Павла к Филиппийцам» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. С. 397—398). См.: Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова. С. 172—173.

умения в сем не уклониться от подобающего»²⁶ (ОР ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 337).

Иеромонах Климент (в миру Константин Карлович Зедергольм, 1830—1878), церковный писатель и переводчик, письмоводитель старца Амвросия (Гренкова), стал другом и духовным наставником («катехизатором») Леонтьева в 1874 году, с первого его приезда в Оптину. Они находились в постоянном общении, переписывались.²⁷ Старец Амвросий, не имевший возможности уделять много внимания новому духовному сыну, поручил Леонтьева, которому «нужно еще тогда было кое-чему доучиваться»,²⁸ своему близкому ученику.

Из книги Леонтьева «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни», написанной через год после смерти друга,²⁹ мы узнаем, что общение их не было благостным. Леонтьев постоянно спорил со своим «катехизатором», заставляя того опасаться за чистоту воззрений друга. Предметом спора становилось отношение к католичеству, русскому старообрядчеству, возможно — и к современному богословию, которым Леонтьев начинал интересоваться.

Живя в 1850-е годы, как и К. Зедергольм, в Москве, Леонтьев принадлежал к совершенно иному кружку. В воспоминаниях об Ап. Григорьеве (1869) он писал о том, что его отношение к славянофилам первоначально было сформировано под влиянием либерального кружка гр. Е. В. Салиас-де Турнемир, в который он был введен И. С. Тургеневым.³⁰ «Биографически» у Леонтьева была возможность познакомиться с Хомяковым,³¹ братьями Киреевски-

²⁶ Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных и святых отец. Троице-Сергиева Лавра, 1992. С. 83.

²⁷ К сожалению, в настоящий момент известно лишь одно письмо Леонтьева к отцу Клименту, написанное незадолго до смерти последнего, 2 апреля 1878 г. (РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 2. Ед. хр. 30).

²⁸ Выражение из письма Леонтьева к Л. А. Тихомирову (цит. по: К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 16).

²⁹ При первой публикации в «Русском вестнике» (1879) она носила название «Отец Климент».

³⁰ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 8—9.

³¹ Отметим любопытную биографическую деталь: мать К. Н. Леонтьева, Феодосия Петровна (р. Карабанова; 1795—1872), была знакома с Е. А. Хомяковой, о чем вспоминала в своих неопубликованных записках «1813 год» (ОР ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 347). Не идет ли речь о тетке славянофила Елизавете Александровне Хомяковой (†1848)?

ми, Ю. Ф. Самариным еще тогда, но в ту пору ему, по его выражению, претил «морализм» старших славянофилов. В 1874 г. он вспоминал: «Я видал Хомякова и Погодина, но они мне не нравились тогда: они мне казались такими *моральными* людьми, а я *морали* тогда не любил. — Сочинениям их я не находил в душе моей ни малейшего отголоска».³² Мимолетная встреча с И. Аксаковым в Крыму в 1856 году³³ не оставила в его жизни особого следа, хотя и пригодилась при возобновлении знакомства в 1874 году. А позднее, в начале 1860-х годов, когда Леонтьев пережил свое первое обращение — перемену воззрений, — возможность личного общения с московскими славянофилами была упущена. Киреевских и Хомякова уже не было в живых. Не увенчалась успехом и попытка стать сотрудником аксаковской газеты «День».³⁴

Несомненно, Леонтьева, всегда внимательного к подробностям и краскам, обрадовала возможность через рассказы о Климента прикоснуться к тому пласту русской жизни, мимо которого он когда-то прошел. Отметим попутно, что Леонтьев в 1870-х годах, вернувшись в Калужскую губернию, познакомился с сыновьями И. В. Киреевского, а в 1880-е годы в Москве сблизился с дочерью философа — М. И. Бологовской, которая была его соседкой по дому Авдеевой в Денежном переулке.³⁵

Об отношении о. Климента к Хомякову (они были знакомы еще в 1850-х годах через И. В. и Н. П. Киреевских, в имении которых К. Зедергольм был домашним учителем) почти ничего не известно. Леонтьев приводит в своей книге слова о. Климента, сравнивавшего Хомякова и Киреевского: «Хомяков, — говорил мне Зедергольм, — был холоднее; он, разумеется, был человек тоже искрен-

³² Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 34. Помимо «морализма» Леонтьева (в ту пору мыслящего себя как будущего ученого-естествоиспытателя) отталкивала от славянофилов еще одна черта, о которой он вскользь упомянул в одной из своих незавершенных научных работ («О Крымском полуострове», 1857). По его мнению, славянофилы «принимают неопределенность своих взглядов за глубину и фактами не в пример беднее своих противников» (Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 280).

³³ До этого Леонтьев-гимназист видел Аксакова в середине 1840-х гг. в Калуге.

³⁴ Подробнее см.: Фетисенко О. Л. Иван Аксаков и «фанатики-фанариоты». П. Аксаков и К. Леонтьев // Русская литература. 2006. № 2.

³⁵ Упоминания о Леонтьеве содержатся в письмах М. И. Бологовской к Т. И. Филиппову (ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 1487).

не-православный, но его диалектика, его страсть к словопрениям увлекла его до того, что он вступал в споры и с людьми православными иногда о самых существенных вопросах, противоречил и впадал в некоторые уклонения».³⁶

Заметим, что и тема «Леонтьев и Хомяков» является неразработанной. Насколько вообще Леонтьев был знаком с его трудами? Есть свидетельство о том, что серьезно изучать сочинения Хомякова Леонтьев стал лишь в последние годы жизни. О. Эраст Вытropicкий (1828—1913) сообщил в адресованном о. И. Фуделю (издателю посмертного собрания сочинений Леонтьева) примечании к недатированной записке Леонтьева, содержавшей просьбу прислать два первых тома «Истории Русской Церкви» митрополита Макария: «Еще послал 2 тома Хомякова. До сего времени К(онстантин) Н(иколаевич) Хомякова не читал, кроме французской брошюры о вопросах веры, которую прочел на Афоне по рекоменд(ации) О. Иеронима»³⁷) (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1011. Л. 7).

Едва ли дело ограничилось одной брошюрой. В 1879 году Леонтьев в книге об о. Клименте по памяти цитировал «Письма к Пальмеру»,³⁸ но вряд ли это та самая «единственная» брошюра, знакомая по Афону. Еще до Афона в одной из статей цикла «С Дуная» (1867) Леонтьев близко к тексту пересказывал статью Хомякова «Англия» (1848).³⁹ А еще двумя годами раньше, в Адрианополе, он включил сочинения Хомякова в список литературы, рекомендуемой для библиотек православных (греческих и болгарских) гимназий в Турции, причем рекомендовал их для первого года обучения и поставил на второе место, сразу после сочинений Пушкина.⁴⁰

³⁶ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 256.

³⁷ Иероним (Соломенцев) (1803—1885), иеросхимонах, духовник афонского Св.-Пантелеймоновского монастыря. В предсмертном письме к Л. А. Тихомирову Леонтьев вспоминал: «От. Иероним (самоучка из старооскольских купцов 20—30-х годов) читал с удовольствием Хомякова и Герцена и рассуждал со мною о них» (цит. по: К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 2. С. 17). О чтении Хомякова на Афоне говорится в «Афонских письмах» (1872, вторая редакция — 1884; впервые опубликовано в 1912 г. под названием «Четыре письма с Афона»). См.: Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. Т. 7. Кн. 1. С. 132.

³⁸ Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 283.

³⁹ Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 57.

⁴⁰ См.: Записка о необходимости литературного влияния во Фракии (АВПРИ. Ф. Турецкий стол (старый). Оп. 502 а. Д. 333/2. Л. 143). Отметим, что для второго года обучения Леонтьев рекомендовал гимна-

Серьезное же изучение трудов Хомякова (в том числе и его «полупротестантского», по выражению Леонтьева, богословия) действительно относится уже ко времени окончательного переселения Леонтьева в Оптину пустынь (конец 1880-х). В начале 1891 года он намеревался сделать выписки из статей Киреевского и Хомякова «для своих работ». ⁴¹

Почему заметка о Клименте оказалась у Леонтьева? Была ли она подарена ему другом-«катехизатором»? Или была взята Леонтьевым в ряду других материалов для книги об о. Клименте (наряду с его путевыми заметками или письмами к отцу)? Ответить на эти вопросы трудно. В книгу записка во всяком случае не вошла. Возможно, она была создана специально для Леонтьева — как ответ на его вопрос о догматической авторитетности хомяковского наследия.

«Оптинское мнение» особенно интересно в контексте современных споров о богословии славянофилов. В записке, в частности, обнаруживаются любопытные переключки со статьей В. М. Лурье, ⁴² который о существовании этого текста, скорее всего, мог знать лишь по упоминанию в леонтьевском отрывке. Насколько «мнение о Хомякове» принадлежит оптинскому старцу, а насколько его ученику и письмоводителю, еще предстоит определить.

Два других документа, которые будут представлены в этой работе, адресованы другу и покровителю Леонтьева Тertiю Ивановичу Филиппову (1825—1899). Его связь с Оптиной восходит еще к началу 1850-х годов, когда Филиппов, студент Московского университета, а затем преподаватель 1-й Московской гимназии, стал (возможно, через семью Киреевских) духовным сыном преп. Макария Оптинского ⁴³ и участником оптинской книгоиздательской и пере-

зистам газету «День» «за все время издания» и «Сочинения Киреевского» (Там же. Л. 144).

⁴¹ Письмо к о. И. Фуделю от 19—31 января 1891 г. (РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 16. Л. 20).

⁴² Лурье В. М. Догматические представления А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 158—176.

⁴³ До этого духовным отцом Филиппова был известный ржевский протоиерей Матфей Александрович Константиновский (1791—1857), настоятель Ржевского Успенского собора (с 1849 г.). Преп. Макарий, познакомившись с Филипповым, отзывался о нем так: «Тертий Иванович очень понравился нам по своей христианской, приятной простоте и неизысканному деликатно-свободному общению» (цит. по: Четвериков С., прот. Правда христианства. М., 1998. С. 366).

водческой деятельности.⁴⁴ Наиболее известны из его трудов тех лет — перевод толкования преп. Максима Исповедника на молитву «Отче наш» (1853)⁴⁵ и его же «Глав о любви» (1856).

С будущим отцом Климентом — К. Зедергольмом, как раз в 1853 году принявшим Православие в Оптиной пустыни, — Филиппов был дружен со студенческих лет. Оба они вошли в круг молодых помощников обер-прокурора Синода гр. А. П. Толстого (1801—1873). Зедергольм в 1862 году поступил в Предтеченский скит Оптиной пустыни, уже после смерти их общего старца, и стал письмоводителем преемника старца Макария — преп. Амвросия. Филиппов обращался к старцу Амвросию через о. Климента, могли существовать письма, адресованные непосредственно о. Клименту. После смерти последнего, когда в Оптиной жил Леонтьев, Филиппов — в случае необходимости обратиться с просьбой или за советом к оптинским старцам — писал ему.

Упомянутый нами выше о. Эраст (Вытропский) опровергал в своей книге об Оптиной пустыни мнение расколоведа Н. И. Субботина (1827—1905) о расхождении Филиппова с оптинскими старцами.⁴⁶ Расхождения «личного» не было, но после кончины старца Макария Филиппов действительно обращался в Оптину значительно реже, хотя и продолжал бывать там (в Петербурге у него был свой духовник — прот. И. Н. Полисадов). Но идейное расхождение несомненно было, по крайней мере, в вопросе о русском расколе, о проблемах единоверия.⁴⁷

⁴⁴ См.: А. Н. [Никодим (Кононов), архим.]. Старцы о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Сентябрь. М., 1909. С. 452—620.

⁴⁵ См. отзывы И. В. Киреевского и старца Макария об этой брошюре: Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 262—263, 283—284.

⁴⁶ Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Вновь составленное Е. В. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 125—126. Об этом мнении Н. И. Субботина будет сказано далее.

⁴⁷ «Единоверием называется условное единение старообрядцев с православною Церковью, заключающееся в том, что некоторые из раскольников вступили в союз церковный, приняв законное благословенное Церковью священство под условием содержания старых книг и обрядов» (Ивановский Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола: В 3 т. Казань, 1886. Т. 1. С. 214).

Этим вопросом Филиппов занимался, по выражению обозревателя «Гражданина», «от дней своей юности», он «был, пока жил в Москве, постоянным участником в прениях с раскольниками, происходившими в ту пору около Кремлевских соборов».⁴⁸

В фонде Филиппова в ГАРФ сохранилось письмо из Оптинской пустыни, написанное о. Климентом (Зедергольмом) 28 июня 1874 года в ответ на письмо Филиппова от 31 мая. В данном случае, как обычно, о. Климент служил лишь посредником между старцем и его корреспондентом. Филиппов интересовался суждением старца о своих чтениях «О нуждах единоверия», состоявшихся в Обществе любителей духовного просвещения в 1873—1874 годах.⁴⁹

⁴⁸ Петербургское обозрение // Гражданин. 1873. 5 марта. № 10. С. 284. Деятельность Филиппова высоко оценивается современными старообрядцами. См., напр.: Боченков В. Истина историческая против истины миссионерской: К истории отмены клятв собора 1667 г. // Церковь. 2004. № 6. С. 50—59. См. также статью В. И. Карпеца (что примечательно — недавно перешедшего в единоверие) «Филиппов Третий Иванович» на сайте PravaYa.ru (2004).

⁴⁹ Филиппову было важно узнать и суждение о его статьях глубоко церковных мирян. 3 октября 1873 г. он писал своему другу, композитору М. А. Балакиреву: «Посылаю Вам мои статьи, которые напечатаны в „Гражданине“. Если найдете что-либо достойное порицания, — не скройте от меня; но прежде хорошенько проверьте осуждение, дабы оно могло обратиться мне в пользу. Из трех пунктов, Вами осужденных, я и по дальнейшем размышлении не нашел ни одного достойного порицания. Предисловие мое было Вами понято в совершенно ином смысле (NB. Когда я объяснял Вам это изустно, Вы мне сказали, что Вы предоставляете это моей совести. Выражение — существенно жесткое; ибо в нем есть предположение, что я скрываю от Вас свое истинное намерение. Подумайте, зачем бы я стал это делать). Благоговение к Филарету [митр. Московскому. — О. Ф.] было бы неуместно, если бы я выразил его по отношению к тому именно вопросу, о котором я возбудил вопрос и в котором он вел себя, как и все прочие архиереи, немножко разве получше. — Но если взять Филарета в целом, то мудрено не благоговеть пред тем количеством (поистине изумительным) даров, коими оделил его Создатель. {...} Намеренность в истолковании клятвы в том смысле, что она действует и обратно, на время прошедшее, — есть дело, не подлежащее сомнению. Лиц, утверждающих этот обратный ход закона, я видел в своей жизни премногое множество и при этом многих из них не лишал своего уважения; ибо знаю, что в полемике страсти борют сильно и что в этом деле для всякого есть серьезные опасности. Опаснее же всего в этом стремлении покрывать ошибки единомышленных, что и нашу, и противную сторону ввергало в грехи» (ОР РНБ. Ф. 41. Ед. хр. 1273. Л. 35—36 об.).

В одной из редакционных заметок «Гражданина» Ф. М. Достоевский назвал вопрос «о судьбах нашего „единоверия”» «вопросом глубоким и имеющим чрезвычайную и главное, современную важность».⁵⁰ В первом из чтений (18 января 1873 года⁵¹) Филиппов говорил: «В составе русской церкви есть такие члены, которые наравне со всеми нами признаются чадами единыя, святыя, соборныя и апостольския Церкви (п. 16 правил митрополита Платона⁵²), но отличаются от нас тем, что совершают, с разрешения святейшего синода, богослужение по старопечатным, т. е. до патриарха Никона изданным, книгам, с сохранением при этом особенностей, бывших в употреблении тоже до времен Никона и затем на соборе 1667 г. запрещенных, вследствие чего эти члены православной Церкви и выделяются в особые так называемые единоверческие приходы, состоящие под управлением общих православных епископов, подобно всем другим православным приходам, с тою лишь разницею, что на них не распространяется власть и влияние епархиальных консисторий.

Такое устройство единоверческих приходов (...) вполне согласно, по-видимому, с тем общим постоянно содержимым вселенскою Церковию правилом: что единство веры состоит в безусловно согласном исповедании догматов, как Богом откровенных и потому недвижимых основ христианского вероучения, и что этому единству отнюдь не препятствует различие в местных церковных обычаях, чиноположениях и т. п.»⁵³

На деле, продолжал Филиппов, по отношению к единоверцам это правило нарушается — хотя бы тем, что согласно 11-му пункту правил митрополита Платона единоведец может причаститься в любом православном храме, но православный у единоверцев — лишь в случае крайней необходимости, например, находясь при смерти и не

⁵⁰ Гражданин. 1874. 11 марта. № 10. С. 293.

⁵¹ На этом чтении, кстати, присутствовали гости из Москвы — И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. См.: Петербургское обозрение // Гражданин. 1873. 22 января. № 4. С. 92.

⁵² Подразумеваются «Пункты, или правила единоверия» (1800) — ответы митрополита Московского Платона (Левшина) на запрос московских старообрядцев, желавших воссоединиться с Православной Церковью. Эти правила стали основой для приема в единоверие.

⁵³ Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. СПб., 1882. С. 272. См. также: Сборник протоколов Общества любителей духовного просвещения. Санкт-Петербургский отдел. Первый год. 1872—1873. СПб., 1873. Сборник протоколов... Второй год. 1873—1874. СПб., 1874.

имея рядом «обычного» православного священника.⁵⁴ Вредили делу единоверия и не снятые клятвы на старый обряд, наложенные Собором 1667 года⁵⁵ Противоречие состояло в том, что Синод благословил совершать в единоверческих приходах обряды, запрещенные Собором 1667 г. Разрешить это противоречие, объяснял Филиппов, можно, лишь обратившись к Восточным Патриархам, лишь путем соборного суждения.⁵⁶

Напоминание о необходимости «сношений и советов» с Восточными Церквями⁵⁷ и о необходимости Вселенского Собора было главной темой церковной деятельности Т. И. Филиппова. Этому же делу посвятил себя и А. А. Киреев (1833—1910),⁵⁸ не во всем, однако, согласный с Филипповым.

Несколько нарушая хронологию, скажем, что любопытным эпизодом в истории чтений «о нуждах единоверия» является участие

⁵⁴ См.: *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. С. 277.

⁵⁵ Более подробно см.: *Филиппов Т.* О клятвах собора 1667 года. По поводу речи профессора Субботина: об актах большого московского собора (1666—1667 гг.) и беседы игумена Павла (Прусского): О клятвах собора 1667 года // *Гражданин.* 1876. № 17. 23 мая. С. 472—473. Клятвы были упразднены Поместными Соборами Русской Православной Церкви 1971 и 1988 годов.

⁵⁶ См. в чтении 28 марта 1873 г.: *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. С. 347—350. «Собор для Церкви есть дыхание жизни», — сказал он в чтении 13 марта 1874 г. (Там же. С. 436).

⁵⁷ «В этих сношениях и советах с единоверными церквями напрасно усматривают иные опасность какого-то подчинения нашей церкви игу единоверных нам церковей восточных. Это опасение суетное, порожденное утратою всякой памяти о живом взаимном союзе сих церковей, составляющем основу единой вселенской Церкви и налагающем действительно на частные церкви иго, но не унижающее, не гнетущее, одним словом не рабское, а свободно ими искони воспринятое и к общей их свободе ведущее, благое иго взаимного друг другу повиновения, во имя истины» (*Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. С. 355).

⁵⁸ Посылая Филиппову в 1894 г. брошюры о старокатоличестве, Киреев писал: «Вот несколько брошюр о близком не только мне, но и конечно всем православным, деле. Всем тем, которые думают, что Православная Церковь не останавливается в Эйдкунене и Волочиске, что ее судьбы не должны решаться на Литейной, что Циркуляры Канцелярии К. П. Победоносцева не одно и то же с догматическими постановлениями вселенских соборов. Что непогрешима Вселенская лишь Церковь, основанная Христом, а не та, которую искалечил (сколько мог) Петр Великий. Что нам **нужен** вселенский собор!» (ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 1951. Л. 16—16 об.).

в ней Киреева. Еще в 1934 году было опубликовано письмо Филиппова к Достоевскому от 18 июля 1873 года, в котором почти целиком приведено письмо Киреева.⁵⁹ Оно сохранилось в фонде Филиппова, по письму к Достоевскому можно установить и точную дату его написания — 8 июля 1873 г. (датировано: «8, воскр(есень)»). Здесь упоминается и сам Достоевский как редактор «Гражданина». (В «Гражданине» публиковались и отчеты о заседаниях Общества любителей духовного просвещения, и статьи Филиппова — чаще всего без подписи или под псевдонимами; к сотрудничеству в газете он привлек впоследствии многих своих знакомых.) Письмо написано вскоре после окончания большой неподписанной статьи Филиппова «Петербургское общество любителей духовного просвещения»,⁶⁰ процитируем его по автографу:

«Ваша речь „о нуждах православия” была искрой, которая произвела пожар в нашем юном обществе; пожар, который того и гляди, — его уничтожит.

Дело вот в чем: в Гражданине появились статьи, опровергающие (в журнале, гласно «вне избы» в самом беспощадном, и — *sit venia verbo*,⁶¹ не парламентарном и не объективном духе) доводы Ваших оппонентов в среде Общества («в избе»). Некоторые члены нашего общества (Академия⁶² и лица с ней связанные) затрудняются вести полемику, так как она не ограничивается уже исключительно вопросом о нуждах единоверия, а распространяется и на такие отчасти субъективные, общие вопросы, как н(а)пр(имер) на потерю традиций православия нашими академиями, на низкопоклонничество нашего ученого сословия и т. п. И Вы, и Достоевский, состоя членами общества, конечно, не обязаны скрывать того, что говорится в обществе, но статьи „Гражданина” доказывают очень осязательно, что

⁵⁹ Литературное наследство. М., 1934. Т. 15. С. 152—153.

⁶⁰ Гражданин. 1873. 21 мая. № 21. С. 608—610. № 22. 28 мая. С. 632—634. № 23. 4 июня. С. 652—656. № 24. 11 июня. С. 678—682. № 25. 18 июня. С. 718-722. № 26. 25 июня. С. 732—737. № 27. 2 июля. С. 764—768.

⁶¹ С позволения сказать (лат.).

⁶² Подразумевается Санкт-Петербургская духовная академия. Основными оппонентами Филиппова стали профессора академии И. Ф. Нильский, И. А. Чистович, И. В. Чельцов и председатель духовно-учебного комитета при Св. Синоде протоиерей И. В. Васильев.

наше бедное Общество — „царство, разделившееся само на себя”⁶³ и что оно будет не долговечно.

Статьи Гражданина не подписаны, но так как Достоевский член нашего общества, то очевидно, что за неумолимую резкость высказываемых в них суждений о разных лицах (наших сочленах) нравственную ответственность несет Достоевский; отвечать на эти статьи с такою резкостью (о сути дела, т. е. собственно о вопросе богословском я не говорю) Ваши ех-оппоненты могли бы, конечно, в других журналах, но эта полемика, конечно, могла бы иметь результатом же не научные вопросы, а совершенно посторонние целям нашего общества и, конечно, только еще более произвели бы смуты, ибо были бы написаны *ab irato*⁶⁴... Нельзя ли уговорить Достоевского напечатать в „Гражд(анине)” несколько слов в примирительном духе (NB тут, конечно, дело, идет не о научной стороне вопроса, ибо в разработке научных вопросов не может быть сделано никаких уступок)?» (ГАРФ. Ф. 1099. Д. 1951. Л. 29—31 об.).

Никакие слова «в примирительном духе» в «Гражданине» напечатаны не были, ведь Филиппов сразу же попросил Достоевского не принимать ничего от Киреева, не показав ему.⁶⁵

В письме Киреева назван коллективный оппонент Филиппова — корпорация Санкт-Петербургской духовной академии. На заседании 25 февраля 1873 года Филиппову возражал профессор Иван Федорович Нильский (1831—1894), в 1870 году защитивший диссертацию о семейной жизни в русском расколе. Филиппов отвечал на заседании 28 марта. Самым ярким местом в этой его речи можно назвать следующее: «...как нам исправить то, что по нашей же вине испорчено, — это уже должно быть предметом нашей собственной заботы; но честные и искренние единоверцы (...) не должны от этого терпеть и нести на себе бремени наших ошибок. (...) Собору не трудно будет приискать средства к очищению единоверческого общества от членов, недостойных общения с православною Церковью, и привести дело в такое положение, при котором свободный переход из православного прихода в единоверческий не будет иметь иных последствий, кроме общего блага Церкви. Для достижения этой цели достаточно будет не удерживать в общении с Церковью

⁶³ Мф. 12: 25; Лк. 11: 17.

⁶⁴ От гнева (*лат.*).

⁶⁵ Литературное наследство. Т. 15. С. 153.

тех единоверцев, которые привлечены в нее насильно и остаются в ней из страха ответственности. При этом могут потерпеть ущерб только официальные отчеты, но отнюдь не Церковь».⁶⁶

В 1874 году Филиппов еще два раза выступил со своими «чтениями» (26 февраля⁶⁷ и 13 марта). 13 марта он заявил о своем уходе из Общества. Это было вызвано неподобающим обострением полемики, вышедшей за рамки научного спора. Обстановка накалилась еще в конце 1873 года. Свое очередное возражение 4 декабря проф. Нильский закончил, по выражению обозревателя «Гражданина», «такими инкриминациями, пред которыми побледнели даже обвинительные пункты о. Иосифа Васильева!» «Еще немного, и профессор Нильский назвал бы г. Филиппова еретиком!»⁶⁸ Основной оппонент Филиппова «г. Нильский, не довольствуясь возражениями по существу дела, счел пригодным в полемическом увлечении набросить тень на образ действий своего противника. Он утверждал, что г. Филиппов злоупотребил предоставленною Обществу свободой, что высказываемые им мнения порождают смуту в среде истинно православной и радуют раскольников, что аргументы свои он заимствовал будто бы главным образом из сочинений раскольнических писаний. (...) Он вступил на такую почву, где спор становился невозможным, ибо противник его не считал, конечно, сообразным с собственным достоинством отстаивать свою благонамеренность...». Автор письма в редакцию «Московских ведомостей» продолжал: «Странное заявление г. Нильского оставлено было, однако, без замечаний, и мы объясняем это единственно тем, что оно поразило всех своею неожиданностью».⁶⁹ Кроме того, петербургские церковные издания «Христианское Чтение» и «Церковно-общественный вестник»⁷⁰

⁶⁶ Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 313—314.

⁶⁷ Ответ о. Иосифу (Васильеву) на его чтение от 27 ноября 1873 г. и И. Ф. Нильскому, выступившему в Обществе 4 декабря.

⁶⁸ Петербургское обозрение // Гражданин. 1873. 17 декабря. № 51. С. 1365.

⁶⁹ З. Из Петербурга // Московские ведомости. 1874. 2 апреля. Особое приложение к № 80. С. 3. См. также: М. С. Н. Письмо в редакцию о г. Филиппове и его оппонентах // Гражданин. 1874. 22 апреля. № 16. С. 449—450.

⁷⁰ В этом издании Филиппова с издевкой называли «известным в литературе дилетантом науки» (1874. № 9. С. 2) или «любителем ученых книг» (№ 33. С. 1), а его оппонентов — «почтенными людьми науки». Речи Филиппова характеризовались как «резкие, многословные, но не глубокие» (№ 9. С. 2).

обвинили Филиппова и редакцию «Гражданина» в том, что они чуть ли не подкуплены старообрядцами.⁷¹ Инцидент удалось загладить. В середине апреля 1874 года Филиппов вернулся в Общество.

Таким образом, Филиппов обратился за поддержкой в Оптину пустынь в очень трудный момент своей жизни. Первое письмо и ответ на него нам неизвестны, но в оптинских преданиях, вошедших в книгу «Жизнеописания почивших скитян», запечатлен рассказ о том, как о. Климент отреагировал на письмо Филиппова и содержащуюся в нем просьбу: «...о. Климент с Тertiем Ивановичем Филипповым (<...> были с детства друзьями. Но пока Тертый Иванович ратовал против раскола, дружба у них с о. Климентом продолжалась. Когда же Тертый Иванович стал писать статьи в пользу раскольников, о. Климент стал огорчаться на своего старого друга. И когда этот старый друг для каких-то справок в защиту раскола попросил письменно о. Климента выслать ему в Петербург имеющуюся у него греческую „Кормчую“, о. Климент по этому случаю очень расстроился. Старая дружба побуждала послать просимую книгу, а ревность о православии не позволяла ему это сделать. В недоумении он обратился за советом к старцу батюшке о. Амвросию. Старец сказал: „Так и напиши, как думаешь и чувствуешь, что совесть твоя запрещает тебе исполнить просьбу друга“. Так о. Климент и написал и в книге отказал».⁷²

К 31 мая 1874 года, когда Филиппов вновь писал в Оптину, обстановка в Обществе духовного просвещения не была уже так накалена, но, очевидно, автор «Чтений о единоверии» не был удовлетворен уклончивым ответом о. Климента и попросил более прямых объяснений.

⁷¹ См.: R. Z. Еще о современном петербургском священнике. По поводу статей «Христианского Чтения» и «Церковно-Общественного Вестника» // Гражданин. 1874. 22 апреля. № 16. С. 445—447. В «Христианском чтении» (1874. № 1) было напечатано письмо некоего единоверца, автор которого называл филипповскую защиту единоверия непрошенной и обусловленной «материальным расчетом» (см. также: Церковно-общественный вестник. 1874. № 15. 3 февраля. С. 1). Кроме того, оппоненты Филиппова ставили ему на вид то, что его «чтения» активно используются старообрядцами в полемике с синодальными миссионерами. См. об этом: Боченков В. Истина историческая против истины миссионерской. С. 52—54. Здесь приведены уникальные материалы из архива Рогожской архиепископии.

⁷² Цит. по: Православный немец иеромонах Климент (Зедергольм). Оптина Пустынь, 2002. С. 16.

Письмо иеромонаха Климента (Зедергольма)

Т. И. Филиппову

М<олитвами> С<вятых> О<тец> н<аших,> Г<осподи> И<исусе>
Х<ристе> Б<оже> н<аш,> п<омилуй> н<ас>

Многоуважаемый о Господе
Тертий Иванович!

Письмо Ваше от 31-го мая застало Батюшку О. Амвросия в жестокой лихорадке, а меня в большой заботе о его болезни, и в таких хлопотах, что я до сих пор не мог собраться отвечать Вам. Простите великодушно мою неисправность.

Вы изъявляете сожаление, что на рассуждения Ваши о единоверии мы не сообщили Вам замечаний по существу. Мы не решались, и теперь еще не решаемся представить Вам такие замечания, потому что читали не все, что Вами написано по этому вопросу, а только статью Вашу, напечатанную в «Гражданине» нынешнего года.⁷³ Если можно и если найдете это нужным, просим Вас прислать нам и статью Вашу, напечатанную в «Правительственном Вестнике», и другие, относящиеся к вопросу о единоверии.⁷⁴ По прочтении их, может быть, уяснятся для нас Ваши взгляды и мнения; и тогда постараемся сообщить Вам наши замечания. Впрочем, насколько понимаем дело, не отрекаемся и теперь написать Вам нечто, — как думаем.

Вы просите сообщить Вам, если мы заметили в Ваших статьях какие-либо погрешности против истории, или логики, или христианского образа мыслей. Историю Вы знаете лучше нас. И против логической Вашей аргументации мы ничего не можем сказать. Но вопросы веры и вопросы церковные решаются не по логическим выводам. Первый основной догмат Христианский, о Святой Троице, не доступен Логике. Хорошо кто-то из сотрудников Гражданина рассуждает о том, что в области верования (а также и церковной жизни) есть такие предметы, которых должно касаться с большою

⁷³ Чтение Т. И. Филиппова в заседании петербургского Общества любителей духовного просвещения 26 февраля // Гражданин. 1874. 11 марта. № 10. С. 293—296; 18 марта. № 11. С. 315—316; 25 марта. № 12. С. 357—361; 8 апреля. № 13—14. С. 386—391; 15 апреля. № 15. С. 424—428; 22 апреля. № 16. С. 452—457.

⁷⁴ Протоколы заседаний Общества любителей духовного просвещения публиковались в «Правительственном вестнике». «Чтения» Филиппова см.: 1873. № 95, 96, 102, 131, 132.

осторожностью и что споры о подобных вопросах иногда не мало не служат к пользе, а к расстройству слушающих. Смотри 11-й № Гражданина, стр. 320, столб. 2.⁷⁵ Сказанное здесь, т. е. в Гражд(анине), хотя не совсем идет к нашему вопросу, но отчасти идет.

Вы пишете, что о благовременности возбуждения Вами вопроса о единоверии судить не можете, и даже считаете вопрос о благовременности излишним, или как бы невозможным. С этим никак нельзя согласиться. По нашему мнению, благовременность каждого дела определяется очень просто. Когда от чего-либо можно ожидать пользы, то благовременно начинать это дело; а когда от чего нельзя ожидать пользы, тогда оно неблагоприятно. Объяснюсь примером. Святые Отцы и Учители церковные первых веков много писали о первенстве или верховности Апостола Петра. Когда же Римские Папы стали исказить это учение и лукаво пользоваться им для своих человеческих целей, то православные учителя церковные нашли более благовременным разъяснять учение о равенстве всех Апостолов. Другой пример. У нас в обители хранятся рукописные труды Старца Паисия Величковского, переводы из св. отцев.⁷⁶ Многие

⁷⁵ Цитируется атрибутируемая К. П. Победоносцеву статья «Духовная литература и церковная проповедь», подписанная криптонимом В.: «Школьная ученость часто увлекается страстью к контroversиям и к диалектике и стремится представить доказательства на все и оправдать во что бы то ни стало аргументами все, что входит в ее систему. Этим достигает она иногда совершенно противоположной цели, возбуждая сомнения там, где требовалось утвердить веру. В области верования есть такие предметы, которых должна касаться с большою осторожностью школьная аргументация, потому что их возможно обнять только верою, внутренним представлением: они ускользают от веры, когда все внимание направлено к внешнему их объяснению. (...) Объяснение необъяснимого, разложение цельного и неразлагаемого, — поневоле должно состоять из натяжек и софизмов, которые смущают совесть в верующем, сомневающегося колеблют еще более, а неверующему дают оружие против веры. Недаром Апостол языков, обладавший ученостью своего века, убеждал церковь свою не вступать в словопрения о вере, так как это ни мало не служит к пользе, а к расстройству слушающих» (Гражданин. 1874. 18 марта. № 11. С. 320).

⁷⁶ См.: [Леонид (Кавелин), архим.]. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Изд. 3-е, доп. М., 1875. С. 135—136. 2 паг. Архим. Леонид упоминает лишь о списках переводов преп. Паисия (Величковского; 1722—1794), в частности, о списке «Лествицы», сделанном преп. Моисеем Оптинским. О переводческих трудах преп. Паисия см.: Четвериков С., прот. Правда христианства. М., 1998. С. 117—123, 192—201.

из этих рукописей изданы по благословиению М(итрополита) Филарета; а об некоторых Святитель рассудил, что *не время* издавать их.⁷⁷ И то, что само по себе справедливо и несомненно, не всегда бывает благовременно и полезно. Не напрасно Св. Исаак Сирий говорит, что всякой вещи — свое *время*, и *место*, и *различие*.⁷⁸ Поэтому не могу с Вами согласиться, будто благовременность или безвременность — термины более *дипломатические*. Вопросы церковные — не отвлеченные, не кабинетные, а практические, жизненные; и при возбуждении их нельзя упускать из виду соображений практического свойства о благовременности или безвременности рассуждений, хоть бы справедливых.

В Московских Ведомостях было сказано, а Вами повторено, что некоторые «*затемняют и запутывают постановку совершенно ясного вопроса влечением рассуждений о том, что многие единоверцы дурно смотрят на обряды православных, видят в троеперстии — нечестие и т. д.*».⁷⁹ Эти выражения мне кажутся несправед-

⁷⁷ Ср. в письме Н. П. Киреевской к преп. Макарию Оптинскому (1849): «Потом я показала владыке книгу последнюю Каллиста Антиликуды (...). Он просмотрел ее и сказал: „Эту покуда погодите посылать в цензуру: мы займемся ею. Ее бы лучше погодить теперь, а теперь Варсануфия“. Иван Васильевич поручил спросить у владыки: нельзя ли Каллиста издать вместе с Катафигиотом? Он отвечал: „Кажется, будет можно, я поищу греческое Добротолюбие, и надобно будет этим заняться, так теперь погодите“, и вторично обещал приложить попечение о Варсануфии» (цит. по: А. Н. [Никодим (Кононов), архим.]. Старцы о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский.... С. 493—494). Переводы, с которыми свят. Филарет просил «погодить», так и не были изданы.

⁷⁸ Ср. «Слово 1»: «Всякую вещь красит мера. Без меры обращается во вред и почитаемое прекрасным» (Исаак Сирий, св. Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 6). О. Климент цитирует по славянскому переводу, изданному Оптиной пустыней (М., 1854).

⁷⁹ В передовой статье от 16 ноября 1873 г., посвященной филипповским «чтениям» и окружавшей их полемике, об оппонентах Филиппова говорилось: «...им хочется перенести центр тяжести церковного единства с догмата и поставить его между догматом и обрядом. Если б их не останавливало опасение бездоказательности, то они прямо сказали бы: единоверцы не будут истинно православными, пока не станут креститься тремя перстами и не станут петь трегубую аллилуйю (...). Но не имея смелости на такую последовательность в развитии своего принципа, защитники того воззрения, что единоверие неравноправно с православием, в силу различия в обряде и меньшего его совершенства, затемняют и запутывают постановку совершенно ясного вопроса: можно ли быть единоверцам полноправными

ливыми. Возбуждая вопрос о расширении прав так называемого единоверия, как не принять в соображение того, каковы единоверцы, каковы их верования и церковные понятия?

Позвольте сделать еще замечание. Статьи Вашего противника, Нильского,⁸⁰ мне не нравятся; я в них не нахожу ни смаку, ни толка. Но одно (кажется, подстрочное) примечание его, может быть, заслуживает внимания. Он заметил, что, говоря о единоверческих обрядах, Вы все внимание свое сосредоточиваете на двоеперстии; о других же обрядовых разностях упоминаете только вскользь.⁸¹ Двоеперстие, помнится, Вы где-то назвали досточтимым обрядом, или что-то в этом роде.⁸² (В настоящую минуту не могу приискать это место и привожу Ваши выражения на память. Если ошибаюсь, простите.) Но есть у единоверцев такие особенности, в оправдание которых можно ли что сказать, не знаю, как например, что они неправильно пишут имя Господа Иисуса, неправильно мудрствуют о четвероконечном кресте, неправильно читают Символ веры, вставляя слово: истиннаго. При таких неправильностях в единоверческих обычаях, им, кажется, достаточно оказано снисхождения.

Что касается до собора для решения единоверческих недоумений, то хотя Вы полагаете, что затруднения на Востоке⁸³ не могут мешать успеху дела, я, напротив, думаю, что при теперешнем раздраженном состоянии греков о соборе и толковать не благовременно.

членами церкви при различии в обрядах, влечением рассуждений о том, что многие единоверцы дурно смотрят на обряды православных и видят в троеперстии нечестие и т. д.» (Московские ведомости. 1873. 17 ноября. № 290. С. 3). Ср.: *Филлипов Т. И.* Современные церковные вопросы. С. 423.

⁸⁰ Речи И. Ф. Нильского печатались в журнале «Христианское чтение» (1873. № 6. С. 259—313. 1874. Т. I. № 1, 2, 3; Т. II. № 6), а в «Церковно-общественном вестнике» давалось подробное их изложение (1874. № 14. С. 3—5; № 15. С. 5—6; № 28. С. 2—4; № 29. С. 5—6).

⁸¹ См.: Речь по поводу рассуждений о нуждах единоверцев, сказанная проф. И. Ф. Нильским в заседании С.-Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения // *Христианское чтение*. 1873. Т. II. С. 259—313.

⁸² См. прим. 85 и 95.

⁸³ Речь идет о греко-болгарской распре, о создании Болгарского Экзархата и его отпадении от Вселенской Патриархии, о Константинопольском Соборе 1872 г., осудившем «ересь филетизма».

Какой тут собор, когда греки гонят русских из Руссика⁸⁴ и с Афона, и гонят так, что в письме и написать этого нельзя, — между тем как греки Руссиковские и Афонские с головы до ног облагодетельствованы русскими?

Примите, многоуважаемый Третий Иванович, снисходительно и благосклонно наши замечания. Может быть, я в чем-нибудь и ошибаюсь по недоразумению; а написал все это только потому, что Вы не желаете, чтобы мы молчали.

Выписку из греческой Кормчей,⁸⁵ желаемую Вам, прилагаю. Касательно некоторых неправильностей в нашем служебнике,⁸⁶ мое мнение такое, что эти неправильности заимствованы нами из греческого служебника, в котором исправлены, вероятно, не позднее или не ранее конца 18-го столетия. На такое мое предположение у меня есть доказательства. Но и об этих разностях служебных возбуждать теперь публично спор благовременно ли?

В последнем моем письме я забыл указать Вам на малую опечатку в цитате из Филокалии: ὡς τὸ ἀντιλέγειν. Так напечатано (Гражд(анин). № 15, стран(ица) 427, 4 строчка снизу). Читай: εἰς τὸ ἀντιλέγειν.⁸⁷ В Пидалионе же после приведенных Вами слов напечатано так: Ἡ δὲ ἤδη ἐπικρατοῖσα συνήθεια τῶν

⁸⁴ Руссик — монастырь св. великомученика Пантелеимона на Св. Горе Афон. Предыстория этих событий изложена в статье Леонтьева «Панславизм на Афоне» (1873). Обострились нестроения в 1874 г., во время выборов нового настоятеля в Руссике. Греки возражали против избрания архим. Макария (Сушкина), которого объявил своим преемником архим. Герасим (грек).

⁸⁵ «Пидалион» (Πηδάλιον), книга правил, составленная св. Никодимом Святогорцем. В чтении 13 марта 1874 г. Филиппов цитировал 2-е примечание св. Никодима к 91-му правилу св. Василия Великого: «Образ честного креста древние христиане по иному способу сложения руки творили, именно: только двумя перстами руки, средним и указательным, как говорит Преподобный Петр Дамаскин (...) что целая рука обозначает единую ипостась Христа, два же перста два Его естества» (Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 415—416; здесь же цитата приведена и по-гречески).

⁸⁶ Речь идет об интерполяции в текст тайной молитвы литургии св. Василия Великого слов «преложив Духом Твоим Святым» из литургии св. Иоанна Златоуста. См.: Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 422. См. об этом также: Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 281, 285.

⁸⁷ В спорах (греч.).

χριστιανῶν εἶναι νὰ σμίγουν τὰ δύο δάκτυλα τῆς χειρὸς ὁμοῦ μὲ τὸν μεγάλον.⁸⁸

Простите! Желал бы я, чтобы великий Московский Святитель, почивший М(итрополит) Филарет, и О. Матфей⁸⁹ из-за гроба возвестили Вам то, что мы по скудоумию нашему не умеем Вам объяснить.

Батюшка о. Амвросий приветствует Вас о Господе с искренним благожеланием. О. Архимандрит Ювеналий⁹⁰ на лето уехал к брату, в Чернигов.

Паки простите! Сердечно желаю Вам милости Божией.

Многогрешный И. Климент.

28-го июня 74 г.

Предтечев Оптин Скит.

(ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 1967).

В обоих оптинских письмах Филиппову о единоверии (1874 и 1886 годов) звучит тема «благовременности». По-видимому, Филиппов спрашивал: благовременны ли его выступления, или, как в чтении 28 марта 1873 года, — «благовременно ли было бы теперь же возобновление покинутого в 1864 намерения?»⁹¹ «...Я не к тому

⁸⁸ Господствующим обычаем христиан является соединять (для крестного знамения) два пальца руки с большим (зреч.).

⁸⁹ См. прим. 43.

⁹⁰ Ювеналий (в миру Иван Андреевич Половцев) (1826—1904), архим. Предтеченского скита Оптиной пустыни, впоследствии настоятель Курской Коренной пустыни, наместник Киево-Печерской лавры, Александро-Невской лавры, епископ Балахнинский, викарий Нижегородской епархии (1892—1893), епископ Курский и Белгородский (с сентября 1893 г.), архиепископ Литовский и Виленский (с марта 1898 г.). Перевел на русский язык «Лествицу» св. Иоанна Лествичника (1862) и творения преп. Петра Дамаскина (1874); один из соавторов перевода огласительных слов св. Феодора Студита (1883), автор жизнеописания преп. Моисея Оптинского (1882).

⁹¹ Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 357. Имеется в виду обращение группы старообрядцев в 1864 г. к митрополиту Московскому Филарету (Дроздову) о пересмотре клятв собора 1667 г. Святитель Филарет обратился с запросом в Синод, а Синод — по тогдашним условиям — не вошел в прямые сношения с Восточными Патриархами, а запросил российское посольство в Константинополе, где дело и встретило препятствие (см.: Там же. С. 299—300). Именно об этом вспоминал Филиппов в цитированном выше письме к М. А. Балакиреву. Парадоксы синодального периода русской церковной истории!

вел и веду речь, чтобы склонять наше церковное правительство к немедленному вступлению в переговоры с восточными церквами. Напротив, я предлагаю ждать указания событий и, в этом ожидании, готовить вопрос к тому, чтобы он, со всех сторон осмотренный и обсужденный, мог быть перенесен на общий суд православной Церкви в день, который — кто это знает? — быть может, и не так далек от нас, как это кажется».⁹²

Оптинские отцы не были знакомы со всей историей полемики, они, как ясно из письма о. Климента, прочитали в 1874 году лишь несколько статей Филиппова, статью «Московских ведомостей», написанную с сочувствием к нему, и полемические возражения Нильского. Тем больше бросается в глаза строгость, с которой старец Амвросий и о. Климент отнеслись к позиции Филиппова, сочувствовавшего единоверцам и старообрядцам. В чем причина этой строгости?

Здесь уместно напомнить, что Оптина пустынь участвовала в борьбе с расколом. В Оптиной жил, например, бывший старообрядец иеросхимонах Иоанн (1763—1849), автор нескольких книг «в обличение раскольнических мудрований».⁹³ Вспоминается и отношение к старообрядцам преп. Серафима Саровского. Он принимал таковых с любовью, но учил о необходимости возвращения к общению с Православной Церковью и особенно настаивал на троеперстном крестном знамении.⁹⁴ Сравните с возмущением о. Климента по поводу того, что Филиппов назвал двуперстие «досточтимым обрядом».

Филиппов же в чтении 28 марта 1873 года говорил: «...в настоящем деле совсем не о том речь, чтобы всякому человеку разрешить заводить свой обряд, а только о том, чтобы обряд перстосложения, бывший до патриарха Никона в употреблении во всей великороссийской церкви и принятый по преемству от предков, из коих многие

⁹² Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 357.

⁹³ [Леонид (Кавелин), архим.]. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. С. 103. Характерно письмо старца Макария Оптинского К. Зедегольму от 11 февраля 1858 г., опубликованное без указания адресата (Собрание писем блаж. памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Письма к мирским особам. М., 1862. С. 672—673; репр.: СПб., 1993).

⁹⁴ См.: Серафим (Чичагов), архим. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губернии Ардатовского уезда. Изд. 2-е. СПб., 1903. С. 344—347.

просияли святостию и даром чудотворений, чтобы такой, совершенно православный, а не произвольно кем-либо изобретенный, обряд дозволено было не подвергать проклятию, а держать в употреблении и на будущее время».⁹⁵

Через год, 13 марта 1874 года, он вернулся к этой теме в чтении, почти целиком посвященном проблеме перстосложения: «И хотя ошибки власти не могут вообще быть оправданием мятежа; но ведь и власть безответна на суде истории, если на действия мятежников она отвечает такими мерами, которые способны только усилить смуту и доставить мятежу полезные для него ссылки. В настоящем же случае особенно важно то, что и мирные, нисколько не наклонные к мятежу совести, были поставлены в чрезвычайно трудное и тревожное положение. Судите сами, что должен был испытывать человек, который и в ту пору также хорошо знал, как знаем мы теперь, что двуперстное сложение есть знамение вполне православное, у армян никогда не употреблявшееся и даже в обличение их ереси (монофиситской) изобретенное, и в присутствии которых произносится торжественно, в слух всей Церкви, проклятие 1656 года, повторенное потом отцами собора 1666 и 1667 гг.».⁹⁶

Строгость и даже недовольство статьями Филиппова проясняется, быть может, несколько пристрастным свидетельством Н. И. Субботина об отношении оптинцев к проблемам старообрядчества. Профессор Московской духовной академии видел о. Климента всего один раз: 28 сентября 1877 года о. Климент посетил его в Троице-Сергиевой лавре и передал некоторые интересующие расколоведателя материалы из архива гр. А. П. Толстого. Затем началась переписка (2 письма написал о. Климент), прервавшаяся скорой кончиной оптинского иеромонаха (30 апреля 1878 г.).

Субботин вспоминал в 1885 г.: «...я мог вполне убедиться, как твердо о. Климент в своих воззрениях на раскол держался начал православия, ни на иоту не уклоняясь от них на ту сторону, куда многих увлекает в наше время ложный либерализм или желание порисоваться своим будто бы беспристрастием даже в отношении к врагам православия. Раскол, во всех его проявлениях, он считал, как и следует, противлением церкви и враждой против нее; всякую уступку расколу со стороны церкви в учении и правилах он признавал несправедливостью и унижением для церкви, ко-

⁹⁵ Филиппов Т. И. Современные церковные вопросы. С. 331—332.

⁹⁶ Там же. С. 414—415.

торое должно привести к существенному вреду для православия». ⁹⁷

Можно не вполне доверять этому свидетельству (старообрядцы, например, вообще относились и относятся к Субботину как к фигуре своеобразного «резидента»), но оно подтверждается опубликованным в той же статье Субботина письмом о. Климента к нему от 16 ноября 1877 года. Откликаясь на очередную публикацию «Гражданина» о проблемах единоверия, ⁹⁸ о. Климент очевидным образом демонстрирует свое неприятие позиции петербургского издания. Ясно, что основной адресат его упреков — не названный по имени Филиппов.

«Как прискорбно, что „Гражданин“ с своими сотрудниками не унимается. Единоверие, которое должно бы ослаблять раскол, приводить раскольников к церкви или сближать с нею, они хотят обратить в средство — людей слабых отводить от церкви, усилить раскол, дать в русском народе перевес неправильным понятиям о церкви, господствующим между раскольниками и в большинстве единоверцев. К чему это поведет? В какое положение это может поставить Русскую церковь перед Восточною церковью? Как об этом не подумают слепые защитники константинопольской иерархии? Удивляемся, что люди верующие и умные так легкомысленно касаются церковных дел и не страшатся за это тяжелой ответственности пред Господом. Но в обществе нашем, к сожалению, многие склоняются к тому, что проповедует „Гражданин“». ⁹⁹

Сравните с оценкой трудов Филиппова, данной представителем одной из близких ему Восточных Церквей, настоятелем московского иерусалимского подворья архимандритом Никодимом (1827—1910; с 1883 г. Иерусалимский патриарх). 6 марта 1882 года он писал Филиппову, благодаря его за только что полученную книгу «Современные церковные вопросы»: ¹⁰⁰ «С душевною радостью я получил

⁹⁷ [Субботин Н. И.] Назидательный пример для православных и мнящихся «древлеправославных» // Братское Слово. 1885. Т. 1. № 7. 1 апреля. С. 439.

⁹⁸ Гражданин. 1877. № 23—24.

⁹⁹ Братское Слово. 1885. № 7. С. 442—443.

¹⁰⁰ Сборник статей 1869—1874 гг., первую часть которого составили статьи о греко-болгарском вопросе, вторую — «Чтения о нуждах единоверия» и связанные с ними материалы; вышел в феврале 1882 г. 4 марта Филиппов писал Леонтьеву: «Бог знает, вышел ли бы я с своею книгою, если бы 9/10 ее не было отпечатано еще в 1876 году и не ждало до-

посланную мне Вами книгу и весьма радуюсь тому, что имею возможность с новым удовольствием и приятностью читать то, что с такими же чувствами имел счастье читать и прежде. Все, идущее по пути Христовой любви и руководствующееся ею, прекрасно, и отраднo для души, и полезно; редко приходится, к сожалению, видеть книги, написанные в духе истинной Христианской любви, и поэтому видеть каждую такую книгу весьма и весьма отраднo, так как это есть живое свидетельство того, что не исчезают воины Христовы. Еще я не успел прочесть всего, что писано касательно единоверцев относительно перстосложения для крестного знамения; спор об этом в Церкви никогда не был, но памятны слова Апостола Павла, где он желал быть анафема для братьев во Христе¹⁰¹» (ГАРФ. Ф. 1099. № 2274. Л. 23).¹⁰²

К. Леонтьев в неподписанной рецензии на книгу Филиппова (написанной по его просьбе) отметил, что автор «Современных церковных вопросов» явно благоволил старообрядцам.¹⁰³ Кстати, отношение к старообрядчеству было одним из предметов споров Леонтьева с его духовным другом о. Климентом: первый уверял, что старообрядчество лучший «тормоз» для России, второго леонтьевская симпатия к русским «ересям и расколам» пугала не меньше, чем

полнения и предисловия. Типография наконец стала меня понуждать, ибо она несла убыток от напрасного лежания отпечатанной книги. Вот и решился наконец пустить книгу без того предисловия, какое я задумывал и в котором должен бы был выразить весь бедственный для мира смысл проклятого болгарского вопроса» («Брат от брата помогаем...» (Из неизданной переписки К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова) / Подгот. текста, вводная статья и коммент. О. Л. Фетисенко // Нестор. 2000. № 1. С. 173).

¹⁰¹ Рим. 9: 3.

¹⁰² Ср. также с письмом епископа Можайского Алексия (Лаврова-Платонова): «Чтобы светскому человеку совершенно не церковной профессии трудиться над церковными вопросами, трудиться и вместе вести борьбу не всегда приятную с противниками не вовсе бессильными, — для этого нужно кроме великого ума еще горячею любовию к Св. Церкви согретое сердце, способное на самоотвержение. Без этого последнего условия не было бы и Ваших трудов по современным церковным вопросам. Да сохранит Господь в Вас сей священный огонь и на будущее время! А в людях с искрою Божиею в наши дни наипаче треба. Люто время наше, и нормального размера люди не будут в уровень с его требованиями. Делатели сильны и благодородны будут только люди с сею особою искрою» (Нестор. 2000. № 1. С. 196—197).

¹⁰³ Московские ведомости. 1882. 19 марта. № 78.

симпатия к Католицизму.¹⁰⁴ Это объясняет и характер ответа о. Климента Филиппову.

Когда Субботин опубликовал в «Братском слове» письмо о. Климента от 16 ноября 1877 года, он не мог с достаточной полнотой прокомментировать его, потому что Филиппов был еще жив. Вскоре после кончины государственного контролера он решил вернуться к старому сюжету и более подробно рассказал о своей единственной встрече с о. Климентом 28 сентября 1877 года.¹⁰⁵ О. Климент отыскал Субботина, чтобы передать ему некоторые документы из архива гр. А. П. Толстого. Субботин «высказал ему недоумение, почему бумаги графа, касающиеся раскола», о. Климент предпочел сообщить ему, «а не своему близкому другу Т. И. Филиппову, тоже весьма интересующемуся расколом». «Отец Климент, с свойственной ему горячностью, ответил, что у него прерваны все сношения с Тertiем Ивановичем после того, как он выступил с своими известными публичными чтениями о нуждах Единоверия...», и поведал, «что, видя несомненный вред для церкви в этих чтениях, оптинские старцы, и во главе их сам отец Амвросий, написали Т. И. Филиппову увещательное послание, в котором убеждали его, ради блага церкви, удержаться от распространения своих неправильных воззрений на клятвы собора 1667 г., не вводить ими в заблуждение людей несведущих из среды православных и не утверждать раскольников в упорном противлении церкви, но на это увещательное послание оптинских старцев от Тertiа Ивановича не последовало даже ответа, „чтения“ свои он продолжал, вследствие чего и были прекращены с ним сношения оптинских старцев».¹⁰⁶

Вероятнее всего, под «увещательным посланием» подразумевается именно то письмо от 28 июня 1874 года, которое представлено выше. Таким образом, и его, подобно записанному о. Климентом мнению о сочинениях Хомякова, мы можем считать отзывом преп. Амвросия Оптинского.

Предыстория второго оптинского письма о единоверии такова. В мае 1886 года Филиппов приехал в Оптину пустынь, пробыл там

¹⁰⁴ См.: *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 6. Кн. 1. С. 337—338.

¹⁰⁵ *Субботин Н. И.* Из истории раскола в первые годы царствования Императора Александра II-го // Душеполезное чтение. 1900. № 4. С. 587—602.

¹⁰⁶ Там же. С. 588—589.

недолго.¹⁰⁷ После этого следовало поблагодарить монастырь за гостеприимство. Филиппов сделал это через посредничество Леонтьева, которому писал 2 августа: «Извините меня перед О. Архимандритом¹⁰⁸ и О. Амвросием: я не благодарил их за их любовь по стечению обстоятельств, но на днях напишу и пришлю им по книге» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1035. Л. 23 об.). Речь идет, несомненно, о «Современных церковных вопросах» (это ясно и по ответу о. Амвросия), других книг до 1896 года у Филиппова не выходило, были лишь брошюры.

Свое намерение Филиппов исполнил тогда же, в августе 1886 года, послав книгу в Оптину через кн. Д. П. Оболенскую (1823—1906). Чем это было вызвано? Почему книга дарится через четыре года по выходе? Может быть, действительно после 1874 года произошел определенный разрыв отношений? Оболенская должна была передать Леонтьеву и письмо Филиппова (от 10 августа). 13 августа 1886 года Филиппов предуведомлял друга об этом: «...то мое письмо привезет Вам Кн. Оболенская, мать Козельского предводителя.¹⁰⁹ (...) Княгиня везет от меня письмо и книги О. Исаакию, о. Амвросию и о. Алексию¹¹⁰» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1035. Л. 17). Возможно, письмо было адресовано старцу и настоятелю — вместе. В письме к Леонтьеву от 24 августа Филиппов спрашивал: «Кн. Оболенская должна была передать оо. Исаакию, Амвросию и Алексию (Турбину) мою книгу, а Вам поклон. Была ли она там и передала ли мои книги и письма?» (ГЛМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 170. Л. 41).

Старец ответил лишь через полгода. Письмо, как обычно, написано под диктовку, подпись — автограф.

¹⁰⁷ Он тогда же привез с собой Леонтьева, получившего шестимесячный отпуск в Московском цензурном комитете. По пути, в Калуге, 25 и 26 мая 1886 г., он провел два собеседования со старообрядцами, на которых «заявил, что остается при своих прежних взглядах на единоверие» (Боченков В. Истина историческая против истины миссионерской. С. 58).

¹⁰⁸ Преп. Исаакий Оптинский (в миру Иван Иванович Антимонов, 1810—1894), архимандрит, настоятель Оптиной пустыни с 1862 г.

¹⁰⁹ Кн. Алексей Дмитриевич Оболенский (1855—1933), в 1905—1906 гг. обер-прокурор Св. Синода.

¹¹⁰ О. Алексей (Турбин). Филиппов помог ему поступить в С.-Петербургскую духовную академию.

Письмо св. преп. Амвросия Оптинского Т. И. Филиппову

М<олитвами> С<вятых> О<тец> н<аших> Г<осподи> И<исусе>
Х<ристе> Б<оже> н<аш> п<омилиуй> н<ас>

Многоуважаемый о Господе
Душевнолюбимый и почитаемый
Тертий Иванович!

Паче меры виноват пред Вами, что доселе не отвечал Вам на милостивое и смиренное послание Ваше о современных церковных вопросах. Причина тому болезненное мое состояние и докучливость непрерывных посетителей. Все это не дало мне и книгу Вашу прочитать как следует, а читал ее урывками, поэтому ничего не буду говорить о Болгарском вопросе, которого хорошо и не понимаю, а скажу только, что относительно старообрядцев Вы поступили вопреки Апостольской заповеди: «Не вопретися, ни на кую же потребу, на разорение слышащих» (2-е Тим. 2 гл., 14 ст.).¹¹¹ Святые отцы старались говорить и писать только полезное, соображаясь с обстоятельствами и потребностью слушающих. Святый Антоний Великий от Духа Божия знал, что у братий, шедших к нему, на дороге умер осел. Когда же братия спрашивали, почему это он знает? Старец отвечал: демоны показали мне. Так старец сказал потому, что братия эти искушались от демонов ложными видениями.¹¹² И Варсанофий Великий, когда спросил его брат малодушный и нетерпеливый, что означают Псаломские слова: со строптивым развратишия, — отвечал: если кто ударит тебя в десную ланиту, обрати ему и другую, вот со строптивым и развратишия.¹¹³

¹¹¹ В русском переводе: «...не вступать в словопрения, что нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих». Ср. с толкованием этого места современником преп. Амвросия свят. Феофаном Затворником: Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования на послания апостола Павла. Пастырские послания. [М.,] 1995. С. 547—549.

¹¹² См.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Перевод с греч. Троице-Сергиева Лавра, 1993. С. 12.

¹¹³ Пс. 17: 27. Имеется в виду ответ на Вопрос 615: «Господь сказал: *еще ты ударит в десную ланиту, обрати ему и другую* (Матф. 5, 30). Вот как должно *развращаться со строптивым*» (Преп. отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. с греч. Изд. 4-е. СПб., 1905. С. 395). Ср.: У истоков культуры святости. М., 2002. С. 337.

Кроме того, опасно мирскому лицу протестовать против действий главных лиц церкви.¹¹⁴ Святой Игнатий Богоносец в послании к Магнезианам пишет, что Дафан и Авирон противоре(чи)ли не закону, а Моисею; также и Корей, и единомысленники его восставали против Аарона, а не против закона.¹¹⁵

¹¹⁴ Возможно, подразумевается митр. Московский Платон (Левшин), 16 «правил» которого призывал изменить Филиппов. «К нашему счастью, — писал он, — мы не имеем ни прямой обязанности, ни побудительных причин придавать такое значение правилам митрополита Платона, составляющим меру частную, не проверенную суждением вселенской Церкви и предпринятую, как выражаются греки, *οἰκονομιασ χάριν* (ради домостроительства), с ясно выраженной надеждою на привлечение через нее к церковному единению тех честных старообрядцев, которые (...) сознавали духовную опасность от своей разлуки с Церковию» (Филиппов Т. И. *Современные церковные вопросы*. С. 280; см. также с. 312). Кроме того, неоднократно Филиппов писал в своей книге о печальном для Российской Церкви наследии Феофана Прокоповича (с. 296, 332, 356). См. также: Фетисенко О. «Златая цепь единомыслия». Церковь и мир в неизданной переписке Константина Леонтьева и Тертия Филиппова // *Новая Европа*. № 14. 2001. С. 104—113. Преп. Амвросий мог иметь в виду также фрагмент из чтения 28 марта 1873 г.: «Чья христианская совесть может поставить себя в такое отношение к власти, чтобы в суждении о том или другом обряде, оставив в стороне внутренний его смысл, последовать ее мнению, каково бы оно ни было — правильное или неправильное? Я очень хорошо знаю обязанности христианина подчиняться решению церковной власти, когда она воспрещает обряд прямо неправославный; он не должен отказывать ей в повиновении даже и в том случае, если власть, во избежание какого-либо вреда или вообще, как говорят, по благословной вине, изымает из употребления и такой обряд, который в сущности не противен православному мудрованию. Но усвоить себе такое воззрение на предмет, что самое качество обряда зависит от усмотрения власти; что подчиненный этой власти христианин должен, если она того потребует, подвергнуть проклятию двоеперстное сложение, как армено-еретическое, хотя бы он твердо знал, что оно у армян никогда не употреблялось и что это есть обряд несомненно православный, я считаю несообразным с истинно-православным понятием о свободе и обязанностях христианской совести» (Филиппов Т. И. *Современные церковные вопросы*. С. 332).

¹¹⁵ Преп. Амвросий цитировал по памяти. В послании св. Игнатия Богоносца к Магнезийцам такого места нет. Дафан и Авирон, восставшие «против Моисея, служителя Божия», упоминаются в 1-м послании к Коринфянам св. Климента Римского (гл. IV; см.: *Ранние отцы Церкви*. Брюссель, 1988. С. 45). См. также гл. LI (Там же. С. 75). Корей не упоминается ни тем, ни другим св. отцом.

Неблаговременно было поднимать вопрос о двухперстном сложении, когда это Русскою церковию дозволено. Ежели в древней Православной церкви безразлично употреблялось трехперстное и двухперстное сложение, то, вероятно, только до отделения Армянской церкви от Православной.¹¹⁶ А после Православные стали употреблять только трехперстное сложение, не желая с Армянами иметь ничего общего. Представители Армянской церкви по какой-то неосновательной причине за неделю до Маслиницы установили семидневный пост, а Представители Православной церкви вопреки им в эту неделю постановили разрешение на вся.¹¹⁷

Как думаю, так и написал Вам, а Вы придержитесь полезнейшего и истинного.

Продолжающуюся Святую Четыредесятницу сердечно желаю провести Вам с пользою душевною и в мире и радости духовной встретить Светлый праздник Воскресения Христова.

Призывая на Вас, на семейство Ваше и на дела Ваши мир и благословение Божие, остаюсь с искренним благожеланием и глубоким уважением

Многогрешный Иеромон(ах) Амвросий.

8-го марта

(ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Ед. хр. 1359).

¹¹⁶ 12 февраля 1656 г. за богослужением в Чудовом монастыре Антиохийский патриарх Макарий, отвечая на вопрошания патриарха Никона о перстосложении, назвал пользующихся двуперстием «арменоподражателями»: «...арменове бо тако воображают на себе крест». Митрополит Макарий (Булгаков) так комментировал этот факт: «Достойно замечания, что греки первые начали называть у нас двуперстие армянским обычаем (...) а уже вслед за греками (...) так начали называть двуперстие и православные русские» (Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. VII. М., 1996. С. 104). Филиппов напоминал в одном из своих чтений об оскорбительном (как для армян, так и вообще для всех христиан) наименовании двуперстия «армянским кукишем», использовавшемся в полемических сочинениях XVIII в.

¹¹⁷ Преп. Амвросий приписывает Армянской церкви обычай яковитов (сирийских монофизитов). Пост после мясопустной недели — по выражению «Постной Триоди» — «предание иаковитское», «тетрадитская ересь» (Триодь постная. М., 1992. Л. 48 об.; ср.: Типикон. СПб, 1992. Т. 2. С. 815). О тетрадитах см.: Полный церковно-славянский словарь / Сост. Гр. Дьяченко. М., 1993. С. 716.

К сожалению, Филиппов не ответил на это письмо. Причину он объяснил в письме к Леонтьеву от 25 июня 1887 года: «О. Амвросию приношу мою почтительную благодарность за его отзыв о моей книге; не отвечаю ему единственно потому, что следую им же преподанным мне советом: не словопретися ни на куюже потребу»¹¹⁸ (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1035. Л. 13 об.). Поводом же к запоздалому объяснению молчания послужило то, что Филиппов получил письмо (а скорее — телеграмму) от настоятеля Оптиной пустыни архим. Исаакия. Благодарил Филиппов также через Леонтьева: «Покорнейше прошу Вас передать мою сердечную признательность о. Архимандриту Исаакию за его приветствие с Монаршею милостию...» (Там же). На л. 15 об. есть помета Леонтьева карандашом: «От Филиппова. Показать О. Амвросию».

В июле 1891 года Филиппов побывал у Старца на хуторе, принадлежавшем Шамординскому монастырю, и получил его благословение. 12 июля преп. Амвросий писал своему письмоводителю о. Эрасту (Вытропскому): «Я теперь нахожусь в Рудневе, и ко мне в Руднево (близ Шамордина) приезжал Т. И. Филиппов и очень пожалел, что тебя нет в Оптине, куда он в тот же день и отправился».¹¹⁹ А сам автор «Современных церковных вопросов» в письме к о. Эрасту от 16 января 1892 года передал детали этой встречи. Он рассказал, что получил от старца «напутствие на защиту святых Божиих церквей, о мире и благостоянии коих возносятся ежедневно во всей России молитвы». Возложив руку на голову Филиппова, старец Амвросий сказал: «Да будет в этой главе всегда воля Божия».¹²⁰

Эти слова и общая теплота приема в принципе не противоречат прежней строгости старца в оценке части трудов Филиппова. В них как раз подчеркнут важнейший для церковной деятельности или «богословствования» (все равно мирян или клириков) аспект — необходимость отречения от произвольности суждений и действий. Следование воле Божией, о котором напоминает преп. Амвросий

¹¹⁸ 2 Тим. 2: 14. Любопытно, что эти же слова св. апостола Павла приведены в статье К. П. Победоносцева «Духовная литература и церковная проповедь» (1874), цитированной о. Климентом в его письме.

¹¹⁹ Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита... С. 125.

¹²⁰ РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 14, 14 об. См. также: А. Н. [Никодим (Кононов), архим.]. Старцы о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский... С. 615.

Оптинский, тесно связано с тем трудно определяемым свойством, что называется *церковностью*. Этим свойством Филиппов обладал. Серьезная церковно-историческая и богословская оценка его трудов — дело будущего. Но уже сейчас можно сказать, что книга «Современные церковные вопросы», некогда предложенная на суд оптинцев, вновь читается, к ней обращаются современные богословы и историки, отыскивая там ключ к православному воззрению на события последних лет.¹²¹ Обширное наследие Филиппова ждет своих исследователей и издателей. Им, возможно, будет полезна и данная публикация.

Письма о единоверии и запись «мнения» о богословских сочинениях Хомякова значительно корректируют расхожее представление, согласно которому Оптина пустынь противостояла «синодальной» церковной среде, — представление о некотором либерализме оптинских старцев в отношении к «миру» и светской культуре.

¹²¹ Это относится прежде всего к статьям Филиппова о греко-болгарской церковной распри (см., напр.: Павленко *Евг.* Ересь филетизма: история и современность // Вертоградъ-информ. 1999. № 9). См. также статью В. М. Лурье «Екклесиология отступающей армии» (1998): Григорий (В. М. Лурье), иеромонах. Православие в постхристианском мире. СПб., 2003. С. 202—221.

В. А. КОТЕЛЬНИКОВ

АФОН И ГАБИМА
(Религиозный путь Акима Волинского)

Вся деятельность известного критика и искусствоведа Акима Волинского¹ пронизана религиозными настроениями и идеями. Внецерковные их мотивы и эклектичность позволяют как будто бы оставить Волинского в эпохе духовного модерна с его индивидуальными религиозными «ренессансами» и «синтезами». Но исключительная серьезность и драматизм интимного переживания Волинским этих идей и настроений, какая-то упорная, почти фанатичная работа над ними, приведшая к неожиданным результатам, заставляют нас вывести его религиозно-философский путь далеко за пределы модернистских экспериментов. А погруженность этих процессов в культурный материал, прежде всего в русскую литературу, придает теме дополнительный интерес.

Ранние умственные и религиозные влияния Волинский испытал в лоне семьи и традиционного уклада еврейской общины юго-западных окраин. Весь пламенный религиозный идеализм Волинского вырос из детских сердечных влечений. «Через обожание собственной матери подходишь к иным, безличным обожаниям»,² — писал он в 1901 году, посвящая матери свои статьи о Достоевском, в которых впервые оформилось ею пробужденное «чистое, нежное богофильство», хотя позже и подвергшееся трансформациям, но не утраченное им вполне. Именно потому, что у Волинского «страсть

¹ Настоящее имя — Хаим Лейбович Флексер (1861 или 1863—1926).

² *Волинский А. Л. Достоевский*. СПб., 1906. С. 101. Далее в сносках сокращенно: Достоевский.

к идеям» зародилась и развивалась в лоне материнского культа, она стала господствующей и исключительной, и никакая любовь к женщине, даже к Иде Рубинштейн, не могла с ней соперничать. Это была действительно *страсть* — умственная и чувственная одновременно. И, как то часто было свойственно русскому платонизму, ἔρως τῆς ιδέας у Вольтерского получил интимно-душевную окраску. При этом телесно-пластические линии его также восходили к облику матери: «Поступь ровная, спина до глубокой старости прямая, голова устойчивая на страдальческой шее»,³ — так еще в детстве зрительно задавалась Вольтерскому воцарившаяся позже в его созерцаниях *вертикальность*, то есть выраженная в жизненно-символических формах устремленность вверх, к абсолютному, которую он будет требовать от словесного творчества, отыскивать в «экспансивной семитической пластике наших дней»⁴ и наконец в балете найдет высшее ее воплощение.

Но, восходя по чувственным ступеням к сфере абсолютных идей, к Богу, — что делать со всей тяжеловесной человеческой историей, чей неспешный ход постоянно увязает в природе, в рыхлой общественно-бытовой почве и вечно обременяет дух в его свободных экстазах?

Для Вольтерского здесь была только задача, а не вопрос. Религиозно-культурная традиция талмудизма авторитетно указывала на Закон, которым вносится богоустановленный порядок в хаос природного и человеческого существования; и уму надлежит, преодолевая этот темный и мучительный хаос, вникать в Закон и постигать драматическую динамику божественных «middot» (мер) суда и милосердия, чтобы «предаться без остатка движению между ними обеими к божественному единству».⁵ Бытие предстает уму как высказывания Бога к человеку (Господь говорил Иову из бури и сказал: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (Иов, 38: 1—2); момент их рационального постижения есть момент

³ Минувшее. Исторический альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 17. С. 282. Далее в сносках сокращенно: Минувшее. Вып. 17.

⁴ Жизнь искусства. 1923. № 27. С. 2. Далее в сносках сокращенно: ЖИ.

⁵ Так излагает учение рабби Акивы Мартин Бубер. См.: Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 328. Вольтерский хорошо знал сочинения Акивы (Акибы), знаменитого собирателя Мишны (первоначального слоя Талмуда), и, в частности, цитировал и толковал его высказывания о «Песне Песней» (ЖИ. 1923. № 31. С. 8).

смысла, все остальное несущественно. Смысл выражается в символах, в знаках, записывая которые, создают единственно ценное для человека — *Мир как Писание, Книгу*. Ближайшим Вольнскому носителем этой традиции был отец с его страстной любовью к книге, к знанию, к толковательной мудрости. И сам Вольнский под конец жизни признавался: «В сущности, я ведь и не что иное, как книга — ничем другим я быть не хотел». ⁶ Вписанные в эту «книгу» идеальные смыслы он утверждал и отстаивал с энтузиазмом, ⁷ в котором иногда, как и у отца, проступало «что-то агрессивное и небезопасное». ⁸

Если через отца (и, разумеется, через комментаторов раввинистического и философского кругов) Вольнский воспринял талмудическую традицию, то мать связывала его с хасидизмом, который в своем богочувствовании был обращен преимущественно к сердцу, а не к разуму и получил широкое распространение среди евреев Подолии, Галиции, Вольни. ⁹ Искавшие радость и святость уже здесь и сейчас, не дожидаясь прихода Мессии, хасиды повсюду

⁶ Минувшее. Вып. 17. С. 285. Интеллектуализм Вольнского всегда был ориентирован на книжный гнозис, и исходной когнитивной моделью его деятельности оставалось аскетическое изучение Закона. Он практически следовал советам Симона Бен Йохая и установлению Талмуда: «Исполнение всех заповедей Торы не может равняться изучению одного стиха», и прямо ссылался на них. Вольнский никогда не сомневался, что «учительный дом выше синагоги. Писание и на нем основанный гнозис — выше всех религиозных предписаний» (ЖИ. 1923. № 31. С. 8—9).

⁷ Авторская маска Вольнского — Старый Энтузиаст. Так именуется один из трех главных персонажей в его труде «Леонардо да Винчи», «проникнутый религией человеческого сердца» и выражающий наиболее дорогие Вольнскому идеи и убеждения (*Вольнский А. Л. Леонардо да Винчи*. Киев, 1909. С. XII—XIII).

⁸ Минувшее. Вып. 17. С. 283.

⁹ См. о развитии этой ветви иудаизма в Восточной Европе: *Крупницкий Э. Н. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение*. Киев, 1912; *Dubnow S. M. History of the Jews in Russia and Poland, from the Earliest Times until the Present Day*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America. 1916. Vol. I. P. 220—222. Вольнскому несомненно были известны и специальные статьи того же автора на данную тему, публиковавшиеся в русских изданиях, в частности: *Дубнов С. Возникновение цадикизма // Книжки Восхода*. 1889. № 11—12. Именно на Вольни родился основатель хасидизма Баальшем (Израэль бен Элиэзер Баал-Шем-тов (Бешт), ок. 1700—1760), отсюда же началось распространение его учения.

в мире находили проявления Бога, «Божественную искру», «nīṣōṣ», которая стремится высвободиться из таящей ее оболочки, «qēlīrā», чему соответствует личное экстатическое постижение смыслов сущего, не вмещаемых сакральными знаками и текстами. Несомненно, что в русле этой традиции возникали и некоторые «сверхкнижные» интуиции Вольнского и развивались на путях хасидского познания, «da'at», предполагавшего глубокое слияние познающего субъекта с познаваемым объектом.

Столь глубоко разделившиеся на русской почве (особенно выразительно их разделенность предстала в поэтических изложениях Мандельштама и Пастернака, что превосходно показано М. Н. Эпштейном¹⁰) названные традиции парадоксальным образом сплелись у Вольнского, создав критический инструмент редкой твердости и режущей силы. Его действие оставило значительные следы в русской мысли и литературе 1890—1900-х годов.

В этот сплав рано вошел еще и третий элемент — христианство. Именно оно в первый («дотеатральный») период питало его «богофильские» вдохновения, строило его религиозное сознание.

Важную роль на том этапе сыграл Спиноза, у которого Вольнский нашел христианскую этику, логически оформленную «в свете иудейского рационализма».¹¹ Начав сотрудничать у А. Е. Ландау в «Восходе», он, мало того что напечатал там большую работу о теолого-политическом учении Спинозы, содержащем полемику с иудейской ортодоксией, но еще и усиленно подчеркивал «христианизм» рейнсбургского мыслителя — не вполне, конечно, уместная в еврейском журнале тенденция. Расставшись с «Восходом», Вольнский продолжил свою этико-эстетическую проповедь христианства в «Северном вестнике», затем в других изданиях и в новых формах.

На этом пути не мог не возникнуть для него вопрос о религиозности современного общества, о взаимоотношениях христиан и евреев. Вольнский решил написать об этом Л. Н. Толстому; главную часть этого неопубликованного письма от 5 мая 1894 года приводим по хранящемуся в архиве автографу.¹²

¹⁰ *Эпштейн М.* Хасид и талмудист // Звезда. 2000. № 4.

¹¹ См. его комментарий в подготовленном им с Л. Я. Гуревич издании: *Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса.* СПб., 1891. С. 147 и др.

¹² Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 95. Оп. 2. Ед. хр. 1. Лл. 2—4. Далее в сносках сокращенно: РГАЛИ.

«В Ваших философских статьях светится тот самый экстаз, которым проникнуты наиболее мне близкие по духу произведения Гоголя. Мое личное понимание жизни не имеет другого содержания, кроме религии, и потому я с особенной жадностью ловлю все то, в чем мне слышится движение религиозного чувства, что могло бы оживить мой дух, дать пищу моему уму. К сожалению, в христианском обществе так мало людей, любящих религию, хотя очень много пылких ораторов на различные текущие темы общественной морали. Только уезжая на побывку в родной мне город, я чувствую себя среди людей, умеющих думать и говорить о Боге. В небольшом еврейском муравейнике горячие страстные споры о религии производят на меня очищающее и облагораживающее действие. Где думают о Боге, где на память цитируется Исайя, где на тысячу ладов освещаются никем не превзойденные сомнения Иова, — там не может быть смерти, там жизнь будет развиваться во что бы то ни стало. (...)

Эта среда разлучена с Христом по историческому недоразумению, и я верю, что придет время, когда евреи вернутся к Нему, как к идеальнейшему выразителю лучших пророческих преданий. (...) Мне мерещится религиозный переворот в самом еврействе, который не останется без влияния на судьбу христианской идеи.

Христа надо проповедовать в еврейской синагоге с такою же энергией, как и в христианской церкви. Мне хочется выдать Вам тайну моей души. Когда я [далее зачеркнуто: немного состарюсь] почувствую, что ум мой достаточно зрел для такого важного дела, я оставлю столицу и уйду в простую еврейскую среду проповедовать Христа».

Ответ Л. Н. Толстого (копия рукой Вольинского, не опубликован) гласил: «Один выход для евреев и еще больше для их гонителей в том, чтобы соединиться в истине, во всей доступной сознанию человечества истине, т. е. впереди, а не в той истине, которая когда-то прежде была истиною. Не откладывайте. Жизнь не только коротка, но и совсем не наша. Как мне ни сочувственна ваша деятельность литературная, она игрушка в сравнении с тем, что представляется там. Гонений и страданий там будет еще больше. Готовы ли вы на них? До свидания. Лев Толстой».¹³

Задолго до богоискательства Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, до провозглашения «нового религиозного

¹³ Там же. Л. 4—5.

сознания» и в противовес «меоническим» культам Н. М. Минского Вольтинский — несомненно под сильным влиянием Достоевского и при не вполне выясненном пока влиянии Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева — очень твердо и требовательно указывает на *сверхисторическое* задание личного и культурного развития: «Бог — наша последняя и притом труднейшая задача, цель всех наших стремлений, заключительное слово человеческого понимания. Наука, ставшая философией, философия, ставшая религией, — дальше, выше просвещение не идет». Это программное выступление, порожденное острым переживанием тогдашней эпохи *fin de siècle* как в первую очередь *la décadence de foi* Вольтинский завершает тирадой, пророческий пафос которой нашел бы и сегодня отклик у многих: «Мы сказали, что религия спасала и спасает человечество. Возрождаясь, религиозное чувство приводит в движение основы прогресса и свидетельствует о приближающейся нравственной реформе. Когда заглушится гражданская энергия людей, когда случится банкротство с политическими стремлениями общества, тогда является на помощь религия...». Определенно связывая такое возрождение с великой и не иссякающей, как он убежден, иудео-христианской традицией, Вольтинский, однако, избегает здесь прямо говорить о евангельской вере: «Совершится только великий акт перерождения Ветхого Завета в непоколебимый закон добра и света. С нами Бог...».¹⁴ Тем не менее позже он все-таки будет последовательно развивать новозаветную антропологию и утверждать вечное значение Христа для человечества — и с этой позиции резко выступать против Ницше и декаднствующих «маниаков Диониса» (так называл он Вяч. Иванова¹⁵), критиковать изображение раннехристианского Рима в романе Г. Сенкевича «*Quo vadis?*», оценивать буддизм, судить об изобразительном искусстве и русской литературе.¹⁶

Творчество Леонардо да Винчи, которое Вольтинский тщательно изучил по первоисточникам в 1896 году во время поездки в Ита-

¹⁴ Северный вестник. 1893. № 9. С 181, 201. Далее в сносках сокращенно: СВ.

¹⁵ В письме к С. К. Маковскому осенью 1909 г. (ИРЛИ. Ф. 673. Ед. хр. 5).

¹⁶ См. его статьи «Репин и Ге» (СВ. 1895. № 3), «Религия в современной литературе», «Аполлон и Дионис», «Христианство и буддизм», «Богоотступные черты» в книге «Борьба за идеализм» (СПб., 1900), «Что такое идеализм?», «Современная русская беллетристика» в «Книге великого гнева» (СПб., 1904).

лию и Францию, убедило его в антихристианской тенденции и автора «Джоконды», и итальянского Ренессанса в целом. Он опубликовал в «Северном вестнике» серию статей (вошедших позже в книгу о художнике), которая еще до появления «Воскресших богов» Мережковского открыла в России подлинного Леонардо,¹⁷ причем не как музеефицированную классику, а как явление глубоко и неизлечимо кризисное. Эту тенденцию он проследил (не без помощи работ В. Пэтера) от Верроккио и Боттичелли до Леонардо.

Для Вольтинского стала наглядно ясной связь творческого акта с религиозным состоянием личности, связь красоты художественной с богочеловеческой красотой, с абсолютными истинами христианских созерцаний — именно тогда, когда он обнаружил ее поврежденность у Леонардо, который «страдал глубокими внутренними болезнями, и самая ширина его мысли, схоластически запутанной и беспредельной, была ничем иным, как брожением сложных сил, которые не укладывались ни в какую форму и не имели в себе внутреннего простого центра. Религиозное чувство не давалось ему», и в рисунках его мадонн, еще не покрытых красками, «отразилось то гнилостное разложение, на которое были обречены двойственные природы бессильной эпохи Ренессанса».¹⁸ Если в наброске Христа к «Тайной вечере» он был очень «близок к той красоте, которая овладевает миром, побеждая всякие суетные ухищрения рассудка» и «правда почти коснулась его, когда он создавал свой великолепный эскиз, передавая отвлеченную мысль кроткого страдания за людей»,¹⁹ то в «Джоконде», гениальной «художественной химере», созданной в ходе «эксперимента над человеческой душой», нет ни природной правды, ни красоты. Ее беспредметная и бессильная улыбка «порождена ее беспомощным положением среди определенных различных культур, не слившихся между собою. (...) Это неподвижная гримаса, неприятная, раздражающая, придающая всему лицу Джиоконды, при его общей некрасивости, оттенок какого-то особенного уродства, невиданного в искусстве ни до, ни после Лео-

¹⁷ Г. В. Иванов в «Петербургских зимах» передает разговор посетительницы квартиры Вяч. Иванова: «...такие гении, как Леонардо да Винчи... — ... Леонардо, Леонардо — что такое ваш Леонардо! Если бы Аким Вольтинский не написал о нем книги, никто бы о нем не помнил» (Иванов Г. В. Собр. соч. В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 99).

¹⁸ СВ. 1897. № 12. С. 207.

¹⁹ СВ. 1897. № 10. С. 201.

нардо да Винчи. Улыбка Джиоконды кажется загадочной только потому, что она не может быть объяснена ни одним из понятных нам божественно-человеческих чувств».²⁰

Примечательно, что интерпретации Вольтинского позже почти дословно повторит П. А. Флоренский, говоря об «улыбке греха, соблазна и прелести — улыбке блудной и растленной», которой отмечены все лица Леонардо, а лицо Джиоконды особенно,²¹ и использует это как важный аргумент в своей критике безрелигиозного ренессансного гуманизма.

На своем религиозном пути Вольтинский настойчиво искал адекватные художественные воплощения «идеи Бога», видя в них проявление богочеловеческого процесса в культуре и в истории, форму исповедания христианской истины не менее значительную, чем исповедание церковное.

В современной живописи он нашел такое воплощение в картине Н. Н. Ге «Распятие», где «красота сливается с высшей правдой» того события, когда в человеке «просыпается Бог», хотя внешне это получает страшное, уродливое выражение — как в фигуре сораспятого Христу разбойника.²²

В истолковании картины Вольтинский делает шаги, пока еще осторожные, в направлении эстетического радикализма, выступая только вестником «новой красоты». Смысл таких художественных новаций он не формулирует философски, но мы должны здесь пояснить его применительно к разработке религиозных тем в искусстве. «Небылая» красота шокирует, но в том и состоит акт творчества, что абсолютная истина должна каждый раз представлять в момент своих новых, беспощадных требований к бытию и отмены прежних, культурно канонизированных ее выражений — моральных, интеллектуальных, эстетических, — как уже примирившихся с неистинными состояниями мира. Это момент разрушительный и созидательный одновременно. Так богоявление в человеке каждый раз требует преобразования всей его тварной природы — и чем она оказывается дальше от Бога, тем мучительнее, трагичнее процесс такого преобразования.

²⁰ СВ. 1897. № 11. С. 246, 247, 251.

²¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православно-теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 174. В примечаниях он указывает все издания труда Вольтинского о Леонардо и подкрепляет его идеи ссылкой на работу Э. Фрейда.

²² СВ. 1895. № 3. С. 271—278.

Возражая И. Е. Репину, который счел фигуру разбойника «карикатурной», и другим «компетентным людям», испытавшим недоумение при виде этого «безобразия», Вольтинский напоминает о неизбежности «прогресса красоты» и ссылается на объяснения самого Гёте во время беседы с ним в редакции «Северного вестника», которые произвели «громадное впечатление» и убедили в правоте художника.

Иного рода воплощения обнаружили у Н. С. Лескова — особенно привлёкшие внимание Вольтинского в «Соборях», в рассказах «На краю света», «Запечатленный ангел», «Томление духа». Дороже всего здесь изображение непосредственного присутствия Христа в состояниях, помыслах и поступках жизненно «маленького человека», который достигает необычайного величия, когда в нем действует Христова правда. В таких эпизодах психологическая достоверность и словесная искусность Лескова создают «красоту бесплотной правды» и «несколькими штрихами, одновременно красочными и, так сказать, метафизическими», рисуются «человек и Бог в живом союзе».²³ В высокой, почти восторженной оценке таких эпизодов сказалось не только наслаждение критика превосходной литературной разработкой излюбленной темы, но и находимая им у Лескова реальная феноменология такого народного богопознания, на котором Вольтинский намеревался основывать свой «союз с Богом».

В творчестве Достоевского он прошел значительную и, может быть, главную часть своего религиозного пути. В сущности, все посвященные писателю статьи и циклы, составившие знаменитую книгу,²⁴ есть рассказ о переживавшемся Вольтинским в 1890—1900-е годы страстном и сложном богофильстве.

Подчеркивая, что «оно связано для современного человека непременно с Христом», он определяет его как «ощущение божества

²³ Вольтинский А. Л. Н. С. Лесков. Пб., 1923. С. 91—93. В этом издании воспроизведены без содержательных изменений выправленные и снабженные авторским предисловием пять статей о Лескове, напечатанные до того в издании: Вольтинский А. Л. Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки. СПб., 1901, чему предшествовала книга: Вольтинский А. Н. С. Лесков: Критический очерк. СПб., 1898.

²⁴ Статьи «О Достоевском», «Раскольников» (обе 1897), «Красота» (1899), цикл «Великий безумец» (1899) были первоначально напечатаны в сборнике «Борьба за идеализм» (1900); циклы «Царство Карамазовых», «Богофиль» (оба 1900) вошли в озаглавленную по этим циклам книгу (1901); статьи о «Бесах» (1902—1903) печатались в «Книге великого гнева» (1904). С дополнениями все эти работы вошли в книгу «Ф. М. Достоевский» (СПб., 1906; второе издание: СПб., 1909).

через собственную душу, ощущение бесконечного — смиренное, тихое, скорбное», сопровождающееся «экстазом самоумаления,²⁵ которое является неизбежным следствием одновременно и полусознательного самоощущения, и светлой разумной логики».²⁶

Наибольшего подъема богофильские настроения Вольтинского достигают в ходе опровержения головного «демониакального надрыва» Ивана Карамазова, и выражаются они с подлинно исповедальной и одновременно пророческой экспрессией. Такие страницы многое проясняют в духовных состояниях Вольтинского, когда он признается: «Последнюю верую верится в высший смысл жизни, несмотря на все ее уродства и обиды, и когда живешь не одною только логикою, а всем существом, нервами и страстями, сердцем, — постоянно улавливаешь сквозь страдания, свои и чужие, какие-то нежные звуки, какое-то прощение всему и всем, не будущую только неопределенную, бесформенную гармонию, а уже как бы пришедшую, уже существующую, уже данное разрешение великой трагедии человеческого бытия в новых, умиленных экстазах. Страдаешь и плачешь над своими и чужими печальми, и все-таки улыбаешься, сам не зная в точности чему. И эта улыбка, детская улыбка неземной радости, едва уловимого настроения, стоит всех страданий мира и достаточна для того, чтобы человек не расстался со своим правом на жизнь, с тем билетом, который Иван, при своей демониакальной гордости, почтительнейше возвращает Богу. Все культуры истории, все грубые катастрофы человечества, все наслаения его бедствий — все это не больше, как орудия для создания на страдающем человеческом лице этой примирительной улыбки. Человек примиряется с Богом, примиряется с людьми, но несомненное и глубже всего он примиряется с самим собою, психологически примиряется, и в этом новом, примиренном виде, с новым гимном выходит на новые дороги истории».²⁷

Однако эти «новые дороги», уверен Вольтинский, должны пролегать в стороне от навязываемой Достоевским национальной «почвы», ибо недвижно прозябающая в ней религиозность, остающаяся в пределах природно-племенного тела народа, неизбежно сужается,

²⁵ Так трактует Вольтинский сквозную у Достоевского и традиционно акцентируемую Православием тему кеносиса. См. подробнее: *Котельников В. А. Красота истощания: О кенотической антропологии Достоевского // Записки русской академической группы в США. Т. XXVIII. N. Y., 1996—1997.*

²⁶ Достоевский. С. 75.

²⁷ Там же. С. 214.

замирает, входит в противоречия с историческим движением христианства и с его общечеловеческой миссией. Еще действительно живой в народе религиозный инстинкт должен развиваться мистически и умственно до полноты религиозного опыта, до ясного веросознания, миропонимания, а здесь главная роль принадлежит личной инициативе — будь то богоутверждающие экстазы Зосимы, карамазовская безудержная воля и к бытию, и к страданию или даже вызывающее кирилловское богоотрицание и воля к небытию. Подобные дерзания, акты свободы — необходимые ступени к Богу.

В поисках безусловно твердых, слагавшихся тысячелетиями колеблющихся ступеней Вольнский двинулся в обход тех сфер, где господствовали официальная церковность и православный филетизм, — и обратился к святоотеческому наследию и к аскетическому Православию Афона.

Подробности этого периода в его жизни нам неизвестны. Ближе к знавший Вольнского его биограф Е. М. Браудо²⁸ сообщает лишь, что весной 1899 года тот отправился в Константинополь и на Афон, провел на Святой Горе около трех месяцев, побывал в двадцати двух монастырях, посещал службы, изучал иконы и книги, беседовал с учеными монахами. Последние убеждали его принять крещение, но Вольнский возражал, что этот обряд не сделает его более христианином, чем он уже есть в душе.

Вопрос о его отношении к христианству, вообще об отношении к нему евреев в настоящем и в будущем, вновь обострился для него, и по возвращении в Петербург он обратился с письмом на эту тему к авторитетнейшему пастырю Иоанну Кронштадтскому. Не получив от него ответа, он послал аналогичное, видимо, письмо митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому). Автограф этого письма и машинописная копия с авторской правкой находятся в РГАЛИ.²⁹ Автограф без даты; на копии надписана дата «1902 25 сент.» (*зачеркнуто*: «ноябрь»). В. Я. Брюсов после встречи с Вольнским в феврале 1902 года писал о нем в дневнике: «Занят он русской иконописью. Едет на Афон и в Палестину».³⁰ Возможно, эту поездку (на которую нет указаний в других источниках) имел в виду Вольнский, сообщая в письме, что «этим летом был на

²⁸ Собранные им и неизданные материалы к биографии Вольнского хранятся в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1104.

²⁹ РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 174. Лл. 1—10 об.

³⁰ Брюсов В. Дневники. 1891—1910. М., 1927. С. 115.

Афоне». Повод для некоторых сомнений в датировке дает надпись на копии: «Они — христиане (письмо в редакцию)». Текст под таким заглавием, датированный мартом 1900 года, был напечатан в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1900. № 60) и перепечатан в книге Вольтинского «Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки» (СПб., 1901). Если допустить, что первоначально, в конце 1899 или в начале 1900 года, предполагалось опубликовать данное письмо, но впоследствии был написан и отослан в газету совершенно другой текст на ту же тему, тогда документ следует отнести к 1899 году, как то и делает Е. М. Браудо. Приводим письмо по упомянутым архивным источникам.

С-Петербургскому Митрополиту
Антонию

Милостивый Государь!³¹

Я хочу обратиться к Вам с великою для меня просьбою. Буду говорить от души, вынимая из нее то, что горит в ней и волнует ее уже много лет. По рождению и, т(ак) сказ(ать), по официальному положению моему я — еврей, т. е. я не крещен, но по убеждению моему я христианин, потому что я люблю Христа, Его учение и питаю те верования, которые отличают христиан от не-христиан. Чем больше я занимаюсь Евангелием, чем глубже вникаю в смысл всей вообще христианской легенды и вчитываюсь в святоотеческую литературу, тем больше я слышу в себе этот голос внутреннего убеждения и говорю себе, что я именно христианин. Но для общества я еврей. Этим летом я был на Афоне, бродил по пустынным опасным дорожкам, соединяющим монастыри, любовно изучал в этих монастырях остатки византийского православия в литературном и иконописном творчестве, взшел на самую вершину Афон и оттуда, с бьющимся сердцем, смотрел на голубые воды Эгейского моря, по которому христианство, победив и ниспровергнув Элладу, перешло в великий Царьград. Я не могу передать Вам моих впечатлений этого лета и моих настроений. Несколько недель пронеслись, как один день, в этом очаровательнейшем углу всего мира, и никогда еще прежде пульсация моего сердца не сливалась так с тем, что я сам считаю пульсацией христианского сердца и христианской мысли. Но и тут окружавшие меня монахи, которым угодно было заглядывать в мою

³¹ В автографе это обращение отсутствует; в машинописной копии над ним зачеркнуто: Высокопреосвященный Владыко.

душу и беседовать со мною на разные богословские темы, не переставали говорить мне, что хотя я духом крещен, но все-таки я еврей, а не христианин, потому что не крещен водою. Даже в последнюю незабвенную для меня ночь, которую я должен был провести на пристани Дафна, сопровождавший меня монах в течение нескольких часов старался доказать мне, что все мои искания, волнения и томления, все мое внутреннее, сердечное касание к Христу и христианству должны пропасть даром, потому что я не могу и не хочу принять крещение. Я спорил с этим благодушным монахом чуть не до слез, приводил все возможные доводы в защиту того, что дело не во внешнем обряде, что все дело в строе души, мыслей и верований, но он был непреклонен и не пролил в мою душу ни одного теплого слова. Он бил меня догматами, которые, при ограниченности его собственных логических средств и узкости кругозора, превращались в какие-то камни. Он бил мою живую веру, тоже непреклонную, за которую я тоже готов принять какие угодно мучения, этими камнями, как били некогда язычники убежденных христиан. Он казался мне язычником в своей неподвижности, в своей слепоте, в своем неумении смотреть в душу, а все кругом, и дикие скалы Святой Горы, с их глубокими тенями, и купол неба, залитый звездным серебром, и воздух, дышавший теплотою, — все казалось напоенным христианскими настроениями. Я сел на пароход и отправился к Царьграду, возбужденный, взволнованный, и все время думал, что современные христиане страшно далеки от Христа, дальше, чем тот разбойник, который был принят Христом в число своих последователей за одно предсмертное слово, за один предсмертный крик.

Но в моих мыслях я иду еще дальше. Сам я только единица моего народа, который считается на суде народов, принявших христианство, народом, враждебным Христу и христианству. С этим я готов спорить всею силою моей души, не от одного только ума моего, который у меня, как и у всех вообще, ограничен и не обнимает великих религиозных движений сердца, а от каких-то внутренних бессознательных сил и чувств, которые кричат громче всякой логики. [*зачеркнуто*: Говоря обыкновенным языком, которого не надо чуждаться, ввиду его простоты и ясности, и в религиозных вопросах, я мог бы сказать, что] еврейство создало Христа. Это значит, что еврейство обладает теми органическими свойствами и духовными силами, из которых мог выйти величайший из всех богочеловеков. Явление этого Богочеловека показывает, что идеальная сторона Его народа была достаточно развита, чтобы выразиться в Нем с такою

силою. Он был уже богочеловечен, этот народ, в своих лучших представителях, которые действительно оказались близкими Христу, приняли Его учение и разнесли свет этого учения по всему миру. Когда Христос пришел, еврейство раскололось на две половины: христианскую и антихристианскую, идеалистическую и реалистическую, т. е. помышляющую о житейском. Иуда явился как бы воплощением этой второй половины еврейского народа. Это как бы Антихрист в исторической борьбе с Христом. Можно сказать, что вся дальнейшая история еврейского народа, в ее [зачеркнуто: внешних и вписано над ним рукою Волинского: главных] выражениях, представляет собою [зачеркнуто: некоторую бессильную и бледную материализацию идей Антихриста и вписано над ним рукою Волинского: диалектическую борьбу этих двух противоположных начал, Христа и Антихриста, великую трагедию органического раздвоения] при постоянном внутреннем накоплении в душах идеального света, идеальной богочеловеческой правды. То же самое ведь делается и в среде так называемых христиан, ибо приходится сказать, что и в них Антихрист постоянно и крепко борется с Христом и на поверхности даже постоянно побеждает Его — в материальной исторической жизни, столь далекой от идей Христа. Другие народы, называясь поголовно христианскими, имеют мало органического сродства с Христом, приняв официально Его учение, только в редких случаях духовно следуют этому учению. Евреи же, официально и поныне отвергающие Христа, имеют Его учение как бы в костях и крови своей и, следовательно, рано или поздно, созрев в идеальной духовной своей сущности, примут Его с великой радостью и с тем великим пониманием, с каким отец подходит к напрасно обиженному и отвергнутому им сыну. Этот момент примирения еврейства с Христом будет величайшим моментом в истории человечества, потому что только тогда, впервые тогда выступят люди, умеющие особенно глубоко понимать и любить настоящую душу христианства, его великую мистику, его двуединую метафизическую правду — теоретическую и жизненную. Мне кажется — этот момент приближается. Идеи реалистического Иуды меркнут и мельчают среди современного еврейства, а духовная правда, которая всегда за Христом, всегда с Христом, становится для него все ощутительнее. Говорю это, не опираясь ни на какие внешние свидетельства, а как бы в некотором внутреннем предслышании неизбежных поворотов истории этого народа, поворотов, которые будут обновительны и спасительны и для него самого и для всего мира.

Я иду еще дальше и ударяюсь в фантазию, от которой не могу отрешиться. Как это будет, как произойдет в реальности это примирение, это новое восприятие Христа народом, Его создавшим? Грезится мне, что в один какой-то день (с точки зрения исторической науки такой день может продлиться целое столетие) старый еврейский народ почувствует, что с плеч его спала страшная тяжесть. Что-то мучительное, столетиями бременившее его сердце и душу, рассеется, — ему станет легко. Ему станет легко, потому что по душе, которая прежде изнемогала в пламени вражды, ответной вражды, раздуваемой в ней злым гением исторического Антихриста, вдруг пронесется освежающее веяние нового мистического откровения. В этой душе станет как будто пусто, потому что в ней не будет прежних кошмаров, прежних чувств и желаний. В этой пустоте и прозвучит старое, вечно новое слово Христа. [*зачеркнуто*: Тот] Мессия [*зачеркнуто*: которого ожидает еврейский народ, уже пришел в лице Христа, но для тех, кто Его еще не принял, он] придет в этот день как бы впервые — под солнцем нового разума. Я говорю, что не имею никаких внешних свидетельств в доказательство того, что время это придет, но думаю мне, что и моего единоличного убеждения в этом вопросе уже достаточно, чтобы сказать, что еврейство идет по этому пути, что где-то слышны уже голоса будущего веселья евреев на почве христианской идеи. Я крепко верю в это, потому что в моей душе все это кричит. И вот еще хочется сказать, что и тогда, в день, когда разрешится в глубоком самопознании великая трагедия еврейской истории, еврейство примет Христа именно так, как я Его принимаю теперь — тоже без всякого обряда, без крещения водою, одною только открытою душой. Догмат крещения, так же как и другие догматы, одновременно потеряет ценность реального, внешнего обряда, обязательного для человека христианских убеждений, и выиграет для умов, вместе с другими догматами, в своем внутреннем философском содержании. Эти церковные обряды, эти догматы христианского богословия, от которых многие из современных людей бегут из-за их непонятности, распечатают свои секреты, и в оборот истории волеется масса великолепных метафизических идей, в настоящее время совершенно еще не разработанных. Я люблю эти догматы в их будущих, так сказать, обнаружениях, в их будущем освещении, когда с них спадет жесткая чешуя внешнего общеобязательного обряда. Люблю, например, идею причащения тела и крови Христа, потому что вижу в этой идее великое воззвание к человеческой личности, чтобы она отдала все свое лич-

ное, все свое чисто человеческое на крестное служение безличному, высшему, божескому началу. Вам покажется, может быть, что я говорю как еврей, стоящий вне христианства, но сам я думаю крепко, непреклонно, неразрушимо, что во мне говорит что-то христианское, то самое начало, без которого нет живого отношения к Христу. При этом я глубоко верю, что еврейство не напрасно живет в России. Русский народ, еще не испорченный поверхностною культурою, сердечно столь близкий к Христу, когда-нибудь в невидимых отдалениях истории сольет свою теплую сердечную струю с энтузиазмом еврейского ума, особенно склонного к метафизическим тонкостям. Верится, что так будет.

Я начал мое письмо с заявления, что имею к Вам большую просьбу. Эта просьба моя состоит в том, чтобы Вы сказали мне Ваше мнение по этому вопросу. Пусть это будет, как если бы я был у Вас на духу и излил перед Вами то, что наболело в моей душе. Скажите что-нибудь моему сердцу. Я выслушаю Вас с великим вниманием. Неужели и Вы дадите мне камень вместо хлеба или даже захотите побить меня камнями внешней догматики, как это делали со мною некоторые монахи на Афоне? Я прошу у Вас не каких-либо религиозно-философских назиданий, а просто живого слова, идущего от сердца, полного [*зачеркнуто*: большой] веры и чующего чужую по-сильную веру.

А. Вольнский.

Митрополит Антоний отвечал на следующий день (копия неизвестной рукой³²):

М. Г.

Получил письмо Ваше и прочитал его с чувством истинной радости. Вы любите Христа, и Христос Вас любит и благословляет. Если хотите со мной беседовать, благоволите пожаловать ко мне завтра в 11¹/₂ ч. утра. Живую речь предпочитаю письменным рассуждениям.

Да будет Христос Господь наш всегда для Вас Источником Света, Радости и истинного блаженства.

С совершенным к Вам почтением

Митрополит Антоний.

³² РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 311. Л. 1.

По словам Е. М. Браудо, беседа с митрополитом продолжалась около трех часов, и в конце ее Антоний, исчерпав все аргументы, заключил: «Вы говорите как Савл, а могли бы говорить как Павел». Из написанного Вольтинским на следующий день второго письма к митрополиту явствует, что Антоний не возражал против изложения ее в печати; однако Вольтинский просил своего корреспондента прислать собственноручные возражения на его первое письмо с тем, чтобы напечатать их вместе.³³ Но эта публикация не состоялась.

Движение религиозной мысли Вольтинского в 1900—1910-е годы происходило по большей части подспудно и отмечено немногими внешними проявлениями, тем более что в тогдашней деятельности своей он был захвачен большой темой обновления драматического театра, а затем балетом, которому надолго оказались отданы эстетико-критические и организаторские его дарования. Е. Д. Толстая полагает на основании литературных «отражений» фигуры Вольтинского в современных ему романах «Томление духа» О. Дымова и «Мэри» Шолома Аша, что в ту пору его «занимала иудео-христианская проблема», которая разрешилась позже созданием «единственной в русской символистской культуре версии „Третьего Завета“, ориентированной на иудаизм».³⁴ Этот процесс осложнялся несколькими религиозно-философскими и культурно-историческими мотивами.

Один из них — «аполлинизация»³⁵ христианства во имя очищения идеи и образа Богочеловека от исторических и психологических искажений, во имя выпрямления, рационального освещения пути к «универсальной духовности царства Божьего на земле». Вольтин-

³³ РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 174. Л. 11—12.

³⁴ Толстая Е. Мирпослеконца. М., 2002. С. 17—18.

³⁵ Побужденный к тому третьим (1894) изданием ницшевской «Die Geburt der Tragödie» Вольтинский осмыслял аполлиническое начало в культуре как дополняющее и одновременно ограничивающее, интеллектуально оформляющее стихийные творческие энергии, прежде всего дионисическую стихию (см. его статью «Аполлон и Дионис»). В контексте его «богофильских» интерпретаций Достоевского «молодой Аполлон» мог отождествляться с человекобогом, «сверхчеловеком», который в Иване противостоит Богу (см.: Достоевский. С. 253, 260 и др.), но в целом, конечно, его аполлинизм тяготел к эллинско-христианскому Логосу и вполне согласовывался у него с рациональным монотеизмом в иудаистической и более ранних его версиях, что еще в 1996 году отмечала Е. Д. Толстая. (Толстая Е. Аким Вольтинский в литературных «зеркалах»: двадцатые годы // Литературное обозрение. 1996. № 5—6. С. 151).

ский выдвигает в качестве главного содержания религиозности именно внутреннее «идеологическое христианство» (в чем он считает своим предшественником Оригена) в полемике с современным квазирелигиозным движением с его попытками «социализации неба и Христа» и разными шатками «богопостройками», с одной стороны, и с попытками «произвести на свет по программе, предуказанной Ницше, новую расу, оргиастическую, соборно справляющую великое таинство Диониса в „огнестолпных” храмах славяно-германского вдохновения», с другой.³⁶

В 1910 году он еще допускает, что в русской культуре могут возобладать «стремление уйти от прежних эмоциональных путей, жажда увидеть мир глазами духа, через дух коснуться, в трепете и страсти, этого мира. Тогда, при общей талантливости русской натуры, при ее тончайшей способности осязать бесплотное, при ее чуткой тактильности по отношению к нежнейшим движениям человеческого сердца — то, что сделало русскую литературу одним из великих явлений мира, — Россия может явиться настоящим Вифлеемом для религии нового человека, ибо новая религия не может быть ничем иным, как духовным опознанием, в идейном энтузиазме, всех чувственных явлений мира. Тогда Россия сделается родиной нового Аполлона, этого высшего символа человеческой интеллектуальности».³⁷ Однако сомнения в таком исходе у него уже и в ту пору были велики, а впоследствии он оставит подобные надежды и перенесет тему «новой религии» на совсем иную почву.

В другом мотиве как будто угадывается психический эксцесс, острая реакция на крушение духовных ожиданий не просто темпераментного мыслителя, а жреца идеалистических культов. Не исключая эксцессивных состояний, которые Вольтинский, конечно, переживал в военные и революционные годы, в истоках его последних религиозных и философских решений находим все-таки не всплески настроений, а продуманный идейный и волевой акт — разрыв с историей, который наружно произошел под вызывающе громким и запоздало — через несколько лет — выкрикнутым лозунгом «разрыва с христианством». Вольтинский не мог простить истории, что ее ход привел к уничтожению всех социальных и антропических осно-

³⁶ Вольтинский А. Бог или боженька? // Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. Сборник статей и ответов. М., 1910. С. 28—29.

³⁷ Там же. С. 31—32.

ваний для создания монистического «царства идей». Он вышел из исторического пространства и вернулся в пространство мифа: в поисках несокрушимой опоры для своих рушащихся проектов он обратился к мифическому «гиперборейскому корню», к «скале отцов, скале вечности»³⁸ — и это было последнее, что он утверждал, размышляя о собственном происхождении и судьбе, за полгода до смерти.

Этот завершающий фазис духовного пути Волынского ознаменован чередой событий, начавшейся дискуссией о Гейне. 25 марта 1919 года на заседании редколлегии издательства «Всемирная литература» А. А. Блок прочел доклад «Гейне в России», ответом на который был «налет Волынского».³⁹ Пафосом его «налета» (не только на Блока, но и на выступавшего там Горького) было отстаивание неиссякаемости гуманизма как «явления космического».⁴⁰ 2 декабря того же года Блок записывает: «Волынскому — что касается иудаизма у меня в стихах».⁴¹ 26 декабря: «Волынский делал замечательный доклад о Гейне и иудаизме. Я возражал»; уже на следующий день «возражение Волынскому» было написано Блоком.⁴²

Поводом для доклада стала реплика Блока об измене Гейне иудаизму, брошенная в прениях по статье В. М. Жирмунского «Гейне и романтизм» (ею открывался VII том «Сочинений» поэта в издании «Всемирной литературы»), и сама концепция ученого, намеченная еще в вышедшей в 1914 году его книге «Немецкий романтизм и современная мистика». Внутренним же мотивом была критика христианства, в котором он вдруг особенно явственно увидел смертельную угрозу монотеистической идеологии и культуре иудаизма, а в силу духовно-фундаментального для человечества значения последнего — угрозу и мировой культуре вообще. Ближайшим

³⁸ Минувшее. Вып. 17. С. 289.

³⁹ Блок А. Записные книжки. М., 1965. С. 454.

⁴⁰ Чуковский К. Дневник: 1901—1929. М., 1991. С. 106.

⁴¹ Блок А. Записные книжки. С. 482.

⁴² Там же. С. 484. Это «возражение» Блок отдал Волынскому, который позже передал его в журнал «Жизнь искусства», где оно и было впервые напечатано под заглавием «О иудаизме у Гейне» (1923, № 31) рядом с выступлением самого Волынского. Нужно заметить, что неприятие религиозно-философских идей последнего Блок обнаруживал и раньше: еще в «Письмах о поэзии» (1908) он отказывался верить всему тому, что «так страшно симметрично», — как «богофильство» и «богофобство» Волынского, «верхняя и нижняя бездна» Мережковского, «два пути добра» Минского.

историческим выражением такой угрозы предстал иенский романтизм в союзе с «католической реакцией», с которым у Гейне, «иудеиста насквозь, рационалиста первого ранга, чистого осколка гиперборейской изначальной скалы», не могло быть ничего общего.⁴³

Волынский явно гиперболизирует антихристианские настроения Гейне с помощью своих собственных аргументов, подчас несоразмерно с реальной позицией поэта. Вопросая, «что отталкивало Гейне в этом трогательном и возвышенном учении?», он отвечает за него: «Прежде всего в нем ощущается отсутствие монолитности — цельности и связности гетерогенных частей. Это сплав разнородных стихий, в котором все бурлит, в котором нет ничего устойчивого в идейном смысле слова. Амальгама хамитской мистики и месопотамской магии с примесью густых яфетидских наслоений, завернутая в эллинский плащ филоновской вышивки, — вот что такое христианская идеология в ее популярнейших церковных редакциях», и эти разнородные потоки «с древнейших времен стремились подмыть основные устои семитического духа, незапятнанный гиперборейский монизм».⁴⁴ Героизируя фигуру Гейне как идейного оппонента христианства, Волынский в сущности хочет доказать одно: в явлениях такого рода «монистический дух иудаизма, без дуалистических и триалистических расслоений, стоит перед глазами человечества непреодолимой скалой», и, возвращаясь к этому духу, поэт «вернулся к чистому источнику мировой культуры».⁴⁵

Блок в своем «возражении» упрекал докладчика, что он слишком «увлекся иудейско-рационалистическим элементом христианства и во имя его проклял все остальное», но самое филиппику его признал свидетельством «силы христианства», «раз оно может быть предметом таких страстных, вдохновенных и бескорыстных нападений».⁴⁶

Несомненно, что именно современная катастрофическая история с ее стихийной активностью огромных масс, с грубым смешением рациональных, утопических и мистических идей преобразования мира⁴⁷ вызывала отвращение у Волынского, оттолкнула от всякого

⁴³ ЖИ. 1923. № 31. С. 6.

⁴⁴ Там же. С. 9.

⁴⁵ Там же. С. 10.

⁴⁶ Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 146, 150.

⁴⁷ О низовых мистико-магических и социально-утопических движениях в эпоху революций см.: Эткинд А. Хлыст. (Секты, литература и революция). М., 1998. М. М. Пришвин, близко знакомый с этими движениями, рисует в своих дневниках картину разгула таких стихий в России; в част-

идейного соучастия в таком развитии истории, заставила и в историческом христианстве акцентировать бессознательную массовость, низовую хамитскую религиозность, простонародный магизм.

По тем же причинам он предпринял критический пересмотр текстов Нового Завета, поднявши с этой целью обширную святоотеческую и историческую, а также богословскую и филологическую литературу. Результатом стала небольшая книга «Четыре Евангелия».⁴⁸

Рассматривая Евангелия как «величайший памятник мифотворчества на религиозной почве», Вольтинский не оставляет миф в сфере метафизических созерцаний и художественных фантазий, а придает религиозному мифу огромную преобразующую силу, не сравнимую с силой воздействия эмпирической реальности. Созданный актом мифотворчества «идейный образ» «перерабатывает человека радикально и делает его все более и более способным почти телесно, лицом к лицу, непосредственно приходить в соприкосновение с миром интеллектуальных величин», — что Вольтинский называет «деификацией самого естества человека»,⁴⁹ переименовывая, возможно из неприязни к византийскому богословскому языку, известное понятие христианской антропологии $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ (обожение).

В трех синоптических Евангелиях Вольтинский находит выражение главных тенденций той эпохи: разрушение после-пленного Жреческого Кодекса, «этого сложного иудейского закона, ограждавшего сакральную общину от прочего мира», и проповедь «либеральной в своем роде идеи смешения Израиля с окружавшими его народностями»,⁵⁰ — на чем базировался иудео-христианский духовный универсализм и что проложило пути всечеловеческому его распространению. Четвертый евангелист, Иоанн, выступает за пределы всех событий и тем, с которыми работали в свою эпоху синоптики, и,

ности, рассказывает о призыве участников секты «Начало века» броситься в «русский чан» народного бунта, чтобы раствориться в кипящей массе, и замечает по этому поводу: «Не забудет себя европеец, не бросится, потому что его „Я“ идет от настоящего Христа, а наше „Я“ идет от Распутина, у нас есть свое священное „мы“, которое теперь варится в безумном чану, но „Я“ у нас нет, и оно придет к нам из Европы, когда в новой жизни соединится все» (*Пришвин М. М. Дневники 1918—1919. М., 1994. С. 26—27 и др.*).

⁴⁸ Вольтинский А. Л. Четыре Евангелия. Пб., 1922.

⁴⁹ Там же. С. 4.

⁵⁰ Там же. С. 14.

действуя над ними, является, по Вольтеру, «протагонистом рационализма в высшем значении слова, растворившего в себе мистику народных низов и преобразившего ее в некое новое созерцание жизни».⁵¹

Параллельно шел процесс мифотворчества, важнейшим плодом которого стал возвышающийся над всем историческим материалом и отрывающийся от него «византийский образ Христа»;⁵² в учении о единственности произошел «окончательный поворот мысли от антропологизма к мифотворчеству» и в последующие времена возобладал «мифотворческий идеализм Александрийской церкви».⁵³

Не без чувства удовлетворения Вольтер, отошедший от современного ему мутного потока истории, напоминал об эпохе Первого Вселенского Никейского Собора, чьим властным решением развитие исторических событий было дано спасительное направление. «Что бы это было, — патетически прерывает он свое научно-критическое изложение, — если бы в конце концов не победил гений Афанасия Великого!»; ход мировой культуры был бы совершенно иным, «не было бы квиетизма масс на протяжении веков, не было бы расцвета науки и философии (...). Но зато прибавилось бы немало новых ужасов к общему мариологу человечества. Победила, однако, никейская идеология».⁵⁴ Хотя значительную роль в развитии мысли он признает и за сторонниками подобосудия: они были «предшественниками Канта на пути гносеологии, как бы инициативными родоначальниками критической философии, критического идеализма»;⁵⁵ тем самым они входят в интеллектуальную родословную самого Вольтера.

Но теперь большее значение для него имеет другая линия, связанная с догматикой никейского символа, в которой он усматривает «подобие богословского протомонизма, как бы горчичное зерно монизма, заложенное в точке отправления религиозной мысли человечества».⁵⁶ На этом направлении никейская идеология подчинила себе суеверия юродствующей хамитской толпы и преобразила их в высокие символы, «окутанные небесным фимиамом». «Но в том же духе, с теми же устремлениями и тенденциями, действовал и иудаизм всех

⁵¹ Там же. С. 18.

⁵² Там же. С. 22.

⁵³ Там же. С. 25.

⁵⁴ Там же. С. 26.

⁵⁵ Там же. С. 30.

⁵⁶ Там же. С. 32.

веков. Своим рационализмом, своею оппозицией всем проявлениям хамитизма, своим постоянным противоборством мистике народных настроений еврейство служило, в сущности говоря, только интересам культуры, побуждаемое вечным страхом поджога защищаемых им благ. Но к чему же стремилась идеология Никейского Собора, как не к тому же самому? Изумительное совпадение». Церковь оказалась «союзником иудаизма в общем деле спасения культуры».⁵⁷

Продлить свой анализ в область прогностики Волынский отказывается, но резко подчеркивает вывод, имеющий для него принципиальное значение: «Перед нами две благородные культуры, находящиеся между собою в неумолкающей на протяжении двух тысячелетий борьбе. Знамя иудаизма призывает к отвержению мистики низов. Око рационализма глядит в упор солнечному богу. Дорога мысли суха и высока. Но рядом с иудаизмом творчество церкви».⁵⁸

Преодоление смуты низовых исторических стихий, торжествующая над ними аполлиническая мысль, религиозное мифотворчество как источник культуры — три самые дорогие для Волынского жизненно-идейные темы — связаны воедино в этом программном высказывании.

Еще замечательней — если учесть его настроения и ход мысли в те годы — окончание этой книги. Отвергая кровавые жертвы исторических боев за идеи, он, едва ли не впервые с таким внутренним подъемом, обращается к Святому Духу в подлинно параклетической перспективе, открывающейся еще здесь, среди несовершенств земного существования: «Но животворящий и единосущный с Отцом Дух — что это такое, как не святость культурного и морального общения между людьми, как не дыхание нежных струй мысли в стремлениях уйти от жертвоприношений и упокоиться наконец, на сверхчеловеческих каких-то высотах, в атмосфере окончательно благих и завершительно славных красот?»⁵⁹

Более того: он, «не покидая ни на минуту научного метода исследования», решает теперь «положить границу зарождающемуся скептицизму» и различает в будущем «светлую картину»: «Человечество когда-нибудь очистится снизу доверху окончательно. Облагороженное страданиями и бурями революций, оно вступит, наконец, в субботний покой новой жизни, чтобы по иному принципу строить

⁵⁷ Там же. С. 33.

⁵⁸ Там же. С. 33—34.

⁵⁹ Там же. С. 39.

царство свободы на земле. Вступит человек в этот покой субботнего дня новым уже существом».⁶⁰ Вольнский предлагает очень характерное для него толкование слов св. Ириней Лионского о том, что человек делается подобным невидимому Отцу посредством видимого Логоса. «Русское выражение *преобразится*, — замечает он, — дает только намек на разрушительно-творческий процесс, которому подвергнется в биологической эволюции, на протяжении бесконечных столетий, человеческое тело теперешней его конструкции. Оно превратится в схему. Высветлится насквозь. Сделается зрячим без глаз и явно вместит в себе, будучи уже не телом плотского унижения, а телом сияющей славы, прежде невидимые Божьи черты».⁶¹ (Разрядка моя. — В. К.)

Последние слова книги исполнены редкой для Вольнского личной анастасической патетики: «Пусть мы умираем. Пусть гибнем в пучинах несправедливой борьбы за правду. Но мы воскреснем! Воскреснем непременно!»⁶²

Через год, двинувшись в новую даль, к «гиперборейскому свету», он возвращается к полемике с Блоком, чтобы свести последние счеты и придать своим камерным выступлениям вид декларации, обнародовав их под вызывающим заголовком «Разрыв с христианством». Кроме упомянутого уже доклада он печатает здесь свой позднейший «Ответ А. А. Блоку», в котором договаривает последние доводы в пользу чистого иудаизма Гейне, присоединяя к ним и одно «интимное признание»: «В течение многих лет я неоднократно поддавался очарованию отдельных учителей христианской церкви. Но горячие мои к ним симпатии, остающиеся до сих пор в моем сердце, ни на минуту не затуманили моего критического отношения к творчеству богословствующей христианской мысли. Есмь иудей и пребуду им навсегда! Я приглашаю сейчас на предстоящую в будущем мою панихиду любого православного иерея, который дерзнет, став рядом с раввином у моего гроба, воздать тем честь всему, что я сделал на земле».⁶³

Вряд ли православный священник присутствовал на панихиде Вольнского (скончавшегося 6 июля 1926 года и погребенного, кста-

⁶⁰ О «субботнем покое» как эсхатологическом завершении культурного творчества см.: Котельников В. А. «ПОКОЙ» в религиозно-философских и художественных контекстах // Русская литература. 1994. № 1.

⁶¹ Вольнский А. Л. Четыре Евангелия. Пб., 1922. С. 42.

⁶² Там же. С. 43.

⁶³ ЖИ. 1923. № 31. С. 14.

ти сказать, не на Еврейском кладбище, а на Литераторских мостках). Но интересно, что в переживании коллизии «иудаизм—христианство» есть значительное сходство между ним и А. Бергсоном, а их последние религиозные жесты просто совпадают. Склоняясь в конце жизни к католицизму, А. Бергсон писал в завещании 8 февраля 1937 года, что в этом исповедании он видит «окончательное завершение иудаизма» и перейти в Католицизм немедленно ему мешает только надвигающаяся угроза еврейству. «Я хочу быть с теми, на кого завтра обрушатся гонения. И все-таки я надеюсь, что католический священник не откажется, с разрешения кардинала-архиепископа, прочесть молитву на моих похоронах».⁶⁴

Вскоре после объявленного «разрыва» к Вольнскому явилась некая «писательница»⁶⁵ и горько упрекала его в угашении одного из двух светильников, которыми он освещал путь себе и другим. Он с усилием «задавил» в душе «истерическую ноту, воспитанную истерическим русским романом и долгими годами погружения в новозаветную диалектику», и твердо отвечал ей, что погасил не одну, а обе свечи, ибо теперь он работает «в солнечном свете», и указал на свою только что законченную книгу «Гиперборейский Гимн»,⁶⁶ которая, пояснил он, «содержит не только весь разрыв мой с прошлым, но и все приобретения моего духа за всю мою жизнь».⁶⁷

Итогом «всех приобретений», изложенным не только в этой книге, но и в большом его труде о Рембрандте,⁶⁸ стало углубление в область гиперборейского мифа, где он нашел последнее основание «праарийского интеллектуального монизма».⁶⁹ Е. Д. Толстая права, говоря, что «для Вольнского гиперборейский этап — это этап доисторического родства», «именно здесь общий корень арийских и семитских культов — это понятие о едином солнечном божестве, высшем разуме».⁷⁰ И он действительно не нуждался в ариософ-

⁶⁴ *Romeyer A. Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson // Archives de philosophie. Vol. XVII. Cahier 1. P. 33.*

⁶⁵ Е. Д. Толстая полагает, что это была М. Шагинян (*Толстая Е. Аким Вольнский в литературных «зеркалах»: двадцатые годы // Литературное обозрение. 1996. № 5—6. С. 154*).

⁶⁶ Неопубликованная рукопись хранится в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107.

⁶⁷ ЖИ. 1923. № 35. С. 15.

⁶⁸ Неопубликованная рукопись хранится в РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 90, 91.

⁶⁹ ЖИ. 1923. № 35. С. 15.

⁷⁰ *Толстая Е. Мирпослеконца. С. 20.*

ских⁷¹ (равно как и теософских) обоснованиях «гиперборейской теории». В своей культурно-исторической *ретроспективе* он совершил тот же переход, который некогда, в свой *перспективе*, совершила греческая мифология, переход от хтонизма к героизму (о чем, конечно, прекрасно помнил Вольтер) — когда аполлинийски преобразованный и просветленный стихийный хтонизм предстал в образе гиперборейцев.⁷² На этих мифологических высотах Вольтер нашел теоретическое успокоение: героика гиперборейского жречества пред единым богом разума и света, духовные экстазы, идейные и телесные элевации жрецов («воздухошествовавший» жрец Аполлона гипербореец Абарис) — вот, наконец, незыблемое начало («гиперборейская скала!») религиозно-идеалистических культов, отсюда можно проследивать движение идеи в иудейском и христианском русле, где ей энтузиастически служат мысль и творчество.

Понимание «идеи» Вольтером (и соответственно характер его служения ей) особенно ясно в последний период его деятельности указывает на свой источник — платоновское возникновение и наполнение «идеи», как то раскрывается в «Федре»: для «идеи» нужен миф, нужна целостная и картинная полнота, и именно в мифе возникает «конкретно-спекулятивное значение „идеи“, содержащей в себе последнюю трансцендентально-символическую полноту и цельность предмета и характеризующейся как достояние мысли, которая пытается обнять и вместить в себе свой предмет. При этом интегральность граничит и даже отождествляется с живописью и цельностью мифа».⁷³

Для Вольтера явление культуры тем ценнее, чем оно прозрачнее и чем более способно фокусировать свои отдаленные истоки. Как Спиноза шлифовал линзы, так Вольтер критически обрабатывал явления культуры, придавая им «оптические» свойства. Сильным «дальнозрительным» стеклом сделал он еврейский театр

⁷¹ Тем более что в этой сфере действовали такие теоретики, как Г. фон Лист, Й. Ланц фон Либенфельс, Р. Генон, Г. Вирт и другие, чья проповедь «гиперборейского гнозиса» в разные времена соприкасалась с доктриной и политической практикой пангерманизма и его идеологических наследников.

⁷² См.: Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 483—484 и др.

⁷³ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 169.

«Габима»,⁷⁴ образовавшийся из студии Московского Художественного Театра в начале 1920-х годов. Вглядываясь *сквозь* два его спектакля — «Гадибук» и «Вечный Жид» — в даль их исторического происхождения, он видит там не просто предание и возрождаемую национальную архаику, а то же творящее основание — миф. И «Габима» оказывается естественным его выражением, ибо вообще «мифы все без исключения сценичны и для своей понятности требуют декоративно-иератических одеяний».⁷⁵ Они же вызывают к жизни и театральное ипокритство, каким его знала античность. В первой статье о еврейском театре⁷⁶ Вольтинский поясняет: «Ипокрит это труба народных дум и народных верований. Он вещает мифологию своей страны», а «еврей же всегда и везде ипокрит — по природе и по духу своему, он театрален существенно: голос и жест, пластика и мимика, вся его пляшущая фигура и походка в высшей степени изобразительны и сами просятся на сцену. (...) Он от природы труба народа, даже в своем самом нищенском, забитом и ничтожном отдельном существовании».⁷⁷

Но затем и эта форма, в своей синтетичности уподоблявшаяся Вольтинским театру античности, покажется ему недостаточной для воплощения религиозно-мифологического объема культуры: габима — только жертвенный помост, на котором жрецы-актеры совершают освящение национальной традиции и вносят свой ритуализм в другие сферы жизни, тогда как сама жизнь должна стать богослужением.⁷⁸

И Вольтинский покидает габиму и движется дальше, навстречу нетварному свету, который теперь влечет его в телесно-духовном человеке у Рембрандта.

⁷⁴ См.: Иванов В. Русские сезоны театра Габима. М., 1999; Толстая Е. Аким Вольтинский и еврейский театр // Толстая Е. Мирпослеконца.

⁷⁵ ЖИ. 1923. № 27. С. 4.

⁷⁶ Она была озаглавлена «Ипокрит» (ЖИ. 1923. № 27). Вторая статья — «Походный ковчег» (ЖИ. 1923. № 28).

⁷⁷ ЖИ. 1923. № 27. С. 3.

⁷⁸ См.: Толстая Е. Мирпослеконца. С. 22—23.

О. Л. ФЕТИСЕНКО

ПРОПОВЕДНИК НАГОРНОЙ РАДОСТИ
(«Петербургский мистик» Евгений Иванов)

Будь градом, стоящим на вершине горы.
Тут нагорная радость, свет.

Евг. Иванов

Есть люди, судьба которых — остаться в памяти «спутником великих». Евгения Павловича Ива́нова (1879—1942) обычно вспоминают как лучшего друга А. Блока, заметившего о нем в 1913 году в письме к В. Н. Княжнину: «От того, что живут на свете такие люди, жить легче: в них — опора».¹ Бесценно признание Блока в пасхальной открытке 1905 года: «В тебе много силы и какой-то строгости, перед которой я робею. Часто вспоминаю о ней и не называю ее».² Е. Иванов — один из немногих, с кем Блок общался «на глубине»,³ и это общение словно обжигало. Еще в пору общения «на Вы» Блок нашел для своего друга очень выразительный эпитет:

¹ Письма Александра Блока. Л., 1925. С. 202.

² Блок А. Письма к Е. П. Иванову. М., 1936. С. 35.

³ См.: Максимов Д. Е. Александр Блок и Евгений Иванов // Блоковский сборник. (1). Гарту, 1964. С. 344—361. В этой статье можно найти и важнейшие биографические сведения о Е. Иванове. См. также: Ильюнина Л. А. Иванов Евгений Павлович // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. М., 1991. Т. 2. С. 379—380. В мою задачу принципиально не входит даже попытка сколько-нибудь подробного его жизнеописания. Читателю предлагается, скорее, «очерк духовной жизни» Иванова, причем не всей жизни, а лишь «годов учения». Особенности личности портретируемого заставили отказаться и от прямой хронологии.

«Вы — один из пронзительных». «Я люблю Ваше лицо — оно *прекрасно* и пронзительно».⁴

Составители аннотированных указателей, наверное, затруднились бы в пояснениях к этому имени. Детский писатель? Публицист? Религиозный мыслитель? — или, скорее, мистик? Именно так, «петербургским мистиком» называл его Блок в 1900-е годы.⁵ «В Петербурге есть великолепный человек: Евгений Иванов. Он юродивый, нищий духом, потому будет блаженным».⁶

А. Белый включал Иванова в круг лиц, не написавших о символизме «ни единой строки», но вынашивавших «атмосферу, слагавшую символизм».⁷ Итак, это человек из тех, что создают фон, «атмосферу» своего времени? «Голос из хора»? спутник, сотрудник, современник, собеседник? Не просто слушатель-Эккерман, но мудрый собеседник. 22 апреля 1903 года В. В. Розанов скажет Иванову: «А вы у нас прямо мудрец» (ИРЛИ. Ф. 662. Ед. хр. 3. Л. 85 об.). В одном из споров о христианстве и язычестве Мережковский останавливает Розанова, показывая на «рыжего студента»: «А вот он что скажет?»⁹

Иванов понимал свое положение «около» и даже (в предсмертные уже годы) обратил свои инициалы Е. П. И. в криптоним, прочитанный как одно из значений греческого предлога «επί» — «око-

⁴ Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М., 1963. Т. 8. С. 107.

⁵ См., напр., его письмо к С. М. Соловьеву от 4 марта 1904 г.: Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 370.

⁶ Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903—1919. М., 2001. С. 139.

⁷ Белый А. О Блоке. Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М., 1997. С. 38. Это не совсем так. Можно вспомнить хотя бы рецензию Иванова на книгу Г. И. Чулкова «Кремнистый путь» (Мир искусства. 1904. № 4) и отклик на постановку «Эдипа в Колоне», осуществленную Д. С. Мережковским (Новый путь. 1904. № 2). Другое дело, что эти и другие тексты Иванова «не оставили следа»...

⁸ Замечательно, что именно так («Ваш выученик (по подлому выражен(ию) одн(ого) р(одственника)) рыжий студент; бывший у В. В. Розанова прош(лое) и позап(рошлое) воскр(есенье)») было подписано первое письмо Иванова к Мережковскому (ИРЛИ. Ф. 662. Ед. хр. 47. Л. 4 об.). Иванов не рассчитывал, что мэтр мог сразу его запомнить и, чтобы облегчить припоминание, сообщил в подписи свою главную примету.

⁹ Ср. в дневниковой записи: ИРЛИ. Ф. 662. Ед. хр. 1. Л. 92. Далее в ссылках на фонд Иванова указываются только единица хранения и лист.

ло».¹⁰ И тем не менее *эпигоном* назвать его было бы неправильно. Он был не из тех, кто *подражает*, а из тех, кто *порождает*, правда, редко доводя что-либо начатое до конца (признак дилетантизма). Он «выговаривал» свои «темы», дарил их, не задумываясь, — его идеи легко и охотно подхватывали Блок, А. Белый, Мережковские, Розанов. Иногда даже названия не принятых к печати произведений Иванова несколькими годами позже использовались другими авторами (хорошо знакомыми с его неизданными текстами).¹¹ Да и влияние «великих современников» на Иванова было глубже, чем они сами могли предполагать. Так, еще в ранней молодости Иванов умел «в́ычитать» у своих первых учителей — Мережковского и Розанова — то, что они сами порой не видели в своих текстах, или то, что не лежало на поверхности. После первого вдохновенного публичного «выступления» Иванова 17 марта 1902 года на недоуменный вопрос А. В. Карташева (несколько «ревнующего» к быстрому успеху Иванова): «откуда вы это (...) выкопали, ведь у Розанова и Мережковского, о которых Вы говорите, что всем обязаны, нет об этом» (Ед. хр. 1. Л. 71 об.) — он скромно ответил, что все «выкопал» именно у них.

В качестве бесхитростной иллюстрации того, как питались разговором с молодым «мистиком» те самые учителя, приведем некоторые дневниковые записи Иванова.

6 мая 1902 года, всего через два с половиной месяца после знакомства с Розановым, Иванов записал слова его жены: «В кабинет(е) В(асилия) В(асильевича) Варв(ара) Дми(триевна) обрати(лась) ко мне и сказала: „Е(вгений) Павл(ович), а мой муж от вас пр(ямо) в восторге, Вы такое ему озарение своими ответами даете”. На что я замет(ил), что В(асилий) В(асильевич) так добр» (Там же. Л. 89 об.).

Любопытно и наблюдение Иванова после спора с Мережковским о чуде 20 марта 1904 г.: «Я его давно и даже никогда не видал в таком вдохновении как сегодня. Он весь горел после того, как я говорил об остывании от ожидания чуда» (Ед. хр. 6. Л. 12 об.— 13).

¹⁰ Такую подпись он использовал в воспоминаниях о В. В. Розанове «Летающие листья. Из 1902 года». Расшифровка криптонима дана в сопровождающем послыску тетради «Летающие листья» письме к Н. В. Розановой от 19 апреля 1941 г. (ГМИ СПб., фонд А. Блока, 1702-р).

¹¹ Так было, например, с рассказом Иванова «Чертова кукла» — у Э. Гиппиус в 1911 г. вышел роман под таким названием.

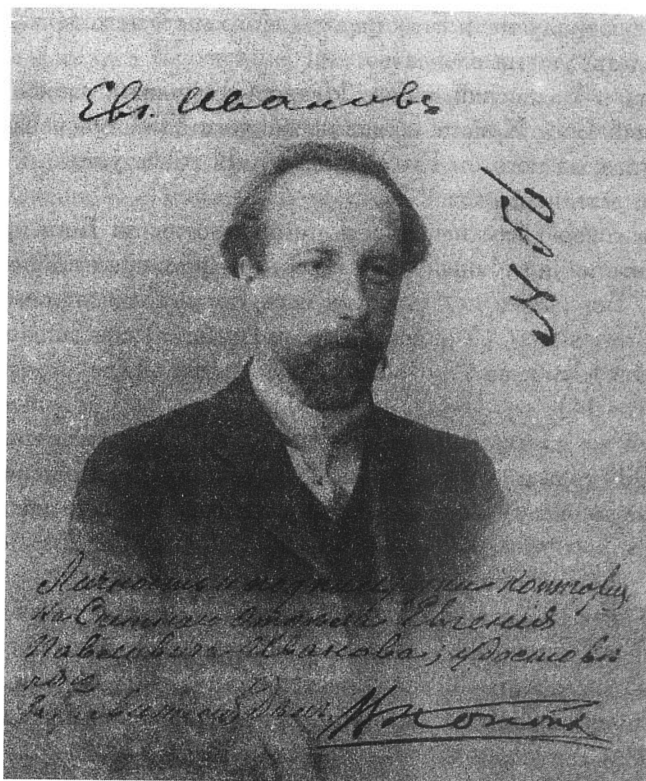
Конечно, были и другие случаи. Л. Д. Семенов (поэт и революционер, в середине 1900-х годов — кумир Иванова¹²) однажды резко заметил ему: «„С вами когда говоришь, прямо удивляешься тому сочетанию ценного, может, того, что у нас даже нет, и с какой-то дрянью и рожей. И прежде чем добраться до этого ценного, нужно вам всю эту из вас дрянь и...” „В общем из вас ничего не выйдет”. Это он вначале сказал и в этом глубокая правда. (...) Спускаясь с Сем(еновского) моста, сказал также: „вы человек, не имеющий никакой твердой основы”» (запись от 27 октября 1907 года; Ед. хр. 20. Л. 106—106 об.).

Иванова было не просто *услышать*, иногда окружающих раздражало его «юродство». Так, тетка Блока М. А. Бекетова записала в дневнике 20 июля 1906 года о приехавшем в Шахматово Иванове: «Жене я рада, добрый и милый, но очень уж утомительна его развинченность и неровность, юродство и гримасы, а также бессвязная мистика» (ИРЛИ. Ф. 462. Ед. хр. 3. Л. 124).¹³ Естественно, что *обычные* люди, далекие от «исканий символизма», еще больше должны были раздражаться «мистикой» и «юродством». Иванов сам это прекрасно видел. Ср. в дневнике от 7 февраля 1907 года: «Уже вчера предчувствовалось, но сегодня началось на службе мое, то есть в отношениях служащих ко мне, как в гимнази(и). (...) отношение ко мне как к юродивому» (Ед. хр. 19. Л. 109). Но подобное «отношение служащих» (Иванов служил в петербургском правлении КВЖД) не мешало «юродству проповеди» (1 Кор. 1: 21), не заставляло замкнуться в себе, и уже 10 февраля в дневнике появилась запись: «Было на службе так хорошо, как давно не было. Весь день провели в разговорах о самом Ценном. И я чувствовал себя так хорошо, как давно уже не чувствовал: Бог послал мне вдохновенье. И не было злобления. Говорил, а главное сочувствовал. Говорил о Христе и Боге» (Ед. хр. 20. Л. 3).

Эти «разговоры о самом Ценном», на которые Иванов всегда стремился вывести своих собеседников, — свидетельство о Христе миру, ежедневное незаметное делание, может быть, главное дело его жизни. 28 июня 1906 года он написал: «Разговоры наши не для

¹² «Он выше нас головой. Иван-царевич», — записал Иванов, узнав 8 августа 1906 г. об аресте Семенова (Ед. хр. 18. Л. 19 об.). Явная аллюзия на образ Ставрогина.

¹³ Приблизительно таким запомнился Иванов и актрисе театра Комиссаржевской В. П. Веригиной (*Веригина В. П. Воспоминания. Л., 1974*).



Удостоверение Е. П. Иванова. Вторая половина 1900-х годов
(ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана)

разговоров, а ради любви: да откроется в словах сокровенное душ наших: и узнает душа одна другую, узнав родство свое, а, узнав душою душу, душа душу полюбит. Да, для любви ведутся истинные разговоры, а не ради разговоров. Зажгись любовь, скрепись душа с душою в Церков(ь).

Ибо всякий говорящий и пишущий ради любви пишет и говорит, и поющи(й), играющий играет и поет, чтоб любили его, и не ради любви к нему только, как к говорящему, играющему, писателю, певцу, артисту, но ради любви к нему как к Человеку (...), ибо душа ищет любви...» (Ед. хр. 17. Л. 110 об.—111).

«Миссия» Иванова — пробуждение в людях детской любви к Богу. В Великую среду 1904 года, 24 марта, идя по Театральной улице, он записал в дневнике: «Я бы хотел быть той силою, которая рождает жажду Боговидения, Богослышания.

У нас равнодушие к Богу царит, оттого мы и не хот(им) его глазами видеть, ушами слышать».

Зайдя в Казанский собор, Иванов продолжил запись: «Разве увидевший Бога Христа может ненавидеть Его? Он ненавидит не Его, а того, за кого он Его принимает. И разве у того, кто рядом с Богом, есть ненависть?»

Но я говорю вам ненавидеть того, кого вы за Бога принимаете, ибо это не исти(нный) Бог и вы не знаете еще истинного Бога. Он есть Бог радос(ти) (...). Он есть Бог веселия, прош(едшего) чере(з) отчаяние (...) радос(ть) и ликовани(е) спасения от надвига(ющейся) гибели. Да радуется(ся) сердце ваше...» (Ед. хр. 6. Л. 13 об.—14).

О той же «детской» любви к Богу напоминают записи от 7 октября 1904 года и от 21 сентября 1905 года: «Мы „Боженьку целовать” разучились.¹⁴ Первой молитвы, которой научили нас в детстве матери, нет у нас. (...) Нет в нас желания увиде(ть) очи и слыш(ать) уш(и) Бога, потому и слово пустой звук.

„Поцелуй Боженьку!” Да ведь и вечн(ая) мудрость тогда звучала так просто и понятно, и целовали. И какое вино вливалось в сердце, э(то) была вера. И как Христос сидел с дет(ьми), и Его они, „Божень(ку)”, наверно, целовали. И все видели и слыш(али) Бога, все сидели и говори(ли) так просто и неизм(енно) (...) восторжен(но)» (Ед. хр. 9. Л. 2).

«Милое лицо у Бога мы потеряли, заглушили своим сухим, черствым об Нем представлением. (...) Милого Божиьку, Бога мы потеряли, убив его своим представлением о Боге, как сверхчувственным, далеким (...)

Милого Бога, которого можно любить, мы утратили...» (Ед. хр. 15. Л. 48—48 об.).

¹⁴ Эти слова — один из лейтмотивов религиозных размышлений Иванова — навеяны реально увиденной им городской «картинкой». Ср. в дневнике от 23 марта 1904 г.:

«Вот что я слышал в Казанском соборе. Девочку вела дама и девочка лет 5-ти 4-х говорила: „Мама, мы пойдем Боженьку целовать”.

И потом у иконы Божи(ей) Матери говори(ла):

„Подыми меня, мама, Боженьку поцеловать”.

И целовала икону и столбы, и резьбу, все...

А потом уж одна пошла, говоря: „Я иду Боженьку целовать”» (Ед. хр. 6. Л. 13—13 об.).

«Печатных текстов» от Иванова осталось очень мало, да и вообще слова давались ему трудно, письменная речь его сбивчива, косноязычна,¹⁵ но это косноязычие сродни «медленноязычию» и «гутливости» Моисея. Устная же речь, вероятно, была то вдохновенным монологом (может быть, сродни речи А. Белого, но без ее блеска¹⁶), то затрудненной, с мучительным поиском слова. Слова прорастают как колосья, медленно, сквозь земную толщу. Вспомним, что и Блок говорил с некоторым затруднением, как бы вслушиваясь в себя. Блоковское «Молчаливые мне понятны, И люблю обращенных в слух...» сказано как будто о Иванове. Ср. в письмах к Блоку от 17 августа и 22 декабря 1916 года: «Глубина молчит пока...»;¹⁷ «На внешнее молчание мое не обращай внимания, как и всегда: снега молчат; и под ними не слышно, как зреют зерна, умирающие и возрождающиеся».

Главный текст, оставленный Ивановым, — это дневник. Он вел его с юношеских лет (с 1897 года, от времени «первой любви»¹⁸)

¹⁵ Для дневника Иванова характерны пропуски слов, оборванные предложения, часты случаи аграфии, перестановки слогов и т. п. Все это вкупе с трудноразбираемым почерком и «закрывало» архив Иванова от исследователей.

¹⁶ Отметим, что сближает их интерес к «корнесловию» и глоссолалии. Между прочим, в 1920-е гг. Иванов написал статью о Белом (не опубликована, белой автограф в ГМИ СПб.).

¹⁷ *Ильюнина Л. А.* Неопубликованные письма из архива Е. П. Иванова // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1990. М., 1992. С. 122. Далее ссылки на эту публикацию даются сокращенно: Памятники культуры.

¹⁸ Ею стала для Иванова В. Ф. Коммиссаржевская. Местонахождение дневника 1897 г. нам неизвестно. 6 октября 1911 г. Иванов перечитывал эту тетрадь и записал в своем «текущем» дневнике: «Перечитываю дневник 1897 года. Болезнь Коммиссаржевской. Как много хорошего было и теперь хорошее что есть, не надо на себя клеветать. Юность жива. Юност(ь) Божия еще жива во м(не)» (Ед. хр. 34. Л. 4 об.). Сохранилась, правда, и тетрадка более раннего, совсем еще детского дневника 1894 г., начатого после смерти отца. Иванову идет пятнадцатый год, но его записи носят совершенно ребяческий характер: «11 (января) Вторник. Пошел в гимназию. Дрался с Кигелем и Баклановым, вообще продрался все время, даже устал. (...) 30 Воскресенье. Пришел Папа Крес(т)ный. Я ходил в Казанский собор (...) Саша ходил к Гаевскому за Шопенгауером и принес его. За обедом был суп с кореньями и пирог с капустой, тетерка и яблочный крем со сливками. Вечером я чувствовал боль в горле. 2 (февраля) Среда — Сретение Господне. Птицы ели булку. Я сегод-

и до начала второй мировой войны.¹⁹ Очень важно отметить, что Иванов постоянно перечитывал свой дневник, мысля его как единую продолжающуюся книгу. 8 января 1911 года он записал: «Вечером разбирался в дневниках. Какое это хорошее дело, дневн(ик). Гармония Божия» (Ед. хр. 31. Л. 7—7 об.). 19 сентября 1908 года, прочитав подаренную Блоком книгу стихов «Земля в снегу», Иванов сравнил в письме к поэту свое впечатление от лирического «дневника» с переживаниями при обращении к собственным старым дневниковым записям: «Много значит цельность сборника: ощущаются концы вожжей переживаний целого периода; здесь, как при чтении записей в дневниках, ощущается радость от ощущения цельности, известной гармоничности в переживаемом периоде, гармоничности, может, позабываемой, а отчасти и не могущей быть узнанной, ибо ещё период мог быть в самом начале.

Когда же оглянешься назад, что чувствовалось, думалось, ух! тут радость-то радостью, но и тоска муки сосущей. Я так некоторые страницы дневника своего дак не могу читать — так больно».²⁰

В 1920—1930-е годы дневники стали основным материалом для работы над воспоминаниями. Появились даже специальные тетради с выписками. Естественно, что и для моего очерка дневники Иванова также служат важнейшим источником.

Самоанализ в дневнике (а часто и в письмах близким и друзьям) велся очень жесткий. В речевой личности Иванова видны ощущение «призванности» (посвященности) и признание собственной греховности, беспомощности.

Иванов проповедует Христово учение и неудачу своей проповеди всегда приписывает себе, своей греховной природе. Наиболее яркий пример этому находим в письме к Блоку от 21 июня 1904 года. Отвечая на резкие слова Блока «никогда не пойду врачеваться у Христа», Иванов писал: «...дорогой Александр Александрович! что же? как же? Говорите... Странно... Страшно... Я не на ваши слова. Я на себя, я вижу теперь, кто я в жизни; ваши слова только нанесли один

ня ковырял в носу и у меня потекла кровь, я употребил свою аптеку» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

¹⁹ Последняя известная нам дневниковая запись была сделана 3 июля 1941 года. Это отклик на речь И. В. Сталина, поразившую не одного Иванова своим «церковным» зачином «Братья и сестры!»

²⁰ Памятники культуры. С. 115.

из последних, может, самый тяжелый удар, прямо в сердце, прямо мне в сердце.

Нет, вы невинны в этом отречении; на мне вина лежит.

Я свет подземных демонов (электричество), который светит, но не греет; я граммофон, глаголящий слова святыя устами мертвеца. И всякий видящий, каков сей свет и каковы мои глаголы, бежит и отрекается от того, о ком я бы хотел сказать. Ибо жизнь моя есть грех и слабость и скука, а потому, говоря о Христе, я лишь только поношу, браню Его, желая восхвалять, ибо что же как не брань в устах бесноватого признание Сына Божия Богом, — и Христос запрещал им произносить имя Его. Так должен был я знать и все ж, однако, я выступил с учением о „колоссящемся Христе” (как вы прекрасно выразились), о восходящем Солнце — Христе моем, распятом и воскресшем. И между тем позорное лицо мое и жизнь вся моя убила свет и еще большие соблазны породила. Не раз я слышал, что не даны мне силы зажечь светильник веры (я всё надеялся хоть каплю крови, хоть кроху хлеба принести на Проскомидию для совершения Таинства Христова). Но обманулся, верно, я, когда вы даже, высокий духом, благородный, чистый, лишь окончательно решили от Него отречься. <...> Я с вами говорил о Нем, немного, правда, но я позорил Его много, потому что жизнь моя не была истинна. И вот пришло время, долготерпение Христа истощилось, и все мои здания рушатся, все мои надежды гибнут. Потому что если вас, который так духом близок к Свету, я не мог тронуть именем Его, то что с другими будет... Да, я зимой уже заметил, что моя „нагорная”²¹ башня колеблется, а теперь она готова совсем упасть. Это оттого, что я все брожу вокруг да около, иду и не иду своей жизнью. <...>

Но теперь, как некогда от царя Саула, Дух Божий отошел и почил на нем Дух злобы, так и со мною. Бог оставляет меня, и что-то черное идет.

Сытость, мразь! До той поры, пока не послана рукой Господней будет мучительная смерть».²²

Не лишним, правда, в связи с этой большой цитатой будет заметить, что через двадцать лет Иванов оценил свое состояние 1904 года как «бесплодное» покаяние — то есть не выводящее к новой жизни. Ср. в его воспоминаниях о Блоке (1924): «В это лето рас-

²¹ О понятии «нагорная радость» будет сказано ниже.

²² Памятники культуры. С. 102—103.

путье, бывшее во мне, и пролитая кровь (война) действовали на душу мою угнетающе; душа „оскудевала”, и чувство, что из меня ничего не выйдет путного, что трещина в Козероге, знаке месяца рождении моего — оправдается, все более и более росло во мне.²³ Я уже не мог говорить „гордо”, в надежде оправдать нагорность веры своей, я впадал в хроническое покаянное бесплодное настроение» (Ед. хр. 81. Л. 79).

Иванов обладал врожденным пониманием влияния греха одного человека на состояние окружающих и всего мира. Яркий пример этого — запись от 31 января 1907 года: «На вчера еще развратничал. Все это, как я и думал, имело влияние на развращенность других» (Ед. хр. 19. Л. 102). Характерно, что заканчивается эта запись словами: «Тоска о Церкви». В записи от 29 августа 1909 года (набросок к докладу в Религиозно-философском обществе «Одиночество и Церковь») Иванов объяснял: «Дело в том, что, совершая преступление, никто не грешит против себя, но не вредит духу тол(ько) свое(му), он вредит и всему окру(жающему) обществу, ибо от него исходит род мглы и зловония, проклятие [нрзб.] духовное, висящее над нами» (Ед. хр. 24. Л. 6). За грехи человека, как учил апостол Павел, страдает природа. Ср. в записи от 4 июня 1904 года о болезни любимого кота Гинце: «Котыку возили к ветеринару. Он, оказывает(ся), ослеп на левый глаз. Это не я ли, чудовище, ткнул ему тогда пипеткой. И если не пипеткой, то грехами своими. Негодяй я» (Ед. хр. 6. Л. 132). Через некоторое время в тот же день Иванов делает еще одну запись: «Кот сегодня даже совсем ослеп. Уже вчера очен(ь) плохо. Сегодня совсем. Глаза слепые открытые. Богу показывается. Жалуется Господу слезой» (Там же. Л. 137 об.). В письме к Блоку от 21 июня 1904 года этот же случай осмыслен в ключе памяти смертной, памяти о предстоящем Суде: «Я вот уверен, что из-за моей медлительности, греховности наш любимый кот ослеп, и мало того, один глаз буквально разлагается. (...)

²³ «На моем столе, рядом с „моментальной” лампой, лежал 12-тигранник горного хрусталя с изображением на каждой грани по одному из 12-ти знаков зодиака, связанных с 12-тью месяцами в году. С детства занимал он меня, еще лежа в кабинете покойного отца. (...) Но Козерог треснул! То есть 12-ый знак на моем хрустальном 12-тиграннике, знак Козерога — Декабрь, месяц моего рождения, дал трещину, и это предприняло, говорил я А(лександру) А(лександровичу), что из меня ни черта не выйдет!» (Ед. хр. 81. Л. 31—33 об.; начало этого фрагмента см.: Блоковский сборник. (1). Тарту, 1964. С. 369).

В Петербурге водили к доктору; он говорит: „катар”, „закупорка сосудов”. Мы боялись, что не сап ли; надеюсь, что нет. А если да? То расплата за грехи мои настала. И если невинное животное так страдает, то каково-то мне будет. Я оттого так вам и пишу, что всё время чувствую, что все мы, вся семья наша ходит над бездной, покачнулись и упали...»²⁴

Один из главных «страхов» Иванова — боязнь стать «куклой-пустышкой», боязнь осквернить святыню. Самое уничижительное слово в самообличении: «сочинитель». Тот, кто не живет, а все «сочиняет». «Беда моя в том, что слишком во мне много „сочинителя”», — написал он 15 января 1905 года (Ед. хр. 10. Л. 97 об.). «Сочинитель это тот, кто не чувствует того, что говорит, хотя бы говорил глубочайшие <...> мысли...» (Там же. Л. 103; запись от 17 января).

О строгости к себе свидетельствует и запись 1911 года: «12 января. Не знаю, что со мной. Такой упадок сил духа, что просто ах! Пропади пропадом. Скверно, душа немеет. Я нашел себе название „Мистический кокет”» (Ед. хр. 31. Л. 9).

Одно из лучших (и, к сожалению, до сих пор неизданных) произведений Иванова — новелла «Зеркало и автомат» (1906—1908) — посвящено, в частности, именно этой теме кокетства: человек как будто все время смотрит на себя в зеркало, все делает с оглядкой на зеркало (людское мнение и самолюбование), его «левая рука всегда знает, что делает правая». А «зеркальность» с ее неподлинным существованием ведет к «автоматизму», смерти души. Как же в таком случае относиться к ведению дневника? Ведь дневник — это всегда «зеркало». (И как часто подневные записи расчитаны на будущих читателей.) Но дневник покаянный, а именно таким, как мы видим, был он у Иванова, это уж никак не «сочинительство», не «текстопорождение»... Хотя рисоваться, и это прекрасно понимал Иванов, можно и своими грехами, и «покаянием».

Познакомив читателя с некоторыми важнейшими чертами «портретируемого», сделаем, наконец, биографическое отступление. Боль-

²⁴ Памятники культуры. С. 104. Когда 2 августа кот умер, Иванов написал: «Котыкка к Отцу и Матери Небесной ушел. Христос с ним за руку вместе страдал. <...> Оче(нь) тяжко.

Он стонал при каждом вздохе. <...> Он тоже освободился. Господи, гряди с ним» (Ед. хр. 7. Л. 67—68).

шой фрагмент из незавершенной автобиографии Иванова познакомит нас с историей его семьи.

«Родился я в С.-Петербурге (нынешнем Ленинграде) на Разъезжей улице в дом(е) № 16, кв. 4 в четвертом этаже лицевого флигеля, 7-го/20 декабря 1879 года.

Мать моя,²⁵ как и большинство тогда городского населения, рожала не в больнице, а дома. Это были у нее уже седьмые роды.

Она была второй раз замужем. От первого брака ее с Косцовым, умершим в первые же годы после женитьбы, у нее на руках осталась дочь Клеопатра; от второго брака с моим отцом Павлом Александровичем Ивановым сперва родились через год друг за другом два сына, которые умерли в младенческом возрасте; после них родилась дочь Мария,²⁶ потом погодо сын Александр,²⁷ Петр²⁸ и наконец третий и последний сын, я — Евгений. {...}

В это время отец уже зарабатывал настолько, что мог вполне удовлетворять потребности нашей семьи. Лет ему было тогда под 40-к, и мама была годами двумя младше его.

В детстве казалось, что тот уклад жизни, в котором мы живем тепло и сытно, являлся сам собой, и как-то не приходило в голову того, сколько отцу в жизни пришлось перенести трудов, забот и нравственных мучений, чтоб обеспечить нашу жизнь.

А ему очень, очень много пришлось перенести и потрудиться...

Дело в том, что отец мой детство и юность свою провел в большой бедности и унижении.

Он был единственным сыном одной прекрасной кроткой и сердечной девушки, бедной и одинокой, из мещан, Марии Ивановны Ивановой, и при этом сыном „незаконным“, как тогда выражались. От кого же родился у М. И. Ивановой ее сын Павел Александрович?

От небезызвестного в сороковых годах молодого писателя, поэта и прозаика Александра Кирил(л)овича Жуковского,²⁹ который в отличие от своего однофамильца поэта В. Жуковского взял себе псевдоним „Бернет“ и подписывался „Жуковский-Бернет“. На него сразу обратил внимание Белинский и, как любил Ал(ександр) Кир(иллович) говорить, перефразируя Пушкина, „старик Белинский нас отметил и, в гроб сходя, благословил“. Проза его имела некоторое родство с фантастическими рассказами Гофмана, а в стихотворной форме он написал поэму „Вечный Жид“ (Агасфер). В одном стихотворении он описывает скорбь отца над своей подрастающей дочерью, скорбь отца, предвидящего то насилие, которое

²⁵ Мария Петровна Иванова (†1918).

²⁶ Мария Павловна Иванова (1874—1941).

²⁷ Александр Павлович Иванов (1876—1933).

²⁸ Петр Павлович Иванов (1877—1943).

²⁹ Об А. К. Жуковском (1810—1864) см.: Русские писатели. 1880—1917. Биографический словарь. Т. 1. С. 250—251.

придется в жизни пережить его ребенку от бездушных богачей, покупающих все.

Так вот этот самый Александр Кирил(л)ович Жуковский полюбил Марию Ивановну Иванову; прельстил ее и покинул, женившись на какой-то о(с)тзейской немке из Риги.

М. И. Иванова осталась покинутой одна со своим младенцем Павлом, моим отцом.

В те годы считалось для поэтов модным так поступать; наследие байронизма и подражание Фаусту; но Мар(ии) Ивановне тяжело пришлось от этой моды.

В те годы не по-нашему сурово смотрели на такое внебрачное рождение и называли его „незаконным“, чуть ли не „внезаконным“; так что всякий мог попрекнуть и оскорбить безнаказанно брошенную девушку.

От отчаянья Марию Ивановну, по характеру исступленно целомудренную, спасла ее огненная вера золотистая, как ее рыженькие волосы, и беззаветная любовь к ее маленькому Павлу.

В ужасе от этого вероломного поступка, невероятного от любимого человека, Мар(ия) Ив(ановна) порвала всякую связь с Ал(ександром) Кир(илловичем) и при встрече с ним на улицах хватала своего сына Павла и, закрыв его, бежала куда-нибудь скрыться, боясь, что отнимет от нее.

Несмотря на крайнюю бедность, она и мысли не допускала обратиться за денежной помощью к Ал(ександру) Кир(илловичу) и пробивалась малым заработком на шитье белья и уходом за больными, с которыми она удивительно тихо умела обращаться, и ее нередко приглашали и платили за это.

По-видимому, мать Жуковского (упрекавшая сын(а) за его поступок), расположенная к Мар(ии) Ивановне, тоже не упускала ее из вида и временами помогала ей (...).

Павел был мальчик резвый, бойкий, с рыженькими вьющимися волосами. (...) он почти самоучкой выучился к 10-ти годам писать и очень выразительно читать. Книги он очень любил и читал охотно: но систематического учения еще не было.

Мать старалась передать сыну то, чем она жила, свою задушевную веру.

Она часто водила его в церковь, но сын неохотно выстаивал службы, и мать не настаивала, зная, что принуждение тут только ухудшит дело.

Каждый год ходила она в Сергиев Монастырь на ст. Сергиево в верстах 20 от Петербурга и брала на эти дальние хождения своего Павла с малых лет. Отец рассказывал, как было ему вначале трудно и как потом он привык и с охотой совершал эти далекие путешествия. Любов(ь) к дальним прогулкам за несколько десятков верст, по незнакомым еще дорогам, сохранилась у него до конца жизни, и он поощрял ее в нас, трех братьях, его сыновьях.

Ширь полей, блестящее море и чистый воздух с цветами и птицами, вот что привлекало в этих хождениях в Сергиево моего отца, а не то, что думала мать.

Отец любил мать глубоко и, не желая огорчить ее, слушался, исполняя до известного предела все религиозные условия.

Но когда его, 10-тилетнего мальчика, мать для религиозного воспитания по совету старцев-монахов решила оставить в монастыре, то получился неожиданный результат.

Не прошло и недели, как старцы стали просить мать взять от них ее сына, до того он оказался резвым, шумным в монастыре и неспособным к „послушанию”, во всем стараясь поставить на своем и ни на что не соглашаясь без расспросов и разъяснения. Старцы не корили мальчика, но находили, что трудно и не нужно быть ему в их монастыре, ему более способно быть в миру. Мать отчасти была огорчена, но отчасти и рада, что снова с ней ее мальчик Павел, по которому она за неделю очень соскучилась.

Между тем мать А. К. Жуковского, о которой мы уже упоминали, услышав об отдавании отца в монастырь и о результатах этой попытки, принялась энергично хлопотать о принятии отца в классическую 3-ью гимназию, что на Соляном переулке близ церкви Пантелеймона. Ей стоило это немалых трудов, но она добилась своего. Павел Иванов выдержал вступительные экзамены и стал гимназистом-пансионером. По-видимому, платила за учение и пансион (она же), потому что у Мар(ии) Ивановой не хватило бы на это средств.

Здесь учение шло у Павла Иванова не блистательно, но и не худо. Были предметы любимые, как история и словесность, но к остальным он особого интереса не питал. Самое же главное было то, что здесь помимо гимназии началось самостоятельное культурное развитие благодаря хорошему товариществу, окружившему его {...}. Уже в 5-ом классе у них начали складываться „свои убеждения”. Белинский и Добролюбов в этих „убеждениях” играл(и) большую роль. Твердым основанием в этих „убеждениях” была „честность” и сердечность, с которыми и выходил отец на жизненное поприще с „мученичеством за убеждения свои”.

Уже он перешел в 6-ой класс, уже мечтал о выборе себе дороги по его склонностям и думал поступить в Медицинскую академию, стать врачом, приносить пользу обществу. Но тут случилось обстоятельство, расстроившее все его планы: источник средств, на который он обучался в гимназии, прекратился, умерла мать Жуковского, и мой отец должен был выйти из гимназии, не будучи в состоянии оплачивать своего учения.

К тому же и мать его Мария Ивановна за это время сильно подорвала свое здоровье и у нее появились признаки горловой чахотки. Отец должен был освободить мать от всяких работ и найти средства, обеспечивающие ее и себя. Он поступает тогда прямо со школьной скамьи в Государственный Банк.

Способный от природы он и на этом новом счетоводно-финансовом поприще сразу обращает на себя внимание. Заработок сперва малый начинает постепенно увеличиваться. Мать не наглядится, не нарадуется на своего сына-кормильца. (...) он везет ее на чистый воздух по Волге, думая тем подкрепить ее здоровье. Эта поездка мало принесла пользы больной мате-

ри. Горловая чахотка развивалась сильнее и наконец в 1868 году Мария Ивановна умирает.

Глубоко пережив потерю матери, отец мой начинает томиться чувством одиночества: ему было тогда под 30 лет.

В эту пору отец мой знакомится с матерью моей, тогда вдовою Косцова.

Мать моя Мария Петровна, урожденная Шалыгина, была купеческого происхождения. Отец ее Петр Федорович Шалыгин был женат на Аграфене Артемьевне Пановой. Жили они в Петербурге, родом же были из Галича Костромской губ.

П. Ф. Шалыгин был православно-государственного исповедания, а жена его Агриппина Артемьевна была „по старой вере” и толку „беспоповского” Федосеевского, очень сурового. У них было две дочери Александра и Мария (мать моя), обе православные.

П. Ф. Шалыгин был мягкий человек, но недалекий и плохой торговый делец. Жена его Агриппина напротив имела характер твердый, упористый, но поддающийся на ласку и привет.

Семейная жизнь их текла несчастливо.

Агриппина Арт(емьевна) все время хворала то той, то другой болезнью, дела не ладились и наконец пришли в полный упадок. Они занимались поставкой скота на убой.

Все эти невзгоды жена П. Ф. Шалыгина всецело приписывала наказанию за тот грех, что она, будучи сама по „старой вере”, вышла замуж за „щепотника” православного.

Мать моя, дочь Агрип(пины) Арт(емьевны), была отдана 10-ти лет в пансион Тюбо, что помещался на углу Екатерингофского и ул. Глинки в доме б. Буна. Там хорошо обучали французскому, русскому языку, арифметике и музыке. {...} обучение шло успешно, и она кончила пансион 16-ти лет.

Только вернулась она домой на вольное девичье житье, как уже стали родители искать ей жениха, с расчетом, чтоб тот своим состоянием поправил их дела.

Мама была очень красивая черноволосая девушка с кротко-ясными глазами и возбуждала к себе общую симпатию какой-то беззащитной невинностью. Что-то было в ней также от героини „Грозы” Островского (Екатерины).

В нее влюбился, встречая на улице как незнакомую, брат Достоевского Михаил и делал предложение, но был отвергнут родителями из экономически-практических соображений.

Родители мамы сами выбрали ей жениха из купцов Косцовых, молодого, но как-то старчески выглядевшего Михаила Косцова.

Он был „православный”, но происходил из староверческого рода Косцовых, которые в начале XIX столетия были известны своей „моленной”, знаменитой собранием древних икон: моленная помещалась где-то на Ивановской улице между Кабинечкой и Загородным.

Михаил Косцов, по портрету судя, был не пошлый и незаурядный человек, с задумчиво-печальными глазами и характерно красивыми чертами

лица, но какой-то старообразный и угреватый с непропорционально большой головой.

Мать моя, еще почти девочка, ничего не видевшая, только что вышедшая из пансиона, в ужас приходила от такого жениха. Но родители рассуждали „стерпится-слюбится” и отпраздновали пышную свадьбу с факелами. Матери, идя под венец, от горя было не до этой пышности. „Я только плакала со страха”.³⁰

И началась супружеская жизнь.

И не знала мать моя, куда деть себя от тоски за таким немилым мужем. А он, видя, что искренне любимая им жена не любит его, сам стал тосковать и, тоскуя, запивать с горя.

Это еще больше возбуждало отвращение к нему у мамы. (...) Морально ей легче стало, когда через год родилась у нее первая дочь Клеопатра. Рождение ребенка утешило и утишило мамину тоску и дало цель жизни.

Но тут пошли новые невзгоды. Михаил Косцов все пил и стал прогорать в делах и хворать. Развилась чахотка от тоски, забот и выпивания. И окончательно разорившись, он через года два умер, в слезах прося прощения перед смертью у мамы, что невольно погубил молодые ее годы, умер, оставя семью без средств. (...)

Вскоре умирает и отец мамин Петр Шалыгин, и все остается на руках у Агрип(пины) Артем(ьевны). Тяжкое переживает это время мама с дочерью своей.

В ней участие принимают дальние родственники тоже из купцов — Яковлевы. (...) Василий Иванович Яковлев был широко развитой человек, очень оригинальный, добрый бесконечно и большой знаток книги. От отца досталась ему по наследству богатейшая библиотека старинных книг (...) и он продолжал следить за всем и пополнять ее. Впоследствии эта библиотека перед самой революцией была продана одному знатоку книг, перевезена в Москву и теперь занимает видное место в бывшем Румянцевском музее. (...)

В. И. Яковлев познакомился и близко подружился с моим отцом, когда они служили вместе в конторе Государственного Банка. (...)

Нужно сказать, что отец мой выйдя из гимназии с 6-го класса и поступив на службу в банк, не оставлял своего самообразования, но все более и более развивал и расширял его чтением книг и беседами с культурными товарищами. В конторе образовался в своем роде кружок, в котором деятельное участие принимал Яковлев, мой отец, некий Молоков, Кормильцев (большой музыкант) и И. Ф. Досс (известный финансист и музыкант).

Отец мой служа находил время готовиться к экзамену на звание „домашнего учителя” и экзамен сдал превосходно. (...)

Вскоре В. И. Яковлев оставил государственную службу и открыл „Русскую книжную торговлю”, магазин на Невском.

В этой „русской книжной торговле” издавал первый детский серьезный журнал „Детское чтение” под редакцией Острогорского.

³⁰ Неточная цитата из романа А. С. Пушкина «Евгений Онегин» (глава третья, строфа XVIII).

По выходе из Банка Яковлев не порывал связи с отцом.

И отец мой у него на вечерах встречаться стал с Марией Петровной, моей матерью.

В. И. Яковлев, заметя взаимную симпатию их, устраивал им возможно частые свидания. И отец мой год спустя после смерти матери женился на Марии Петровне. <...>

Началась жизнь вначале очень содержательная, езда по театрам, счастливое настроение молодых, общий лад, достаток на то время средств.

Но через год начались погодные роды и болезни и умирание детей, и новые роды. <...>

К тому же служба в Банке требовала ежегодные месячные отъезды на ревизию; особенно долгую отлучку пришлось перенести отцу при ревизии контор Банка в Сибири. Это длилось почти полгода. Железн(ой) дороги в Сибири не было еще, и отцу приходилось переезды в тысячу верст до Красноярска делать на лошадях с риском в сибирских лесах быть убиту и ограблену.

Отцу охотно поручали подобные предприятия, зная его убежденную „честность” не за страх, а за совесть. Эти ревизии оплачивались, должно быть, хорошо, но они совершенно расстраивали семейный уклад, принося много волнений во время разлуки и беспокойств друг за друга» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

В это время И. Ф. Досс предложил П. А. Иванову перейти в новый Волжско-Камский коммерческий Банк.

«Отец в правлении банка занял по рекомендации Досса выгодное место, но так как он нес в себе как меч свою „честность”, то увидел разные пройдошества со стороны правления с акционерами, отец мой не постеснялся на общем собрании изобличить их перед собранием.

За что вооружил против себя всех заправил, и сразу его, что называется, „выперли” из правления, разжаловав в совет: где он стал получать вдвое меньше и повременно, в зависимости от количества заседаний.

Это обстоятельство и то, что приятель его Досс встал на сторону противников отца, страшно подействовало на отца и изменило его характер. Он стал подозрителен, недоверчиво относясь вообще к людям и к самому Банку, в котором особенно больно было ему все-таки ради семьи оставаться в эт(ой) среде, потому что другого выхода не было. <...>

Итак, поступление в Вол(жско-)Камск(ий) Банк с одной стороны улучшило его материальное положение, а с другой стороны повредило его здоровью, рас(с)троило семейное спокойствие, сделав его нелюдимым, подозрительным. И в конце концов преждевременно свело его в могилу. <...>

Это мученичество нес он ради нас, ради семьи своей, которой отдавал себя беззаветно. <...>

Вот почти с моментом поступления отца на частную службу в Банке совпало время и моего рождения, с которого я начал свою автобиографию» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

Иванов запомнил своего отца угрюмым, замкнутым человеком. Довольно мрачно выглядела и квартира на Разъезжей, в которой прошло его детство. Темные комнаты, постоянный шум с улицы (Иванов посвятил несколько страниц одного из вариантов автобиографии только описанию шума от ломовых извозчиков), окно во двор. С этим окном связано первое зрительное впечатление младенчества, которое можно прочесть в «мистическом» ключе.

«Помню окно, тусклый свет серого дня и на подоконнике голубь или несколько голубей <...>. Меня кто-то держит на руках, и я вижу голубей.

Мне потом говорила наша кухарка Матрена о том, как она носила меня на руках, утешая, когда меня отняли от груди мамки. Я все плакал и томился, и вот она поднесла меня к окну, и я увидел голубей, и утих и улыбнулся. Неужели это врезалось так в памяти моей? Или это в памяти сложилось потом по рассказам?» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

Несмотря на суровость и мрачность отца, дети чувствовали его любовь. «Память о Папе, его ласка и подарки: мы с ним одни. Он дарит складные картинки и „золотой“, и кубики, где волк и семеро козлят. <...>

Я долго бьюсь с одной картинкой и не могу приладить. Папа говорит: „вот так надо“, помогает <т> мне, но я недоволен, что не сам добил <я> и папа, поняв меня, говорит: „ну дела <й>, делай сам как лучше“ и доволен, что я сам хочу».

Сразу за этим следует горькое признание: «Эту чуткость папы я тогда <а> ценю и люблю его да не нежно» (Там же). Нежно любил, конечно, маму.

С огромной болью Иванов вспоминал, как в последние, как оказалось, часы жизни, темным ноябрьским утром отец просил сыновей не ходить в гимназию, побыть с ним, а они все-таки ушли.

Общим местом является то, что обстановка, вещи, местоположение дома — все это глубоко влияет на формирование личности человека. В случае Иванова — это дом в конце Николаевской улицы (ныне ул. Марата), за Семеновским плацем, то есть почти «за городом», куда семья переехала после смерти отца. Мрачноваты места детских прогулок — полотно Николаевской железной дороги, Обводный канал. Вход в квартиру «под воротами», там за дверью маленькая лестница. Внутри очень тихо и довольно темно.

В воспоминаниях о Блоке Иванов оставил портрет своего дома:

«Каждая семья, если она действительно семья, имеет свой стиль, свой дух, свой воздух домовый.

Наша семья была семья в полном смысле этого слова, спаянная плотно и кровно до трагизма.

Первое впечатление — душновато, мрачновато и странно тихо.

Громко не говорят. Громоздкая мебель мягкая и не мягкая, поглощает звуки в своей молчаливой старинности.

Нет лоска и блеска, всего легко чистящегося и моющего. Полумрак всюду, кроме столовой и прихожей; полумрак от абажуров голубых и матовых настольных керосиновых ламп. Керосин предпочтен электричеству; хоть и не так культурно, но огонь живой — теплее и уютнее, чем мертвый электрический. Таков и склад семьи. В этой тихой, внешне душноватой и мрачноватой атмосфере таился редкий, даже для того времени, семейный дух.

Основа семейного единства, положенная еще при покойном отце, (...) своеобразно развилась под крылом матери нашей, под светом мерцающих из всех углов лампад пред большими иконами, унаследованными от бабушек, живших по старой вере» (Ед. хр. 81. Л. 22—23).

Главной комнатой была длинная столовая с венецианским окном и массивной лампой. «...Огромный буфет с часами в фронтоне наверху, привлекавший на себя общее внимание. Фронтон с часами, разукрашенный лежащей на нем тяжеловесной гирляндой деревянных фруктов(ов), походил на голову кумира, обремененную локонами кудрей. Эта голова вместе со всей массивной фигурой буфета напоминали громоздкое „идолище“ сидящего олимпийца Зевса в Эрмитаже.

Напротив же его, в углу у окна мирно теплилась лампада, висящая у огромного киота с Владимирской Богородицей. На ризе Ее мерцали то здесь, то там звезды самоцветных камней» (Там же. Л. 25).

Мебель из отцовского кабинета досталась впоследствии Евгению Павловичу. Его небольшая комната тоже была «темноватой, душноватой», в мемуарных текстах Иванова всегда помянут ровно гудящий над диваном в этой комнате вентилятор.

«Связь наша семейная была глубока до трагизма „библейского“ (тайное действие старинных икон)» (Там же. Л. 23). Действительно, это была семья, где все горячо привязаны друг другу, волновались и переживали за каждого до чрезмерности. Позднее возвраще-

ние из гостей могло стать причиной сердечного припадка мамы, а значит, событием трагичным. Трагизма прибавляла и тяжелая болезнь старшей сестры, Марии Павловны — бронхиальная астма, сделавшая эту красивую девушку почти затворницей.

Дети из таких семей часто с трудом создают собственные семьи. Легко отделился от «гнезда» средний брат Петр (ставший известным эмбриологом). Труднее было Александру Павловичу (юристу и искусствоведу). Ему «эмансипация» далась после очень большой борьбы с матерью и сестрами. Наверное, его не хотели «отпускать» потому, что после смерти отца он был старшим мужчиной в доме. Евгений Павлович женился только на тридцать седьмом году жизни. Клеопатра и Мария не вышли замуж.

Мы немного забежали вперед. Говоря о «формировании личности», нужно вернуться к гимназическим годам. В незавершенной автобиографии Иванов конспективно перечислил важнейшие моменты своего взросления. Рядом здесь помянуты такие вещи, как чтение («Война и мир», летом 1896 года), посещения Эрмитажа и — начало греха онанизма, с которым Иванову очень долго, до зрелых уже лет, придется бороться («Страсть за лето очень развилась», — вспоминал он). Чувства, которые он в тот период испытывает, совершенно противоречивы: «Боязнь Казн(и) Божи(ей)» и в то же время — «Идеологическое утвержден(ие) страстности» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

Иванов вспоминал, что первое ощущение влюбленности он пережил в семь лет на балете «Фея кукол». Теперь, после периода сознательного отрицания «романтизма» и «аскетизма», избавление от этого отрицания приходит к нему тоже в театре: «Как вдруг событие. 20 февр(аля) 1897 г. увидел Коммиссаржевск(ую) в роли Розы „Боя бабочек” в Михайловс(ком) театре. „Она явилась и зажгла, как солнца луч среди ненастья”.³¹ <...> Образ. Глаза, голос стояли пред глазами. Мыс(ль) о знакомстве казалас(ь) мне кошунством. <...> Такой мозгляк.

Романтизм возник (снова)» (Там же).

Приходит не только романтизм (чтение Жуковского), но даже «культ В. С. Соловьева» (немного раньше, чем у Блока, заметим!).

Влюбленность помогала хоть как-то преодолевать то, что Иванов так хорошо назвал «обезьяньими наклонностями». В это время он,

³¹ Цитата из арии Гремина из оперы П. И. Чайковского «Евгений Онегин».

как уже было сказано выше, начинает серьезно вести дневник, начинает рисовать масляными красками. Иванов посещает все спектакли с участием предмета своей первой любви, но чувство свое таит от всех, боясь даже «выкрикивать ее фамилию», чтобы не обратить на себя (невзрачного, как ему казалось) внимание и не оскорбить величия избранницы тем, что у нее может быть такой недостойный поклонник.³²

«...Когда я 16-летним подростком влюбился в человека, реально совершенно не знавшего меня всю жизнь, в В. Коммиссаржевскую, то купил почему-то острый финский нож. Им я резал на руке себе букву „В“, ту же букву на рукоятке ножа. В минуты, где требовалась неробость, я хватался за рукоять его и шел смело, хотя был трус изрядный. Но кроме того мне мечталось сразить этим ножом того, кто посмеет коснуться ее, не так как надо, оскорбительно. Ту(т) ревност(ь). Здесь на один шаг от Дон Кихота в кукольном театре. Но это глубоко связано с „первой любовью“ и по ней дорого мне.

Сам я себя считал самым невзрачным мозгляком и не смел участвовать в прославлении ее, чтоб не сказали „и этот тоже“ Квазимодо. В мече выливалось искание не только своего перерождения путем мучения (факирство в своем роде), но и выступление в мир с требованием о признании ее как несравненной.

Все учебники покрылись вензелем ВК и изображением битв, где на знаменах одной сторо(ны) стояла букв(а) В.

„Вера, любовью споспешествуема“³³...» (Ед. хр. 82. Л. 6—6 об.).

Это фрагмент из рукописи, названной «О П(ервой) Л(юбви)». Понятие «первой любви» Ивановым осмыслено, по Апокалипсису, как главная святыня всей жизни человека. Большую роль для него играло, конечно, и то, что Избранница носила имя Веры. Позднее Иванов написал несколько работ о вере (религиозной), о вере-жизни. В одном из набросков есть важное автобиографическое признание: «И было так. Один юноша, еще не знавший, что такое любовь, увидя на сцене извест(ную) артистк(у), имя которо(й) был(о) Вера, влюбил(я) в нее самую чистою Первою любовью. Юноша был гимназист 6—7 класса. Ита(к) гимназист, и ему приходилось зубрить по Закону Божию Катехизис с добавлени(ями), и скучное дело еще становило(сь) несно(снее), когда явля(лось) помехой свободным минутам, в которые он мог отдать(ся) мечтам о ней и

³² См.: Блоковский сборник. <1>. С. 369.

³³ Гал. 5: 6.

перенест⟨ись⟩ ⟨...⟩ на сце⟨ну⟩. Слыш⟨ать⟩ ее гол⟨ос⟩, вид⟨еть⟩ е⟨е⟩ глаза. Томи⟨лся⟩ он и радовал⟨ся⟩ ⟨...⟩.

Но экзамен приближ⟨ался⟩ ⟨...⟩. Но когда он чит⟨ал⟩ о Вере, вдруг как молн⟨ия⟩ пронзил⟨а⟩ его од⟨на⟩ мы⟨сль⟩. Какое странн⟨ое⟩ совпаден⟨ие⟩, что ⟨...⟩ без Веры невозможно угодит⟨ь⟩ Богу. ⟨...⟩

И ему стало понятн⟨о⟩, что любовь и Вера одно. И что ⟨...⟩ надо дела⟨ть⟩ добро...» (Ед. хр. 41. Л. 41—42).

Значительную роль в формировании сознания и вкусов Евгения Павловича сыграл его старший брат Александр. В 1936 году Иванов написал о нем: «Саша был центром и ⟨...⟩ главой нашей культуры» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

В письме к гимназическому другу Николаю Бакланову Иванов признавался (приводим по черновику, в дневниковой записи от 4 июня 1902 года): «Да, мы вместе плывем со своим старшим братом. И это так радостно мне, и прямо иногда необходимо. Это поддержка и надежда. Ведь ты знаешь моего Сашу, это прямо замечательный человек по уму и образованности (как не хорошо хва⟨лить⟩ брата). Я же образова⟨нием⟩ своим, да и умом похваст⟨ать⟩ не могу. Мне прямо кажется иногда, что кто-то входит в меня и начинает за меня говорить. До такой степени я прямо не узнаю и не верю тому, что я сказал.

Да, я и брат вместе плывем, но в то же время, отправляясь, мы не знали, что поплывем вместе. Оба отправились в разные стороны.

Брат мой ведь прошел через все филосо⟨фские⟩ теч⟨ения⟩: Ка⟨нта⟩, Шел⟨линга⟩ ⟨...⟩ Гартмана и Нитче ⟨...⟩. И открывает такие мудрости здесь, что прямо поразительно. Я же собстве⟨нно⟩ совершеннейший профан в философии» (Ед. хр. 2. Л. 2).

Именно Александр привил почти всей семье Ивановых увлечение Р. Вагнером (сам он позднее написал статью о Вагнере).³⁴

³⁴ В 1936 г. Иванов вспоминал: «Значен⟨ие⟩ Вагнера огромно во всем мировоззрении. „Кольцо Нибелунгов” целое откровение по тексту и по музыке.

Разделение в семье на Вагнере. Привязанность к Италианско⟨й⟩ опере и ее манер⟨е⟩ пения — Клипы. Приверж⟨енность⟩ Вагнеру Мамы, Мани, Саши, Пети. — Увлечение Ершовым всей семь⟨и⟩ противоположном ув⟨лечению⟩ Мазини» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана). Ивановы были постоянными владельцами вагнеровского абонемента в Мариинском театре.

Именно он, учившийся вместе с поэтом И. Коневским (Ореусом) и художником И. Я. Билибиным, открыл для брата «Мир Искусства» (и в прямом смысле слова, и только что возникший журнал, и одноименное художественное объединение).

«Я (...) слепо веруя, увлекал(ся) всем, ч(то) п(ечатал) М(ир) Иск(усства). (...) Две сферы. Религ(ия) и искусство (...)

Прежнее отношение к религии. Евангелие читали, но не (...) в глубину. Это был(о) с 1896 г. — с Верой. (...) Евангелие нас делало достойны(ми) Ее. Церковности преж(де) не было, не счи(тая) (...) молитвы и часовни (...). Путаница искусств(ва) и религии. Стремление выйти из эт(ой) путаницы (...) изучени(е) Археологии. (...) Эрмитаж. (...)

Лето (...) 1901 года. Чтение „Мир Божий“. „Воскресшие боги“ Мережковского и „Величайшая минута истории“ Розанова³⁵ (...). Книги шли в руки. Книги шли в руки и весь 1901 г.». «Во мне как из вулкан(а) потекла лава долго сдерживаем(ого) влечен(ия), сдерживаем(ого) рационализ(мом) обществ(енного) мнения. Стен(у) общест(венного) рационалис(тической) „трезвости“ Толстовского направлени(я) пробили Мережковский и Розанов. Лава потекла. Нитче. „Пан“ Кнута Гамсуна. Мир Иску(сства). Декаденты. Сопоставле(ние) мудрости Леонардо с мудростью наш(их) поклонни(ков) Церкви. (...) И в русло по(пали) рели(гиозные) собрания (...) Декадент(ская) и церковн(ая) мудрость сродни. (...) Иконописн(ый) отдел Русс(кого) Музея. (...)

Художн(ики) Сомов и Бакст увлекают иде(ей) нового вкуса. Моя чувственнос(ть) — и уклон к языке(скому) в христианстве (...)

Все кипело переоценкой ценности и не в одно(м) во мне (...)

Горящая вера в то, что „мы“ накануне чего-то огромного, готового вот, вот откроются в нас и мире, накануне какого-то откровения последнего и первого Слова, в котором все тайное станет явным и выразятся несказанные тайны сердец всех людей от создания мира — жила и билась во мне и пьянила мою жизнь.

Тут не было личной гордости, что это „мы“, но была радость и тревога ответственности, что это у нас, в нашем городе, в нашей

³⁵ Речь идет о статье Розанова, опубликованной в «Новом журнале иностранной литературы» (1900. № 10. С. 446—452) и впоследствии включенной в книгу «Из восточных мотивов» (1916).

стране. Лично себя я чувствовал в этом деле пигмеем, но радовался за тех, кто призван участвовать в этом откровении Нового слова, вечно нового» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

В воспоминаниях о Блоке состояние, испытываемое в тот год, описано так: «Бездны открылись под ногами и жажда крыльев охватила дух...» (Ед. хр. 81. Л. 33).

В другом варианте воспоминаний передан один из разговоров с Мережковским в 1902 году: «Сознавая всю значительность брожения мыслей в это время и того нового, что увлекало меня тогда в поклонники всего, я скорбел, что мало кто понимает ценность всех этих новых мыслей и близкого „Нового Слова“, к которому так стремительно подходили теперь. Я говорил, что все наше впоследствии (ии) будет оценено каким-нибудь историком вроде скучного Иловайского не более как деятельность Гуманистов, подготовивших Церковь к реформации.

Но этого так казалось мало, хотелось не преобразования, а „преображения“ всей жизни» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

Иванов был открыт для любого воздействия, в вопросах «духовных» — совершенный «чистый лист». Как это случилось? То, что принято называть «религиозными убеждениями», только начало складываться у него в ту самую пору «первой любви». Важно отметить, что из детства было вынесено только общее «религиозное настроение» (впрочем — с самыми важными навыками: к молитве и чтению Евангелия). В семье, может быть из соображений «веротерпимости» (ведь была еще жива бабушка староверка), церковная тема как-то обходилась стороной. (Влияли только, как отметил сам Иванов, сами древние иконы.)

«Помню, как молить(ся) нас учила Мама и один раз даже папа. Это было в каком-то из прошлых годов. В кабинете папы висел образ „Казанской Богородицы“, которым мать благословила его, умирая. Папу молящимся я никогда не видал. А тут вдруг он всех созвал, и хот(я) сам не молился, но серьезно строго стоял, и вся семья тоже, и кто-то читал молитвы, помилу(й) Господи папу, маму, и всех перечислял сестер и братьев, и о ком хочешь. Потом „Отче наш“. Я думаю, этим папа хотел пример от себя подать, но и потом при нас никогда не молился.

Мама же вечером в комнате у себя за драпировкой долго молилась по вечерам и утрам. В этом году позвала она и меня вечером

помолиться с нею. И горели так тихо лампадки: Маня сестра тут же была с нею, и мама все перечисляла святых, и все она и обо мне просила, и читала молитвы. Я очень запомнил ту вечернюю тишину и свет лампад, и общее строение душевное, какое-т(о) новое, тихое и особенное.

Но ни мама, ни особенн(о) папа в Церковь регулярно не ходили, разве толь(ко) в исключит(ельные) дни на Страст(ной) неделе, Пасху.

Ходила с нами в церковь Первой Гимназии, что на углу Ивановск(ой) и Кабинетск(ой) Клипа и мамка-нянька мо(я). Папа требовал для воспитания, чтобы мы по воскресения(м) бывали в церкви, но сам не ходил. Гимназисты стояли там за решеткой отдельно от других прихожан, и с ними стоял Саша. Я, значит, с ним вместе не мог стоять, а стоял с мамкой, которая(я) сзади нагибала мне голову, когда надо было кланяться и вставать на колена. Петя то же проделывал. Нам мамкин(ы) понукани(я) был(и) немножко досадны, а в то же время смешны. Потом стала ходить с нами больше Клипа. Она нежнее и тоньше обращалась с нами и умела уговорить, когда не очень-то хотелось в цер(к)ов(ь) идти. Приходили мы не к началу, а другой раз толь(ко) к середине обедни, чтобы не устать» (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

Уже в юности Иванов привыкает заходить в часовню на Кабинетской улице. Именно заходить — просто по пути «поставить свечку». И только.

* * *

Ко времени знакомства с «неохристианами» у Иванова был за плечами опыт глубокого изучения русского фольклора (по Буслаеву и Афанасьеву) и мистических сект, прежде всего хлыстовства (рискнем предложить, что не только по книгам). «Глав(ное) осно(вание) до Мережк(овского) и Розанов(а). Но из этого я кинулся им(енно) в Религ(иозную) сторону. (...) понял Бога (это самое трудное, что е(сть) на (свете?)) и пон(ял) Христа. Первое, куда я, „купаясь в Мережк(овском)”, броси(лся), это был народный эпос. И уверяю тебя, чт(о) я и без Хлыстов (...) стал хлыстом, читая наши древ(ние) поэмы. Да(лее) шло исследование сект и расколов. И здесь я увидел пол(ное) подтвержде(ние) своим предпол(ожениям) о Боге тела и Боге духа» (Ед. хр. 2. Л. 2) (из письма к Н. Бакланову).

В одном из вариантов незавершенных воспоминаний о Блоке (ок. 1940 года) Иванов рассказал о круге своих интересов начала 1900-х годов:

«О чем же, бишь, я разглагольствовал?»

О Слове, о Слове Божьем, крепком и безсмертном, которое как ключ, открывающий и закрывающий бездны, откроет нам тайны Царства небесного и на земле, как на небе, откроет тайны, сокровенные в притчах жизни от создания мира. Мне верилось, что (вот! вот!) оно откроется: что уже близко его касаются Мережковский и Розанов, и еще миг — найдем это „всепобедное” слово, о котором можно как встарь сказать „слово мое крепко” — аминь.

Считая Мережковского и Розанова своими учителями, я сам старался докапываться до него, как до клада в „Иванову ночь”.

Слово, как таинственный корень-камень наших сказаний, являлось тем камнем, который отвергли строители, а он стал во главе угла³⁶ всего здания, познания.

Копался я и в „древнем благочестии” староверов, с которыми имел родственную связь по линии матери моей (бабушка была староверка федосеевского толка), копался я в так называемом „двоеверии” народного эпоса, который оживал в представлении сект „хлыстов-христов”, копался я и в культурном творчестве, в его искусстве литературы, живописи, музыки.

Скрытое, влекущее к себе с детства, таинственно любимое в Церкви, с детства же заглушаемое разумным сознанием взросло-го, вдруг открывалось и оживало в каком-то чудном новом свете от толков-толков с одной стороны „хлыстов”, с другой стороны, от „солярной” (т. е. солнечной) теории наших собирателей народного эпоса.

Эта „солярная теория” и доводилась у меня до конца, то есть до Христа (Солнце-Митра): Через раздвоение двоеверия к новому единению в новом озарении найденного слова, звучащего согласно до единой юты и черты со словом Евангелия правды.

На последнем проверялась подлинность истинности найденного слова.

(...)Теремом украшенно преображенным становится все кругом. Все бездушное оживает в духе. Солнце, звезды, месяц „смотрят, слышат, говорят”. Окно терема становится „оком неба” — Солнцем, солнце в небе становится оком Терема.

³⁶ Пс. 117: 22; Мф. 21: 42; Мк. 12: 12; Лк. 20: 17.

Лик солнца в лице человека, лик человека в лице солнца, и месяц, и звезды, и вся краса поднебесная — как „лики” человеческие и животные: и наоборот, лики человеческие и животные в лике звезд, месяца и солнца.

Потому и „хор” называется „ликом”, что пение преобразует вдохновением поющих в лик. <...>

И солнце восходящее плывет по волнам как золотой корабль, ладья.

Ладья на море и солнце с ладьи проповедает всем стоящим и проходящим по берегу. И рыбы и камни внемлют проповеди солнца на золотом челне: на его языке Франциск проповедует рыбам и камням, и они внемлют ему.

Или мы в поле, и солнце колос восходит из земли, это Христос колосится на поле, „хлеб жизни”; и в колосе, и в златом хлебе, огненной чаше солнца на горизонте, все Он, сущий на земле, сый на небесах, Сын человеческий» (Ед. хр. 86. Л. 27 об.—28).

Ранней весной 1902 года Иванов решил написать письмо Розанову. Сохранилось два черновых варианта (Ед. хр. 48. Л. 1—2 об.). Писал он не просто как восторженный поклонник (в первом варианте письма он даже назвал Розанова «мой дорогой „раввунни”»), но как человек, могущий и советовать. Он указал «посланному Богом учителю» на древние статуэтки Афродиты, кормящей Эрота, которые отыскал в Эрмитаже. Розанов сразу же ответил, пригласив студента Иванова посетить его в ближайшее воскресенье (день собраний у Розанова на Шпалерной). Можно представить, как согрели Иванова слова: «...очевидно мы найдем о многом поговорить» (Ед. хр. 89. Л. 1). День 17 марта 1902 года словно разделил жизнь Иванова на две части. Этот день подарил ему еще одно неожиданное и важное знакомство — с четой Мережковских. Иванов в тот вечер впервые «заговорил» (он считал, что прямо по воле Божией) как призванный, почти как пророк. Мэтры и «прочие гости» слушали, некоторые из них протестовали. «Ах, оставьте, это все хлыстовство!» — жеманно восклицала З. Гиппиус.

«Я до такой степени был все время уверен, что и друг(ие), г(лавное) М(ережковский) и Р(озанов), так и понимают все, что к(огда) был в перв(ый) раз у Розан(ова) <...> не сомневаясь говорил о хлыстов(стве), проходящем через весь наш эпос.

Тогда Мер(ежковский) за(метил): „как глубоко пон(имает) он русс(кий) народ”, но почему-то телу (?) отказыв(аться) от хлыстовства. Тоже очень, когда я сказ(ал) брату и по(казал), как я по-

нимаю Христа, то он сперва не согласи(лся), а потом сказал, что отлично сам знает о стихийном проявлении Христа. Одн(им) слов(ом), так(ой) умн(ый) брат и не говор(ит), что это абсурд. Всего замечательнее то, что брат мой, исследуя текст и музыку му(зыкальных) дра(м) Вагнера, а я углубился в наш народ(ный) эпос и наш(и) секты, сошлись тепер(ь) таким изумительным образом, что прямо удивительно. Отправляяс(ь), мы совсем эт(ого) и не предполагали, а теперь вдруг иде(м) вместе. Вот об этой объеди(няющей) основе я и писал Розанову (...). Пуще все(го) боюсь я, что меня примут за зазнавше(гося) хама. Это мен(я) по време(нам) так смущает, что [предложение не дописано].

Но право же, я тут себе ничего не приписываю. Пусть они примут(т) ее, то есть эту идею. Хотя бы призн(ают), что сами об ней раньше сказали, я же об этом все время и говорю им. Или если я так противен, то пусть познакомятся с братом мои(м), он такой симпатичный, и от него примут ее. Но я христианин, для меня вопросы, которых я косн(улся), так важны, зад(евают) жизн(ь), я не отрывался от Церкви, я с нею сросшись и, чтобы понять и прийти к таким выводам, мне надо же было мучиться. Надо было понять Христа и полюбить Бога. Я научился этом(у) у них. Почему они не примут(ают). Со времени писа(ния) я о многом переменял мнение. Да теперь я вижу, что окно в белую ночь, отражающее зарю и солнце, еще не есть само по себ(е) солнце. Я убедил(ся), что не Межержков(ский), ни Розанов, свидетельствуя о свете истин(ном), еще не необходим(о) должн(ы) быть в это время Христом. „Иоанн не был сам свет, но он свидетельствовал об свете“.³⁷ Да это все только предтечи. Но они бывают и христами ли(шь) тогда, когда их захватывает свет весь и дух и тело.* Кл(янусь), бог духа и бог тела одно. Там они подле Христа. Но Христ(ос) еще в мире разорван, мир так грешен. И в мире только чередуется Антихри(ст) и Христос. Христос разорвал Антихриста. Царствие же Бож(ие) на Земле будет, когда ос(танется) один Христос (...).

С 17 марта прош(ло) 2 с лиш(ним) месяца, но мне каж(ется), что прош(ла) це(лая) вечность. Ты помн(ишь) меня в гимназии. Меня, ты знаешь, считают зубрилой глуповатым и туповатым, но,

³⁷ Ин. 1: 8.

* «Не я свидетельствую о себе, говори(т) Христос, и не др(угой) кто, но дела, которы(е) Я творю, свидетел(ьствуют), что я посл(ан) Отцем».

впрочем, добрым. И вот тепер(ь) вдруг я безобразн(ый) утенок («безобр(азный) утенок» сказк(а) Андерс(ена)) попадаю отче(го-то) в стаю лебедей. Я готов был крикнуть(ь): убейте меня, ибо и от лебедей смерть при(нять) отрадно. (...)

Одн(им) сл(овом), Иван-дурачок. (...) Ты знаешь, это слов(о) Роза(нова) — его вообще обращени(е). А заод(но) и Мережковск(ого). З(инаида) Н(иколаевна) заявила, что „вы, конечно, стихи пише(те)“, и др(угие) тоже и даже несколь(ко) раз. (...) Это не зарывание, нет, это только пополнение того прямо униженного полож(ения) сил, в котор(ом) я себя считал» (Письмо к Н. Бакланову. Ед. хр. 2. Л. 2—6).

Стихи Евгений Павлович, «конечно, писал». Однажды он решил прочитать несколько стихотворений Мережковскому и горько раскаивался в тот же день.³⁸ А. Блок вскоре после знакомства с ним тоже спросил о стихах. Иванов, смущаясь, прочитал стихотворение о соснах. Мистическое и «непонятное», как ему казалось.

Уходили сосны в небо ночное
Замирая в неге под лобзанием месяца,
От него ревнивые меня заслоняли
На землю длинные тени бросали.
(Ед. хр. 40. Л. 30 об.)

«Что же тут непонятного?» — спросил Блок. Эти слова совершенно «убили» Иванова, приведя его к сознанию собственной поэтической бездарности. Однако к стихам он иногда все же обращался. Забегая несколько вперед, приведем образчики его поэтических текстов 1910-х годов.³⁹ Они не имеют художественной ценности, но важны как «штрихи к портрету» нашего героя.

Душа моя полна тоскою,
Любви завет;
Ручей журчит под ледяной корою
Весны привет!

³⁸ Дневниковая запись от 21 декабря 1903 г. (Ед. хр. 5. Л. 44 об.).

³⁹ Еще летом 1909 г. к Иванову вернулась жажда стихотворчества. Об этом 7 сентября он писал Блоку: «Жажда прямо писать стихами, рифма даже вертится на языке, но плохо с рифмой у меня» (Памятники культуры. С. 116). В этом же письме целиком приведено одно из стихотворений.

Все очаровано сияньем лунным, —
Восторг немой!
И свет таинственный звучит аккордом струнным,
Ты вновь со мной!

«Долина роз» под снежной пеленою...
О, белизна!
За ней нездешнею свечою
Горит звезда.

С вершин деревьев сбегает тени
На снежный дол и холм,
И сад в волшебном сновиденьи
Дыханьем лунным полн.

Чу, слышу рога зык призывный
Звучит вдали,
Иль это светоч ночи дивный
Рождает чудо-сны.

На зов его войдем в чертоги
Нездешних царств,
Переступив через пороги
Людских лукавств.

Со мной ты, светлое Виденье
Святой любви,
Свечой возженное томленье
Свечой Звезды.

(Ед. хр. 41. Л. 107 об.)

Надо заметить, что Иванов писал только «серьезные» стихи. Большой частью, они могут быть отнесены к духовной лирике. Одно из таких стихотворений (в дневнике от 24 августа 1910 года) весьма напоминает гимны евангельских христиан (в это время, кстати, Иванов как раз сотрудничал в баптистской газете):

Не по Тебе ль мое томленье,
Не по Тебе ль моя тоска,
Но тяготеет искушенье,
К Тебе дорога нелегка.
Так, истины Твоей исканье
Ведет чрез тесные врата,
Где в муке светит оправданье
Окровавленного Креста.

Разодран туч тяжелый полог!
Как в небесах горит рассвет!
Уж близок Ты! Наш путь недолго!
Воскресну! — слышится привет.

(Ед. хр. 26. Л. 16 об.)

Гораздо интереснее короткие стихотворные записи, разбросанные в дневнике. Так, среди записей к статье об одиночестве (31 августа 1909 года) появляется такой «голос» человеческой души:

Забудем бездны,
Забудем крылья.
Душа в бессилье
Покоя ищет
И не находит.
Как бесноватый
Мой дух распятый
Взывает к Богу:
Не мучь меня.

(Ед. хр. 24. Л. 12)

Бывает и так, что дневниковая запись переплавляется в поэтические строки:

«Какая-то бесконечная, безотрадн(ая) такая тоска, така(я) бесконечна(я) к(ак) пустыня и т(акая) безотрадная.

Все кажется, вот лягу и что-нибудь во сне найду или вот пойду и на улице встречу.

Но ложусь и никого не обретаю во сне. Иду и никого не встречаю. Трудно мне, Господи!! В тесноту вошла душа моя и не знает исхода себе.

Тоску мою развей,
О легкий пламень живых огней,
Слезой прожги
Тяжелый камень
Души моей».

(Ед. хр. 25. Л. 4 об.—5;
запись от 22 ноября 1909 года).

* * *

С 1902 года окрыленный успехом своих «выступлений» у Розанова и Мережковских Иванов начал писать на религиозные темы. Первая работа, созданная в виде письма к Д. В. Filosoфoву, была

отвергнута, и дебютом Иванова в «Новом пути» стала статья «К „спящим от печали“», помещенная в разделе «Из частной переписки».⁴⁰

В то время Иванов был безраздельно предан Мережковскому (называл его «христом»), верил в великую миссию журнала «Новый путь»: «Какие цели „Нов(ого) Пути“. Готовить путь Весне утраченной, теперь на крыльях птиц идет она на землю. Вот отчего сиреневая обложка. Молодость, молодость новая с новой жаждой жить⁴¹» (Ед. хр. 6. Л. 1; 14 марта 1904 года, черновик предполагаемой «речи» в честь журнала).⁴²

Потом наступило время сомнений. Когда в 1905 году Мережковские собирались в Париж, Иванов вспомнил евангельскую притчу: «А Мережковские бежать хотят в Париж (...) А наемник бежит и нерадит об овцах⁴³» (запись от 10 апреля 1905 года; Ед. хр. 13. Л. 15 об.). Но вот в октябре того же 1905 года он записывает о Мережковском: «Он очень хороший, очень хороший» (Ед. хр. 15. Л. 65). (Это после того как сначала Иванова не приняли, а потом Мережковский выскочил на лестницу и позвал его.)

Это были естественные колебания в личном отношении, а спорить, возражать наш герой начал практически сразу. Предмет спора — отношение к Церкви (той, которую Мережковские называли «исторической»). Впрочем, преобладала все же «идейная подчиненность» Мережковским. Есть, например, запись в дневнике от 17 января 1905 года о кощунственности причащения без веры, главное в этой записи — слова об ожидании «грядущей» Церкви. Вот так туманно он мыслил тогда. В статье «Демон и Церковь» (1906) совершенно в духе идей Мережковских проповедуется рождение «Иоанновской Церкви». Вообще, лето 1906 года — это пик «мережковщины» в отношении к Церкви у Иванова. Есть страшная запись в дневнике о том, что из «Старой Церкви» бегут, как «крысы с тону-

⁴⁰ Новый путь. 1903. № 10. С. 170—173. Используя евангельский образ, «спящими от печали» Иванов называет современных христиан.

⁴¹ Возможно, цитата, источник которой установить не удалось.

⁴² Ср. с записью от 5 марта 1904 г., явно «с голоса» Мережковского: «Мы только предтечи кого-то Вели(ого) сияющ(его). Правда путь нами уготовливае(тся) для него, что идя по краю пропасть(и) и по превраща(ющейся) в [одна буква недописанная] тропинке, мы исследуем пути» (Ед. хр. 5. Л. 72).

⁴³ Ин. 10: 13.

шего корабля». Дальше расхождение возобновляется с новой силой. 22 июня 1908 года в дневнике появляется такое размышление о Мережковском: «Мне кажется, чтоб понимать Мережк(овского), нужно его ненавидеть, ненавидеть за то, что он, говоря о тайнах из тайн, не делает, говорит и не делает. И имеет ли право говорить о тайне человек, который говорит и не делает, не отталкивает ли он от Того, о Ком он говорит, и именно потому, что он говорит» (Ед. хр. 21. Л. 124).

В отношении к Розанову прослеживается сходная картина: сначала безоговорочное преклонение, но вскоре Иванов начинает спорить, а 10 апреля 1905 года даже «констатирует» «начало заката Розанова». ⁴⁴ 12 апреля Иванов пишет в дневнике: «У Розанова точка зрения исключительно половая. Взят пол как основа жизни. Пол и желание, жажда его, искл(ючительно) его как столп и хранен(ие) истины ⁴⁵ взят. (...) вопли пола...» (Там же. Л. 21 об.). 15 октября 1910 года после разговора с Розановым он запишет: «Розанов слышит то(лько) себя и свое» (Ед. хр. 26. Л. 43).

В 1900-е годы Иванов активно искал «наставника». Понятно, что ему хотелось обратиться к какому-нибудь авторитетному духовному лицу. ⁴⁶ «Новопутейцы» отправили его к «своему» — к епископу Нарвскому Антонину (Грановскому), будущему главе Союза церковного обновления. 28 сентября 1903 года Иванов посетил его в Лавре и решил задать свои «острые» вопросы. Епископ посоветовал изложить их в письме. Из черновика письма, сохранившегося в дневнике, выделим два вопроса: «Смер(ть) и страдани(е) (...) Ка(к) совм(естить) бессмерт(ие) со смер(тью) Бога?» (Ед. хр. 4. Л. 99). Целую неделю Иванов писал это письмо. К сожалению, об ответе нам ничего неизвестно. Отношения не сложились. Интересно, что о епископе Антонине Иванов отзывался как о фигуре «трагической».

По совету А. В. Карташева, 15 октября Иванов посещает епископа Финляндского Сергия (Страгородского), тогда, как и Антонин, участника Религиозно-философских собраний. Весьма знаме-

⁴⁴ «Могу засвидетельствовать начало заката Розанова. (...) в понимании смуты и боязни в смуте» (Ед. хр. 13. Л. 15 об.).

⁴⁵ Аллюзия на 1 Тим. 3: 15.

⁴⁶ При этом характерно, что когда, например, в доме должен был слушаться молебен, Иванов пространно рассуждал в дневнике — стоит или не стоит ему выходить к этому молебну. Скрепя сердце вышел.

нательна сделанная в тот день запись, кратко передающая содержание беседы с будущим патриархом:

«У Сергия.

Он хочет низве(сти) человечество и Христа к плоти и проводит парала(ель) между душою человека и плотью челове(ка).

Есть человек плотск(ой) и не душе(вный).

Так и Бог был соединен (с) человеком во Христе. Но ведь эт(о) соверш(енно) не правильно. Ведь есть челове(ческая) душа и чело(веческое) тело, и в эту чел(овеческую) п(лоть) и душу воплоти(лся).

И пот(ом) явная ересь о „Агнце раздел(яемом), раздробл(яемом)” (….) сказал, что это до того, как перевоплощени(е) совершилось.

Признался, что Отец, отдавая Сына, скорбел. Но как Бог не способен.

Все в церкви творится в воспоминание Христ(а), Его страдан(ий) и воскресе(ния).

Метафорой назвал. Это наз(вание) прямо гениально! Как в литературе духовной все краси(вые) образн(ые) выражени(я) только(о) метафоры, так и тут. О мертвечина!» (Ед. хр. 4. Л. 112—113).

Сразу после этого горького возгласа у Иванова вырывается такое признание: «Как безко(нечно) (мы) должны бла(годарить) Бога, пославшего Мережковского и Розанова».⁴⁷

Поиски наставника приводят Иванова на тупиковый путь. Довольно долго тянулась темная история с неким монахом (иеромонахом?) Гавриилом, выходцем с Афона. «Служит без прихода Церкви», — сказано о нем в дневнике (запись от 25 августа 1906 года; Ед. хр. 18. Л. 32). Гавриил совершал службы на дому (дом, между прочим, слыл в Царском Селе за хлыстовский).⁴⁸ Долго не при-

⁴⁷ Последствием этой поразившей Иванова встречи стало появление записей о «тайне святого преодоления»: «Чаша грязная. Кошунствен(но) ста(ло) причащ(аться) в ней. Но вот когд(а) нет другой, то совершу.

Хлеб предложения кошун(ственным) стал, но ког(да) Царь взалкал — ел» (Ед. хр. 4. Л. 116 об.—117). Он словно уговаривает себя — других пастырей нет, надо оставаться с этими.

⁴⁸ Хочется выразить особую радость о том, что А. Эткинду не был известен этот факт (как и весь вообще «ивановский текст», за исключением того небольшого, что опубликовано Д. Е. Максимовым), иначе Евгений Павлович, несомненно, стал бы одним из центральных персонажей книги «Хлыст».

чащавшийся Иванов решает, что он должен «принять Тайны» только от Гавриила. (Отношение к этому человеку поначалу носило у него крайне экзальтированный характер.) «Причащение» совершается (в нем участвовала и сестра Маня). Но очень скоро Иванов понимает, что он зашел «не туда», и отходит от этого деятеля.

* * *

Называя Иванова не просто мистиком, но мистиком «петербургским», я хотела подчеркнуть, что он является одним из творцов Петербургского мифа. Единственное сколько-нибудь известное произведение Иванова — это эссе «Всадник. Нечто о городе Петербурге», впервые опубликованное в альманахе «Белые ночи» (1907).⁴⁹ Небольшой текст, над которым автор трудился несколько лет (с 1904 года, а «брeдил» Медным Всадником еще намного раньше), получился темным, «закрытым», можно сказать, для всех, кроме самого автора и немногих посвященных (вроде Блока или Л. Семенова);⁵⁰ может быть, поэтому Иванов не оставил тему «столицы Всадника» и среди его замыслов позднее появлялись и драма (в манере лирических драм Блока), и повесть, развивающие пушкинский Петербургский миф.

В 1904 году Иванов открывает для себя Морской канал. Его страстью становятся прогулки на кораблике в штормовую погоду, когда волны почти захлестывают палубу. На море, в ветре, в буре ему видится Христос. Образ Христа у Иванова становится теснейшим образом связан с петербургскими впечатлениями.

«Морской канал. Узнал Христа, идущего с моря по водам в морском вихре, всего обрызганного морскою соленою водою.

Я желал бы быть этой солью волн, возбуждающих жажду и алканье о Боге.

С детства прислушив(ался) я к говору волн. О чем говорит море с волн, набегая(щих) на брег. Они говорят неведомое открытие.

Море буро-синее, охваченное голубоватою лентой береговы(х) лесов» (запись от 24 апреля 1904 года, в редакции 1940 года; Ед. хр. 40. Л. 45 об.).

⁴⁹ См.: *Осват А. Л., Тименчик Р. Д.* «Печальную повесть сохранить...». 2-е изд. М., 1987. С. 194—198.

⁵⁰ Мережковский в декабре 1904 г. отверг первый вариант этого произведения именно из-за «невнятности» высказанного.

Тогда же в дневнике появляется формула: «Христос, грядущий с моря» и «Грядущий из бури с моря». Дальше Иванов связывает ее с темой революции. Крупное наводнение 1904 года видится ему позднее как предвестие «наводнения народного» — революции.

«29 апр(еля). Лежал на берегу порт(а) (Морс(кой) канал), слышал, как за лесом Голос моря.

Омывающий ночи вал, как Христос, омывающий ноги Иуде. Воля Божия охватыва(ет), как море и небо, все.

30 апр(еля). „Грядущие” волны» (Там же. Л. 46).

13 июня: «Опять о море. О воле Божией. Скидывайте одежды райские, свидете(ли) жаждут (?) тело. Царство Божие здесь. Идет с мо(ря). Всадник на нем.

Море яснее в буре, как человек в вдохновеньи» (Там же. Л. 53).

Сравните, как все это отразится в финале этюда «Всадник. Нечто о городе Петербурге»: «...я верю (...) что грядет с моря какая-то неведомая буря-наводнение, и ее первая встретит Блудница⁵¹ с двумя одержимыми⁵² всадниками на берегу.

„И наведет Господь воды реки бурные и большие; и поднимется она во всех протоках своих и выступит из всех берегов своих... и распростертие крыльев ее будет во всю широту земли твоей, Еммануил!” (Исаия, 8 гл.; 7—8 ст.).

Имя же последней Бури — Мария Дева, чреватая Христом, грядущим с моря, и сковал Всадника „железный сон” и во сне ему как Иосифу сказано: „не бойся принять Марию-Бурю, ибо родившееся в ней есть от Духа Святаго”.⁵³

И, встретив бурю Марию, проснется Всадник.

Тогда уж пройдет оглушенность шумом внутренним тревоги и уже Всадник Медный не будет гоняться за взглядевшимся в него „Бледным” Евгением.

Но прежде должно быть то, что есть, и Всадники должны породниться.

И как двое бесноватых у моря вышли навстречу к грядущему с моря Христу и исцелились, так и двое всадников наших выйдут к морю навстречу Ему, грядущему в буре с моря.

⁵¹ Петербург для Иванова — апокалиптическая «блудница, сидящая на водах многих».

⁵² Иванов использует образ двух бесноватых в стране Гергесинской (Мф. 8: 28).

⁵³ Парафраз на Мф. 1: 20.

И встанет резвое лицо, чаемое в резвом плеске весенне синих вод и резвом блеске синих небес и в резвом запахе петербургской воды и мокрой щепы». ⁵⁴

Если годы «первой любви» прошли у Иванова под знаком *Веры*, то теперь, во время завершения «Всадника...», священным именем стало имя *Мария*. История любви к Марии Михайловне Добролюбовой, к Деве-революции, — это еще один из немногих эпизодов жизни Иванова, более-менее известный, хотя бы специалистам по культуре Серебряного века. ⁵⁵ Инициалы М. Д. он расшифровывает как «Мария Дева» и действительно почти обожествляет прекрасную сестру милосердия. Ее образ, ее революционная настроенность и жертвенные подвиги (на русско-японской войне, «на голоде» в деревне и т. д.) приводят Иванова к приятию совершающейся «огненной бури». Но он не может принять насилия и террора, а Мария Добролюбова «Каляеву в ноги готова поклониться». ⁵⁶

Кровь «жертв 9 января» для Иванова — святая кровь. Пострадавшие видятся ему мучениками. При этом в дневнике от 9—12 января 1905 года он очень реалистично, подробно и не без иронии описывает, какие разрушения в городе оставила революционная толпа. Разрушения ужасны, но через несколько дней Иванов *жалеет*, что стихия схлынула так быстро и что — как после наводнения в «Медном Всаднике» — «В порядок прежний все вошло». ⁵⁷

* * *

В одной из ранних статей для «Нового пути» (рецензии на постановку в Александринском театре «Эдипа в Колоне») встречается понятие «нагорной радости», которым можно выразить суть евангельской проповеди Иванова.

«„Ей, гряди же, гряди, Господи! Еще язычникам Неведомый Страдалец-Бог, рушитель всех оков Проклятья!

⁵⁴ Белые ночи. СПб., 1907. С. 89—90.

⁵⁵ См., напр.: *Азадовский К. М.* Александр Блок и Мария Добролюбова // Блоковский сборник. VIII. Тарту, 1988.

⁵⁶ Блоковский сборник. {1}. С. 397.

⁵⁷ Все это очень похоже на ощущения Блока от Октябрьского переворота. С огосударствлением большевистской *стихии* от поэта уходит «музыка революции».

Грозная туча, буря небывалая надвигается в последний душный, сумеречный день. Вот налетела и грянула, раздрав мрачную завесу,⁵⁸ крестообразная молния Голгофы.

Блеснул из тучи меч „Всадника на белом коне” и сразил „зверя из бездны”...⁵⁹ Разрушил проклятие и дал благословение⁶⁰ Смиривший ночного Пса, зверя черного из бездны... И за разодранной завесой проклятия видим новое небо и новую землю,⁶¹ новые горы и долины.

Солнце взошло!..

И освобожденный, поднимается хор на гору, уже благословенную, выше, выше к „нагорной радости”...⁶²

В тетради с выписками из дневника 1906 года находим запись: «Чтоб Евангелие живо воспринималось, надо перевести его на родимый язык. Язык родного неба и земли, лесов, холмов и вод. В Палестине не тот же ли месяц восходит и на горизонте серп его, и не то же солнце сияло, что и у нас сияет, но у нас тот же месяц и солнце в иных красках, так и в душах Евангелие переводится на родной язык.

Прямо возведу вам об Отце без притчи. Языком новым в притчах природы» (Ед. хр. 40. Л. 285 об.).

За год до этого, летом 1905-го, на даче в Гатчинском уезде Иванов и сам пережил это откровение «в притчах природы». Дневниковая запись от 9 июня 1905 года содержит развернутые наброски под названием «Нагорная радость»:

«Что есть тайна Божия? Не все то Тайна, что таят. Тайна есть Богокасание. Видели <в> 6 час<ов> утра, росное утро, слезу росы в густой траве, блестящую, как камень самоцветный бездонной глубины. Вот тайна. Ибо Бога узрили те, кто Бога коснулись. И последняя тайна сокровенная от создания мира, есть тайна Богобрачия.⁶³ „Нагорная радость”.

Воскреснет мир в победившем проклятье мира Христе. Воскреснет мир пред Богом Отцем. И „сыны воскресения” будут отхо-

⁵⁸ Аллюзия на Мф. 27: 51; Мк. 15: 38; Лк. 23: 45.

⁵⁹ Аллюзия на Откр. 19: 11—21.

⁶⁰ Реминисценция из тропаря на Рождество Пресвятой Богородицы («...и разрушив клятву, даде благословение»).

⁶¹ Откр. 21: 1.

⁶² Новый путь. 1904. № 2. С. 258.

⁶³ Ср. в записи от 7 июня: «Последняя радость стать мужем Неба, девам стать женами Неба, последняя радость есть брачная радость. Нагорная радость» (Ед. хр. 14. Л. 43).

дить ко *Отцу* Небесному в обители Его и опять приходить в наш милый мир. Потому буди рождение и умирание. Но смерть уже не есть проклятие. „Восхожу ко *Отцу* Моему и *Отцу* Вашему, Богу Моему и Богу вашему”.⁶⁴

Мир ост(ается) миром со своим законом Неба и земли. (...) Но уже не могут умирать (проклятие), потому что суть „сыны воскресения” и вкусим Жизнь вечную. (...)

Сыны воскресения в мире живут и (...) в жертвах мира участвуют. Сами жерт(вы) и сами жертвы приносят, живя жизнью плоти. (...) И творят что все творят во Славу Божию. Цари Царства Божи(я). (...)

„Нагорная Радость” есть Воскресение. День последний Христов. (...)

В саду Гефсиманском Ночь. (...) И там уже сходит Нагорная радость Отца, познан(ного) Сыном брачно плотию и кровное, но еще не прославленное. (...)

Брак. Ночь, точно смерть, на смерть жених и невеста уходят из семьи. Та(к) нагорная радость. Так и уходят в ней к *Отцу*.

Почему радует нас всякое Богокасание через образа, даже иконы, через плоть земли, неба, солн(ца), звезд, хлеба и травы, зверей. Почему стремление это доходит до жажды Боголобзания, поче(му), потому ч(то) в радости Богокасан(ия) чужем Нагорную Радость Богобрачия, радо(сть), т(очно) в лобз(ании) Бога лобзаем Нагор(ную) Радость. (...)

Первое предчувс(твие) нагор(ной) радости в беременности. Когда мы во чреве своем почувство(вали), что имеем нечто от плоти и о(т) Духа.⁶⁵ „Чреватая любовь к земле Карамазовых”.⁶⁶ Взыгралс(я) младенец радостно во чреве нашем.⁶⁷

Мария и Елизавета в Нагорной стране.

⁶⁴ Ин. 20: 17.

⁶⁵ В другой дневниковой записи Иванов даже скажет: «Надо забеременеть Евангелием, как Зиглинда Зигфридом». Ср. в записи, сделанной в Рождество 1904 г.: «Первая нагорная радост(ь) наша, когда пришла к нам Матер(ь) Божия, чреватая Богом, и у нас, встретивших Его, во чреве, как у Елизаветы, „взыгрался радостно младенец”, этот младенец есть Божие чаение» (Ед. хр. 10. Л. 38 об.).

⁶⁶ Аллюзия на роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Ч. первая, кн. пятая, гл. III).

⁶⁷ Парафраз на Лк. 2: 44.

Два Лица, две горы у Нагорной Радости Христовой. Сион гора и Голгофа гора.

Радуйся Сион, гора превеликая.

Радуйся Голгофа гора, место лобное. <...>

Неизреченный вздох при виде ли открывш(егося) неба, при вид(е) жаворон(ка), поднимаю(шегося) ввысь с песней славы, ест(ь) вздох влюбленно(го) в Бога, ест(ь) вздох Тристана по Изольде, в котором выражено столько, что если б писать об этом, то и самому миру не вместить написанного.⁶⁸ <...>

Богобрачие. Нагорная радость. Вот отчего Розанов так увлек(ается) браком» (Ед. хр. 14. Л. 48 об.—53).⁶⁹

14 июня Иванов записал: «Сегодня на холмах с соснами за Выркой многое почувствовал. Небо безоблачное совершенно. Не очень жарко. Лазурное темноватое яйцо в темени неба и по бо(кам) голубизна горизон(та), где купают(ся) молоды(е) хол(мы?) сосны. Тиши(на), ветра нет. Месяц бледный на последнем ущербе наклонным серпом, как облачко проз(рачное), летит по небу высоко-высоко. Ласточки реш(ительно?) кидаясь в лазури. Солнце земл(ю) грее(т).

Я понял, что значит радость совершенная, которую Христос имеет в себе, радость от ощущения любви Отчей, что Бог Отец возлюбил нас. Если заповеди Христов(ы) соблюдаем, то возлюбит Отец.⁷⁰ <...>

Я так почувствовал, что за лазурь(ю) скрива(ется) Он, Бог воплощенный. Бог как Бог, Лицем к Лицу, что верую о зачатии Христа от брака Девы с Богом через Духа. <...> Так будет и в наших „нагорн<ых> радостях”.

И явлю(сь) ему Сам⁷¹ в солнце⁷²
(Там же. Л. 63—63 об.).

⁶⁸ Аллюзия на Ин. 21: 25.

⁶⁹ Ср. в записи от 8 сентября 1907 г.: «Конечно, полнота жизни есть в <...> радости последней. И цель жизни наш(ей) радость Сиона и радост(ь) Голгофы» (Ед. хр. 20. Л. 60).

⁷⁰ Аллюзия на Ин. 14: 21.

⁷¹ Ин. 14: 21.

⁷² Эти «явления Христа в солнце» были пережиты Ивановым еще летом 1904 г. Одна из записей (от 27 июня 1904 г.), развивающая тему на-

Разнообразные записи о нагорной радости пронизывают дневник той поры. Так, 30 января 1905 года написано: «Нагорная радость — храм на вершине горы. „Веселитесь и радуйтесь”.⁷³ Нагорн(ая) проповедь» (Ед. хр. 11. Л. 18). И на следующий день: «Что лежит в основе Нагорной пропо(веди). Благо с ег(о) радостью и веселием. От Блаж(енны) нищ(не) духом...⁷⁴

И не касается это нравст(венных) правил, а тол(ько) как благу приобшит(ь)ся, кто благу общается» (Там же. Л. 21 об.).

В записи от 24 марта Иванов найден новый образ: «У Марка чрезвычайно (так!) сильно выражен(ы) *Гора и Море*.

Нагорная радость. Радость Морская» (Там же. Л. 50).

Дети ближе всего к Нагорной Радости, и для носящего в себе эту детскость было естественнее всего стать детским писателем. В 1906 году П. С. Соловьева приглашает Иванова в свой журнал «Тропинка». Напечатанные здесь рассказы и сказки Иванова составили сборник «В лесу и дома» (1915).⁷⁵

Нельзя не отметить, что Иванов умел общаться и играть с детьми. Племянники и племянницы, а также их друзья просто обожали «дядю Женю».⁷⁶ С детьми и подростками он чувствовал себя, наверное, лучше всего.

горной радости в связи с толкованием чуда о насыщении пятью хлебами, даже заканчивается таким дерзновенным парафразом Иисусовой молитвы: «Ясное мое солнце, помилуй мя грешного» (Ед. хр. 7. Л. 34). Конечно, это обращение не к «небесному светилу», а ко Христу — Солнцу правды. Приехав в город, Иванов неосторожно проболтался об этих явлениях Г. И. Чулкову. «Вот оно первое признание о сам(ом) драгоценном. Ни брату, никому, а так под шумок из-за самолюбив(ого) хвастовства. Ну и ничего не вышл(о). Чулк(ов) говорит: признайтесь, это „игра в веру”. Я допустил, что и элем(ент) игры есть, но в этом я каюсь и за это себя презираю, тем и отличаюсь от вас, который хочет удовлетворить(ся) одной игрой в веру» (Там же. Л. 82 об.).

⁷³ Неточная цитата: Мф. 5: 12.

⁷⁴ Мф. 5: 3.

⁷⁵ Детские рассказы Иванова печатались некоторое время и в Советской России.

⁷⁶ Внучатый племянник Иванова, А. И. Плюшков (Угрюмов), ставший в эмиграции писателем, оставил воспоминания о своем дяде (*Угрюмов А. А. А. Блок и семья Ивановых // Русская мысль. 1956. № 887, 880, 890*).

Интересны размышления Иванова о «мистическом возрасте» человека — двенадцать лет. Источником их послужила евангельская история о воскрешении дочери Иаира. Свою вторую *Веру* (первой, напомним, была Вера Коммиссаржевская, теперь он называет ее *Prima Vera*) Иванов открыл в двенадцатилетней Веруне Дюковой, одной из этой ватаги двоюродных племянников. Постепенно она становится самой большой любовью Иванова. Брак из-за близкого родства был невозможен, да и прожила Веруня совсем мало — скончалась от чахотки.

* * *

Итак, первая «керигма» Иванова — это проповедь Нагорной радости. А ее обратная сторона — демонстрация того, что бывает, когда мир теряет эту радость «богокасания». Так второй важнейшей темой, занимающей Иванова, становится тема скуки («серой госпожи Карабос») и «томления душевной пустоты». ⁷⁷ Рядом с нею — темы автоматизма, зеркальности, маски. Последние не являются у него просто данью символистской культуре, много игравшей с «зеркалами и автоматами», Иванов открывает в них *тайну беззакония*.

Побывав в 1906 году на «башне» своего знаменитого однофамильца, Иванов видит сон («Приснился ад», — так сформулировано в дневнике), где посетители этого символистского салона оказываются куклами-пустышками, а на середине комнаты крутится с визгом и лязгом детский игрушечный поезд под навязчивую музыку. ⁷⁸ «Ад глушит их вечным грохотом», — цитирует Иванов некраповского «Власа». ⁷⁹ Куклы-автоматы (механическое движение, «подражание жизни» и открывающиеся за ним смертное оцепенение и пустота) страшат его. Он страшится «грядущего на вселенную» «нашествия автоматов» (а что сказал бы, например, о клонировании?) и видит в этом примету последних времен. «И последний великий Автомат будет сам Антихрист, который придет и возсядет на престоле славы, и соберутся к нему народы многие, и поклонятся ему как Владыке жизни Христу, и когда поклонятся, так вдруг всем ясно

⁷⁷ Часто используемая Ивановым реминисценция из романа Пушкина «Евгений Онегин».

⁷⁸ См. ниже размышления Иванова о «модных мотивчиках».

⁷⁹ Запись этого сна см.: Фетисенко О. Л. Из дневника «петербургского мистика» (Евгений Иванов и его эсхатологические воззрения) // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 281—283.

станет, что это Автомат», — таким апокалиптическим видением завершил Иванов новеллу «Зеркало и автомат» (Ед. хр. 81).⁸⁰

Хочется подчеркнуть актуальность многих размышлений Иванова и остроту его духовного зрения. Она проявилась, например, в отношении к «важнейшему из искусств».

Большим «киноманом», как известно, был Блок. Иванов вполне разделял его увлечение. Кинематограф пленял его как «остановленное мгновенье»,⁸¹ но у Иванова мы встретим такие размышле-

⁸⁰ Сохранился другой вариант окончания этой новеллы: «...и победит (народ) в паническом ужасе прочь, как животные, шарахаясь в сторону, бегут от трупа, ибо ведь Антихрист есть великий Автомат, великий Мертвец.

И как увидит он, что узнали его люди, расвирепает в нем Дьявол и встанет с „Моисеева седалища“ своего, и бросится как зверь на народ, и начнет автоматически по головам, по темени, по чему попало бить, бить без устали, насмерть народ, и вопьется как пьявка, и не отвяжешься от него, не отлипнет. Последний ужас, последняя скорбь» (Ед. хр. 82. Л. 26). Ср. в еще одном наброске: «„Люди будут издыхать от страха в ожидании грядущих на вселенную“. Кто эти „грядущие“, как не автоматы, чертовы куклы, имя которым Смерть, „Последний враг“.

И вот, „на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи“, сели автоматы, „пустышки на месте святом“; и как во сне, когда человек-пустышка, — которого вы приняли за совершенного, перед которым душу свою до самых тайников ее изливали, возведя его как бы на „место святое“, — вдруг оказался пустышкой, автоматом отвратительным, как во сне, говорю я, вы, видя это, задыхаясь, издыхая от страха, кидаетесь бежать, куда глаза глядят, — так будет и в тот день пришествия, восшествия на место святое Автомата-пустышки. Об этом ужасе и бегстве в Евангел(ии) говорит(ся): „Когда увидите мерзость запустения, стоящую на месте святом (читающий да разумет), тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы“ (Матф. 24, 15, 16).

„Горе же беременным и питающим сосцами в те дни“, ибо „будущий и грядущий“ Автомат-пустышка, встав со своего Моисеева седалища, с места святого, будет мстить всему живущему, потому особенно рождающим и „беременным и питающим сосцами“, будет мстить, как зверь, кидающийся на тех, кто в ужасе бежит от него, ибо имя ему, Автомату — Смерть!

„Тогда будет такая скорбь, какой не было от начала мира до ныне и не будет“» (Ед. хр. 41. Л. 162—161 об.).

⁸¹ 26 мая 1910 г. Иванов написал Блоку о понравившейся ему картине «Любовь моряка»: «Действующие лица — рыбачка лет 15—16 и моряк, которого она спасает из воды. Ничего подобного по красоте и хорошестьи я не видывал. Это остановленное мгновение навеки. „Остановись, мгновение, прекрасно ты“ (Фауст)» (Памятники культуры. С. 118).

ния, которых у Блока вовсе нет. Он, оказывается, смотрел много дальше. «Говорят, кинематограф своим мельканием страшно вредно влияет на глаза: а на глаза души еще вреднее. Жизнь кинематографил(ась), кажет(ся) представленьем лишь кинематограф(ическим) более или менее занятой» (22 января 1909 года; Ед. хр. 22. Л. 50). Ровно за год до этого сделана запись о жестокости в кинематографе, о привычке к жестокости и ее последствиях: «По поводу „скачек с несчастными случаями“ в Кинематографе. Я думаю, это сладострастие, переодевшееся состраданием. Но мне сейчас Л(юба) (Л. Д. Блок. — О. Ф.) сказала, что просто и она бы (...) что все-таки новенькое.

Вот до чего доходит наше стремление к новому, говорит Пушкин в своих письмах по поводу того успеха записок „палача“ ара (?), которые имели успех в его время.⁸² (...) Тут черным черно, оттого и публика такая — есть чернь, глазеющая на улице на все несчаст(я), на всякий скандал и глазеющ(ая) на казнь с удовольствием, кого бы не казнили, даже, пожалуй, чернь лучше той публики, которая в кинематографах любит(ся) несчастн(ыми) случаями. Чернь лучше потому, что у нее хватает определенности на то, чтоб видеть все это в жизни, тогда как кинематографическая публика смотрит лишь на отражение (...).

Боятся жизни и ходят потому в кинематографы. И когда, прививши в себя кинематограф, выйдут в жизнь, то не будут бояться жизни, ибо жизнь для них превратится в кинематографическое представление» (Ед. хр. 21. Л. 8—8 об.).

Интерес к кинематографу — от внутренней пустоты, томящей современного человека. «А для того люди развлекаются, чтобы не остат(ь)ся наедине лицом к лицу со своей „душевной пустотой“ ...» (4 ноября 1904 года; Ед. хр. 9. Л. 58).

Иванова сокрушает все более заметное отсутствие в мире тишины. Он написал об этом Блоку 20 июня 1908 года: «Как странно, что на тебя нехорошо действует тишина, „слишком сильная“, как ты пишешь.

Разве теперь есть где-нибудь тишина слишком сильная.

Как бы мне хотелось попасть в такую тишину. Ух! Опять начинаю подвывать, как старый пес».⁸³

⁸² Неточная цитата из рецензии Пушкина на книгу «Записки Самсона, парижского палача» (1830).

⁸³ Памятники культуры. С. 114.

В том же году, осенью, им была написана статья «Модные мотивчики». О ней мы знаем только из дневника (Мережковские, как обычно, взяли «подправить» — и следы статьи теряются).

Иванов начал эту статью 16 ноября 1908 года. «Мне бы хотелось сказать несколь(ко) слов о модных мотивчиках, которые точно носятся в воздухе подобно бациллам какой-нибу(дь) эпидемии, стараясь взорвать наш душевн(ый) организм и начать неотвязчиво вспоминать себя и напевать» (Ед. хр. 22. Л. 13). «Под ритм матчи(ша) и мод(ный) мотив, — замечает Иванов, — должно быть необычайн(о) просто пустит(ь) пулю в лоб» (Там же. Л. 14 об.). Нам, не знающим, куда скрыться от «попсы» и «русского шансона», особенно близки строки этой статьи: «Одним словом, где бы мы ни шли или куда бы ни вошли, всюду над вами или под вами в верхнем ли нижнем этаже ил(и) смежных комн(атах) всегда готов раздаться этот модны(й) мотивчик с определен(ным) смакованием н(а) определен(ном) своем колене; но нигде так он не приходится к месту, как в кинематографе.

Здесь к представляющей жизнь пустоте, к кинематографическ(ому) представлению изумительно идет пустая музыка модного мотивчика, ритмы вполне сходятся.

Здесь уж под напев мотивчика воочию видно, как сама скука скачет и пляшет на полотне. Это смех у мен(я) пустышки, может, это будет понятно, если я скажу, что скука ест(ь) лишь лицо той пустоты, ее томление, недаром в Ев(гении) Онег(ине) скука сам(а) названа „томлением душевной пустотой”» (Там же. Л. 15 об.).

Дневниковые наброски к статье о «модных мотивчиках» плавно переходят в продолжение работы над статьей о пустоте и скуке, царящих в городской культуре. 27 ноября 1908 года появляется, например, такое наблюдение: «Когда исчезает содержание жизни, приходится находить его. Нарочно влюбился. Почувствовал страсть и всю ее грозную драму. И радовался, что почувствовал хоть что-нибудь, ибо это хоть что-нибудь лучше, чем пустота пустыщая» (Там же. Л. 20 об.).

Была, конечно, у Иванова и «положительная программа»: «Требуется не реставрация, не подновление, но колоссальное перерождение нашей жизни. Религия, вера есть прежде всего жизнь, и в ней через наше человеческое сознание [нрзб.] сознательно должно совершиться то ожидаемое перерождение, которое перероди(т) всю нашу опустылевшую жиз(нь) (...) и станем мы сильными в слове и

деле» (25 октября 1906 года; Ед. хр. 19. Л. 4—4 об.). С одной стороны, это звучит как сотый перепев деклараций Мережковских, с другой же — путь Иванова показывает, что перед нами не риторическое упражнение, но формулировка важнейшего жизненного задания. За этими словами о перерождении (преображении) стоит начало реальной и очень трудной работы. «Спасенье тол(ько) в Церкви, — написал он 31 августа 1909 года, — и Церк(ви), нося(щей) Имя живого Христа Апокалип(сиса). В Церкви Христовой победа над грехом, проклятием и смертью» (Ед. хр. 24. Л. 12 об.).

Иванова можно было бы поставить в ряд таких персонажей серебряного века, ставших служить Церкви, как П. Флоренский,⁸⁴ В. Свенцицкий, А. Ельчанинов, если бы он не остался навсегда «маленьким человеком», «бедным Евгением».

* * *

Неоднократно Иванов предпринимал попытки регулярно печататься в газетах. По-видимому, испытывал потребность в быстром воздействии на читателя. В период первой революции он печатался в газете «Страна», тогда же послал Мережковским в Париж статью «Демон и Церковь» для сборника «Царь и революция» (они ее «потеряли», но, по счастью, сохранился черновой автограф и первые варианты статьи). Позднее, познакомившись с А. В. Румановым, стал посылать статьи в «Русское слово». Весьма немногие из них увидели свет.

«Пригрели» его ненадолго только баптисты. Как же он радовался, когда в газете «Утренняя звезда» стали появляться его статьи. Первая называлась «Се, оставляется дом ваш пуст».⁸⁵ В 1911 году

⁸⁴ Кстати, о «культуре и культе» Иванов написал раньше Флоренского (но, конечно, как почти всегда у него — в дневнике и в незавершенных набросках).

⁸⁵ Ср. отклик Блока в письме от 29 августа 1910 г. на эту газетку, может быть, несколько отрезвивший Иванова: «Все близко и почти согласен, но что-то в корне для меня неубедительное (тут что-то общее с Мережковскими). Или это „общественность“. Мож(ет) б(ыть), так и надо говорить, чтобы услышали.

На передовицу „Утренней Звезды“ (соседящую с тобой) я зол чрезвычайно. Интеллигентщина наизнанку хуже кадетства. {...} Да сохранил нас от таких „Демон“» (Письма Ал. Блока к Е. П. Иванову. М.; Л., 1936. С. 83).

Иванов сближается со священником К. М. Аггеевым и получает приглашение писать для журнала «Приходский священник».

Сколько-нибудь заметным публицистом Иванову стать не удалось. Больше он смог сделать живым своим словом. Еще в студенческие годы он был незаурядным оратором в университетском «Содружестве христианской молодежи», с момента создания Религиозно-философского общества стал постоянным участником собраний, почти всегда откликался на чужие выступления, но с собственными докладами выступал редко. Одним из наиболее значимых был доклад о национализме и Церкви. В дневнике за октябрь 1911 года сохранилось множество подготовительных записей к нему.

«Национальность сказыв(ается) в един(стве) языка, веры и духа народного, связанного с единств(ом) земли, населяем(ой) народом (слово, вера, Дух и вселенскость (...)).

Государственность не име(ет) значен(ия) ника(кого), если нет слия(ния) Духа на дух. Зде(сь) русс(кий) дух, Русью пахнет.⁸⁶

Государственн(ое) соединение не име(ет) никак(ого) значения, если нет объедине(ния) в духе народном, а призн(аки) объе(дине-ния) — сло(во), язык и вера, исповедан(ие) и связ(ь) с землей...» (Ед. хр. 34. Л. 12).

«Земля Русская, но, слава Богу, Неба нет русског(о), вселенская лазурь. Церкви кверху поднимаются, тянутся куда жаворон(ки) подымаются к тверди, глубина Отца небесного, по которой тяну(тся) журавли» (Там же. Л. 15).⁸⁷

Доклады Иванова не всегда приветствовались. Так, после предварительного обсуждения реферата о национализме он записал:

⁸⁶ Неточная цитата из поэмы Пушкина «Руслан и Людмила».

⁸⁷ О журавлях ср. в записи от 31 августа 1909 г.: «Хотел бы, чтоб вы стали журавлями, а не аистами. Ибо журавли трубят на полях, возвещая о рождени(и) Спасителя, а аисты приносят младенц(ев) в кап(усту). Пойдемте посмотрим, о чем нам благовестили журавли сегодня. Пошли, и видят младен(ца), в пеленах лежа(щего) в ясл(ех), и матер(ь) е(го)» (Ед. хр. 24. Л. 13). Этот образ журавлей-благовестников, был «подсмотрен» Ивановым на даче (вспомним «росное утро», наведшее на идею Боголобзания). 22 августа он записал: «Журавли под Бабловым. Боже мой, сколько журавлей. (...) Всюду клики журавлины(е) раздаются по полям.

Пойдемте посмотрим, о чем нам возвестили Ангелы. И находят Младенца в яслях спеленут(ого)» (Ед. хр. 23. Л. 49).

«Провалили мой доклад» (запись от 12 ноября 1911 года; Там же. Л. 36). Доклад все же был прочитан 5 марта 1912 года — уже под другим названием, чисто «розановским» — «Пол, нация и религия». «Проблемы национализма и проблемы пола в глубокой связи», — полагал Иванов (Там же. Л. 14).

Яркий эпизод, раскрывающий истинное место Иванова в истории Религиозно-философского общества, это история исключения Розанова из Религиозно-философского общества зимой 1914 года.⁸⁸ Иванов, почти со слезами умолявший не изгонять Розанова, являл тогда собой подлинное евангельское дитя среди премудрых и книжников.⁸⁹

* * *

Иванов очень много написал о вере и любви (некоторые записи приведены ниже в приложении 1). В наброске «О Любви» он советовал двигаться «не по земле, а на крыльях благодати и вдохновенной жизни» (Ед. хр. 41. Л. 80). Любовь ощущал как «полет над бездной», как восхождение, как «нагорную радость». А пережить пришлось сходение во ад. Сравнивая свой путь с блоковским, он записал: «На мою долю вме(сто) стихов выпала больна(я) жена, душевно больна(я). И я с нею. Это как в аду. И все же иду в эт(ом) аду, да благословит тут найден(ие) Госпо(дь) и Спасител(ь) Мира Христос» (дневниковая запись от 24 февраля 1939 года; ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана).

В 1916 году Иванов женился на своей сослуживице Александре Фаддеевне Горбовой, религиозно настроенной и, к несчастью, душевнобольной. Они были знакомы с 1912 года, и Александра Фаддеевна, как видно по дневнику Иванова, проявила в период до болезни очень большую активность в «завоевании» своего суженого. Иванов хорошо знал, на что решается. Между прочим, еще в 1906 году он сказал Т. Н. Гиппиус, что не должен жениться, по-

⁸⁸ См. об этом: *Иванова Е. В.* Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества // Наш современник. 1990. № 10. С. 104—110.

⁸⁹ По воспоминаниям Т. В. Розановой, в это время все прежние знакомые, кроме Евгения Иванова, перестали бывать у Розанова (см.: *Розанова Т. В.* Воспоминания об отце — Василии Васильевиче Розанове и о всей семье // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. СПб., 1995. Кн. I. С. 71).

тому что на нем проклятие, за которое придется расплачиваться детям.⁹⁰ Пророчество сбылось: болезнь матери передается родившейся в 1920 году Марише, крестнице Блока (он же, кстати, был и шафером на свадьбе).

В 1940 году Иванов вспоминал о том, как в юности рисовал в воображении картину идеальной жизни: «Глупец. Мечталось мне за высшее счастье, это где-нибудь жить одиноко на даче со своим(и) в лесу. <...> Ночью творить, утром прогулк(а), сознание, что вот-вот чт(о-то) удастся, не бесплодно прошли ночи. И пото(м) новы(е) силы, нов(ые) толчки мы(сли) каж(дую) ночь. <...> Какое счастье. — Мечты. (Глупец!)» (Ед. хр. 82. Л. 11 об.).

* * *

Иванов шел ощупью, но чистота души и «правое сердце» позволяли из всего взять необходимое. Так, в 1902 году встречи с Мережковскими и Розановым неожиданно привели Иванова к первой сознательной исповеди и причастию (после обязательных гимназических).⁹¹ Очень скоро «рыжий студент Иванов» попытался вернуть своих учителей к Церкви, называемой теми «исторической», начал «сватать» им Церковь (за что получил от З. Гиппиус прозвище «сват»). Как многие люди того времени, он сначала совершенно не знал богослужения, никогда не читал святых отцов (зато почти наизусть знал Новый Завет). Но с детской верой он стал ловить каж-

⁹⁰ «Иванов говорит, что он девственник, потому что ощущает проклятие на себе, Божие. И если женится — дети будут уроды (прокляты), потому что нельзя с этим сознанием идти во тьму — безнаказанно» (Истории «Новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: Из дневников Т. Н. Гиппиус 1906—1908 годов. Вступ. ст., подгот. текста и примеч. М. Павловой // Эротизм без берегов. СПб., 2004. С. 414).

⁹¹ 11 апреля 1902 г. он записал: «Не могу и выразить, какое глубокое впечатление произвело на меня говение. Царствие Небесное на земле, сохраненное так свято нашими священниками. Может, они и не понимают, что делают, но это-то и способствовало к подобн(ому) сохранению. — Церковь — это ковчег. Все Ангелы на куполе, Бож(ия) Матерь, все это, освященное моим внутренним светом, ожило, все было на самом деле. Если это символы, то тогда и мы символы, а если так, то ничего и не изменяется.

Я принял Причастие, пря(мо) слезы умиления.

Иерей в алтаре втыкал в ребро Христово копье с ложкой и давал тело и кровь Христову...» (Ед. хр. 1. Л. 87).

дое слово богослужбных песнопений и молитв, и это было семенем, павшим не «в терние и при дороге», а на добрую почву. Многие из познанного им интуитивно уже в те годы познано целиком в русле православного вероучения. Ряд же интуиций более родствен «Цветочкам» Франциска Ассизского (его имя упоминалось в одном из фрагментов, приведенных выше) или учению евангельских христиан, с которыми Иванов сблизился ненадолго в начале 1910-х годов.

Ему пришлось пронести крест семейной жизни с душевнобольными женой и дочерью, крест тюрьмы и ссылки (в Великом Устюге), тяжкий, хоть и незаметный, крест «выживания» по возвращении из ссылки. 8 июня 1939 года он записал в дневнике: «Благословил судьбу». Звучит как златоустово «Слава Богу за все». Скончался Иванов в первую блокадную зиму, в ночь с 3-го на 4-е января 1942 года, в квартире на набережной Карповки, непрерывно благословляя жену и дочь.

ИЗ ДНЕВНИКА Е. П. ИВАНОВА¹

(19—20 августа 1902 г.)

19 августа

Котенок мален(ький) едва не слепой на дороге найден. Кричит. Это мир кричит.² <...>

Пройдите вечером в августе по деревне. В окошечках свет. И видно, как мать качает люльк(у), — скрытая работа.

20 августа

Почему это, когда крестьяне едят, чувствуешь как бы жалос(ть) и во всяком случае нет отвратительного, что часто быва(ет) у нас.

Все дело в религии. Благословясь.

(22 января 1903 г.)

Не соглас(ен) с Леонтьевым о его понимании слов Ис(уса) Сирах(а) «Начал(о) пре(мудрости) Страх Божи(й), любовь — то(лько) плод»³ Поним(аю) эт(о) как смирение и тол(ько) смирение.

Я понял сегодня на представ(ении) «Женщи(ны) с моря»⁴ всю глубину этих слов. Бог — океан, Который если не испугает, то и не полюбит его. Здесь любовь, конечно, ка(к) бы вместе с страхом. Пугает и притягивает. Но надо почувствова(ть) всю силу, всю мощь и гибель бурного, надо испугаться этого океана, чтоб потом с силой еще большей, еще бо(лее) глубокой полюбить Его.

Бог — океан. Кто не почувс(твует) его силу — страх пред ним, перед бурей его, тот и не полюбит его! «Кто в буре не бывал, то(т) Моря не видал». Страх приводит к свободе.

¹ Печатается по автографу: ИРЛИ. Ф. 662. Ед. хр. 2, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 30, 35, 36.

² Следующая за этим фраза: «Отдал управляющей за 9 руб.» может быть понята так, что Иванов заплатил 9 руб. управляющей, чтобы она взяла себе котенка-найденыша.

³ Речь идет о чтении двухтомника статей К. Н. Леонтьева «Восток, Россия и Славянство» (1885—1886), данного Розановым. Указанная цитата (о ее источниках см.: Фетисенко О. Л. «...А плод его любви». (Еще раз о споре К. Леонтьева с Достоевским) // Достоевский и современность. Материалы XVIII Международных Старорусских чтений 2003 года. Великий Новгород, 2004. С. 248—254) встретила Иванова в статье «О всемирной любви» (1880).

⁴ Пьеса Г. Ибсена (1888), поставленная в 1903 г. в петербургском Новом театре.

В глубине мироздания(я) лежит священ(ный) трепет. Страх, ко-т(орый) охват(ил) Фауста, отпр(авившегося) к «Матерям». И эт(от) страх «Матер(ей)», так(ой) страх охватил «Зигфрида», когда он увид(ел) Брунг(ильду), и эт(то) пугающее и притяги(вающее) лежит в «женщи(нах) с моря». Океан всегда на горизонте.

⟨28 января 1903 г.⟩

Любовь к свету. То наш огонек. Он ютится около крови. Его слабо мерца(ющий) свет теплится над колыбель(ю) ребен(ка) и сопровож-да(ет) у семей(ного) очага. Тут узнает человек, готовящийся к выезду в мир, впервые узнает любовь к свету, любов(ь) основа(на) на крови, любовь родительс(кая) и к родн(ым) кровным. Здесь у крови семейно-го очага зарожда(ется) любовь к свету.

⟨5 марта 1904 г.⟩

Ах Боже мой, все это отлично, и порядок, и талант во всем, все в пра-вах и обязан(ностях), и эти распределе(ния), но что я буду делать с мое(й) влюбленностью. Ведь она не хочет знать н(ичего) эт(ого).

⟨16 марта 1904 г.⟩

Весною больше верится, потому что больше любится. Весною идет весна — любовь, влюбленность, нетленная идет молодость нетленная. Христос воскрес!

⟨26 марта 1904 г.⟩

Исповедывался. И на исповеди каялся, что не могу идти за Богом, по-тому что мало огня. И что бесы меня одолевают. И о новом Пути говорил.

Долго, дол(го) говори(л). Но исповеди не было. В первый раз я почувств(овал), что исповеди совсем не было и о Боге вспомин(ал) совсем мало.

⟨27 марта 1904 г.⟩

Блаженны переставшие считать себя блаженными. ⟨...⟩

Мы только умеем готовиться к празднику, праздновать же его мы не умеем. ⟨...⟩ Дни идут за днями в ожидании праздни(ка). Приходит ожидаемый и нет весели(я), и мы все скучаем и бродим с ки(слыми) ли-цами. Потому что мы разучи(лись) праздно(вать) и веселиться перед Богом, а научены только посту и скорби покаяния, терп(ению), труду, толь(ко) приготовле(нию) к празднику. Приготовле(ние) заслонило сам праздник. ⟨...⟩

Боюсь, как бы на евангел(ьской) брачной вечери нам не оказаться с унылым(и) постными лицам(и) одетыми во вретнища, а не в бел(ые) одежды брачные.

Боюсь, ка(к) бы с приш(ествием) Сына Челов(еческого) в Силе и Славе Воскресной не повторилось бы в обратн(ом) виде то, что было

в перв(ом) пришествии: не приняли бы Его ожидаем(ого) в посте (со) скор(бным) лицом (...) за антихриста.

Ка(к) бы лучезар(ное) радостн(ое) лице идуще(го) в силе и славе не показалось бы непонятн(ым) и неожид(анным) как в первое пришествие лиц(о) скорбное (...) не ожидан(но) был(о) (...) лице Цар(ского) величия.

⟨6 апреля 1904 г.⟩

Не Бога ищите, а спокойствия, покоя своего. Не Его любите, а покой свой любите.

⟨13 сентября 1904 г.⟩

Ночь на воздвижен(ие) Креста

Пролитая кровь и муки тысяч людей таинственно соделали наши огрубелые сердца более чуткими. И вот этой чуткостью, конечно, не преминут воспользоваться все люди — проповедники морали долга, нравств(енно)го закон(а) и т. п. скучищи. (...) Но, друзья мои, не ходите по их путям, не слушайте угрюм(ых) унылых должников. В них уж раз обманулись мы, никуда они не приведут, и не дадут утешения страждущим, а только потер(яете) весели(е) свое (...) не дадут они истинного счастья. Оставь(те) их, они унылы духом...

⟨21 сентября 1904 г.⟩

И вот, видя, как бледный-бледный маляр ходит по световому нашему дворику и красит, а я в комнате, и тепло, и сыт, то и вспомни(л) о суде Божиим, котор(ый), ка(жется), выразил(ся) и в суде народном. Что каждый наверху должен ведь принести свет, и недаром он и тепло(м), и одеж(дой), и едою обставлен. И если обложен(ный) та(кими) привилегиями не принесет плода света и не пойдет народ, копошащий в ямах спасать, так сужден будет великим судом Праведного.

⟨22 сентября 1904 г.⟩

У нас из религии буря ушла, экстаз. Тайное лицо Христа...

⟨4 октября 1904 г.⟩

Землю мы забыли. Земли-то в нас мало, настоящей девст(венной) земли. В нас есть пыль, грязь, камни, но земли? Нет! — По крайней мере в нас мужчинах ост(алось) от нее одно лишь воспоминание; и если искать ее (...) так надо ис(кать) ее в женщине.

⟨10 октября 1904 г.⟩

Был у Чулкова.

Он говорит, что конец Анархия, но я говорю — Люди — цари, это избранные, познавшие тайны царства небесного. 12 судей колен Израилевых на престолах Царства. А прочие — Израиль — народ — паства.

Пастыри и паства всегда должны быть, ибо таков мир, а что в мире, ка(к) и в нас свет. И ничего не значит, что мн(е) позорнее быть в пастве. Пасомый есть и царь в то же время. Это тайна, постигаемая только в Христианстве. И меж тем он не избра(нник) на царство, но (...).

И Христос — слуга и царь.

⟨27 октября 1904 г.⟩

Главный грех нашей культуры прои(сходит) из ее специализации. Так что за «делами» позабыли о первой любви.⁵ Да эт(о) так понятно, всякий раз как ищут спасения не в Боге, а в делах (обществен(ных)) добрых, всяк(ий) приходит к оскудению первой любви, которая вначале действительно возбуждала, но потом остыла. И душа не живет в человеке (...). Не живет человек, а развлекается от скуки, от томления душевн(ой) пусто(ты).⁶ (...)

Делать дело любви это не значит еще иметь в себе любовь, делать дела веры еще не значит иметь веру.

⟨1 ноября 1904 г.⟩

Кажется, нигде так личность, душа челов(ека), не была подавлена, как в нашей позитивной (...) культуре. (...) Человек всецело должен принад(лежать) не себе, а обществу. (...)

Искали, кричали о свободе души, личности, а сами не знал(и), чем наполнить эт(у) свободу, не осталась бы она пуста.

⟨4 ноября 1904 г.⟩

А для того люди развлекаются, чтобы не остат(ь)ся наедине лицом к лицу со своей «душевной пустотой», с томлением эт(ой) души пустой, скукой; и еще так(ая) скука не так страшна, в скуке и томлении есть прогресс и надежда еще не умер(ла). Но страшно то полное окаменение апатичное духов(ной) смерти, предтечей кото(ро)й явля(ется) скука.

⟨16 ноября 1904 г.⟩

Наша культура смотрит толь(ко) на внешнее, не на душу человека, а на человека деятеля. Челове(ка) деятеля и ценит; а что внутри у чело(века) (...) до этого нико(му) нет дела. (...) Культура наша так долго не продержи(тся), если н(е) буд(ет) обра(щаться) ко внутренн(ему) в челове(ке). (...) в культуру нашу не вошла религия...

⟨10 декабря 1904 г.⟩

Даже на небо горé взглянуть не рекомендуется нашими «деятелями», отвлекаешься-де от земли, насущного. Мне одна крас(ивая) берышня го-

⁵ Аллюзия на Откр. 2: 4.

⁶ Измененная цитата из романа Пушкина «Евгений Онегин».

ворила, что заниматься религи⟨озными⟩ вопросами для студента позорно, надо дело делать! Общее дело. Но что делать и где силы взять дело делать, это вопрос невыясненный.

⟨18 декабря 1904 г.⟩

Истинно говорю вам, кто видел Славу Божию, тот уже влюблен в нее, томясь и простираясь к ней. Ненавидящий славу Бога, равнодушный к ней, не томящийся как влюбленный, не видел Царства Славы и если б даже видел, то не видел ее. Тот увидел, кто полюбил.

⟨25 декабря 1904 г.⟩

Познание без любви не есть познание Бога, но Дявола. ⟨...⟩

Христианство, то господствующее в общественном сознании христианство, такое теперь, бледн⟨ое⟩, бессильное, бесславн⟨ое⟩, имеет ли оно что-либо общ⟨е⟩ с истинным Христом.

⟨27 декабря 1904 г.⟩

Страшно одному идти чрез преисподнюю, но когда рядом Бог, рядом одесную, руко⟨й⟩ облокотя⟨сь⟩, не страшно. И костер, ни пыг⟨ка⟩, ни смерть. Ибо и в э⟨той⟩ черно⟨те⟩ ⟨...⟩ Христос мой и Бог мой!

⟨1 января 1905 г.⟩

Не удивляюсь тому, что сейчас на улице лошадь с лошадыю столкнул⟨ась⟩ и кучера и хозя⟨е⟩ва потащили по мостовой, не удивляюсь, что прохожий на прохожег⟨о⟩ налетел и оба упали и рассерди⟨лись⟩, не уди⟨вляюсь⟩ тому, что с крыши кирпичом голову проломило прохожем⟨у⟩, не уди⟨вляюсь⟩ то⟨му⟩, что дом обломил⟨ся⟩ и строи⟨телей⟩ погубил, но удивляюсь бол⟨ьше⟩ тому, почему это всего уже давны⟨м⟩ давно не случилось со всеми: почему лошади с кучер⟨ами⟩ и седок⟨ами⟩ не налетают н⟨а⟩ встречных; почему прохожи⟨е⟩ не сталк⟨иваются⟩ все врем⟨я⟩ с прохожим⟨и⟩, поч⟨ему⟩ ⟨...⟩ дома все не перерушили⟨сь⟩, как все это движе⟨тся⟩ вне порог⟨а⟩ нашего сознания. И не в том чудо, что во всем мире безобразия хаоса явитс⟨я⟩, восстанет народ на народ и ца⟨рство⟩ на царс⟨тво⟩,⁷ но ⟨в⟩ том чудо, что до сих пор не вос⟨стало⟩ ⟨...⟩ и небо не сви⟨лось⟩, как свит⟨ок⟩,⁸ и земл⟨я⟩ не руши⟨тся⟩, сохраняема⟨я⟩ Словом Богом ⟨...⟩. Вот чудо неслыханное.

⟨9 января 1905 г.⟩

Многие соблазнились о Нем, не приняв Его тайного сокровенного лица. Одни, приняв Его без тайного лика и исказив, другие, отвергнув Его, потому что не познали сущего в Нем сокровенного лица.

⁷ Мф. 24: 7.

⁸ Аллюзия на Откр. 6: 14.

Кто виновнее, судить не нам. Не говорю о сознании, принимающем это лицо, а о жизни, которая показывает, принял ли человек сокровенное до времени пришествия славно(го) Его лицо.⁹

(17 января 1905 г.)

Сегодня нечто чрезвычайное. У нас хотят молебен отслужить. Я не пойду; в комнате останусь. Не остался в комнате, на молеб(ен) прошел (...).

Сказано: «Ядый и пья недостойно, суд себе ест и пьет, не разумея тайны Божи(ей)». ¹⁰ И я думаю, не только к таинству причащения изречение это относится, но и ко всякой «требе», обряду церковн(ому).

Почему же хотят, чтобы пьющих и ядуш(их) в суд себе число увеличивалось, почему же желать и увеличива(ть) насильно число соблазняющихся, суд себе пьющих и е(дящих). Меж тем так поступ(ают) теперь, заставляя принимать, потом(у) заставляя, что сзади их доброхотства стоит государство как санкция, донос на противление и велению и т. под. Естестве(нно), что люди средние, особенно когда человек он семейный, связанный не только обязанностями к своей личности, но и к (...) людям и что покоряясь идет и ест, пьет тел(о) недостойно, что и приводит (...) его к лести горше первой, т. е. лжи, которая хуже чем ложь отречения от церкви и т. п., тут идут и действуют страха ради и не Божия страха, а иудейск(ого) страха.

Для вас не во осуждение, для меня во осуждение. И разве для того, кто не верит в теперешн(ую) Церковь, потому ли что он не понимает тайн Божиих или пот(ому) чт(о), глубоко разумея тайны Божии, но не прин(имая), что церков(ь) в параличе, и верит в Грядущую как уже и теперь, для тех и других явление действий треб и таинс(тв) является колдовством, и для них действительно так бывает. И кто так в церков(ь) входит, для того церков(ь) соблазн есть.

(22 января 1905 г.)

И всегда она в общем была не особенно сладка, эта лична(я) частная жизнь, посемейная, поквартирная, поугольная, но за последнее время стала весьма часто совсем несносна. Не только на дне, в подвальных трущобах, но и наверху, особенно у райских обита(телей), у чердаков под крышами.

Нужда, беда, болезни, а то и просто несноснейша(я) хандра, что хуже холеры, поселилась во всех этажах и стонет люд, наполняющий их. Ад, а не жизнь. Помню где-то учил, «ад, — т. е. место, лишенное света», вот именно мы живем все лишенн(ые) света. Да, а с виду как будто и ничего себе, прилично: можно дать полицейское донесение, все обстоит благополучно. Приподнять же крыш(и), потолок(и), своды, [нрзб.] углы от-

⁹ Запись сделана ночью или утром, до того, как произошли известные события.

¹⁰ 1 Кор. 11: 27.

дельн(ые), личины, которые надеваются из самом(нения), и Боже, Боже мой, что там увидет(ь) можно. Главное гнусности много, досадного много. Белиберда как-то все. И как-то одно за другим гнетет, убивает понемнож(ку), полегонь(ку), мелочно, забывает душу, и главное безостановочно, главное *передохнуть* не дает, хоть немного вполне отдохнуть, порадоваться вполне: нет, этого не дожидайтесь, это нельзя-с: потихоничку, полегоничк(у), не молотом, не молотом, ни-ни, молоточком, молоточком маленьким, совсем не больно-с, гомеопатич(ескими) дозами, но непрерывно, действие самое сильное. И до того эта назойливость трево(жит), постоянно доводит человека (..) чт(о) готов он на стену лезть в духовном и в буквальном смысле. Вообще бесноваться человек во всю готов начать...

(24 января 1905 г.)

Нет у нас любви к ближним. Есть любов(ь) к людям одной с нами партии, а это разве к ближнему любовь, это к его убеждениям любовь. (...)

Партийность у нас процветает. И без партии можно ли дело делать жизни (...). И хоть партийность и ее тяжелые послед(ствия) нельзя устранить, то все же уменьшит(ь) гнусно(сть) можно. Но в том-то и дело, что наша партийность сама себя почитает за нечто весьма почтенное, достойное одобрения, дающ(ее) настоящ(ую) силу, энергию для делов...

(31 января 1905 г.)

У нас давно уже не восклицали Богу «раввун!»», у нас давно Бог только равви. Потому что милого лика у Бога нет у нас, который представляется нам людям метафиз(ическим) философам, отвлеченно схоластикам.

(1 марта 1905 г.)

Глядя, как Соня в конце драмы Чехова «Дядя Ваня» (...) утешает его, я думал: Соня есть вера.

Не может быть веры без любви...

(29 апреля 1905 г.)

Был сегодня в «Пиковой Даме». Неожиданно решил и поехал. До-стал билет. Люблю весной.

Если Пиковая Дама все вспоминает и горя(чо) о прошедших молод(ых) днях красы, то есть люди, у которых остыли чувства прежде, чем успели расцвести (...).

Я узнал, чье лицо глядит со сцены театра. Это лице наше(й) жизни (...). Это лице Демона глядит. (...) Крылатый Демон Лермонтова...

(10 июня 1905 г.)

Неужели в Царстве Небесном топтаться на траве нельзя будет, ибо ведь это тоже жертвоприношение земле.

⟨12 июня 1905 г.⟩

Учитесь смотреть в дали.

Где небо с землей обнялись в полях ⟨...⟩ учитесь смотреть в дали, там увидите Дальнего, Отца Небесного Истинного. Там земля и небо одно.

⟨14 июня 1905 г.⟩

Володя¹¹ говорит: летающие мухи и слепни «Христос воскресе» поют крыльями. Кажется, в прошлом годе это я ему сказал. Нынче подтвердил. Кажется, я, потому что слышится в этом какой-то соблазн. И вот, по полю идя, он взял слепня и стал сечь его: «зачем кусает» и «зачем „Христос воскресе” поет». За все это, конечно, я отвечу. Но и тут сказала глубина. Так люди рубят деревья, которые все славословят Бога, «Христос воскресе» поют, беззаботно. Правда, деревья, птицы, звери — все это не от мира сего.

⟨31 декабря 1905 г.⟩

Во Отце Небесном все цветет-живет. Звезды сияют; солнце, луна; цветы цветут: трава, деревья.

Звезды дневные, цветы полевые.

Цветы ночны(е), звезды небесные.

⟨...⟩ только мы не можем примкнуть к хору, цветом, не живем ⟨...⟩.

Мы как идолы деревянные.

⟨22 января 1906 г.⟩

Душа современного человека подобна шару, в которо⟨м⟩ ничто внешнее, чувства до глубины не доходят, до искренности чувствования, а лишь ударяют по поверхности, и шар начинает вертеться.

⟨17 марта 1906 г.⟩

Сегодня был у Татьяны Никол⟨аевны⟩,¹² спросил: «Что самое важное считаете в жизни для себя и для других». Т. Н. ответ⟨ила⟩: «Христос». Как просто и как хорошо.

Кто самый важный в жизни?

Христос. И замечательно, что это простая истина колоссальная познается, узнается в тебе с трудом. Хочет наговорить тысячу слов, тысячу привести важного, но не сказать главного.

⟨13 июля 1906 г.⟩

Маня говорит, что ее смущает будущее, переделка людей в будущей жизни. Что там люди уже не будут людьми, а будут совсем иными, чем-то,

¹¹ Мальчик, неоднократно упоминаемый в дневнике Иванова, вероятно, один из его младших родственников.

¹² Речь идет о художнице Татьяне Николаевне Гиппиус (1877—1957), младшей сестре Э. Н. Гиппиус.

чего мы не можем представить. Но что не может, ибо там можно ли будет всем сердцем, всей душой предаться одному человеку. Там ведь не буду(т) жениться и посягать.¹³ И хотя это вопрос саддукейский о трех¹⁴ мужах братьях, умерш(их) у е(го) жены, однако и она его знает. И если этого не будет, что же земное человеческое остается там, а буд(ет) жизнь, когда сама любовь, сам(ое) доро(гое) земное так изменяется, хорошо что совсем не из ничего, ибо любовь, которая страстно, ревностно, завидуя к обладанию другими, тем(и), кого любишь, любовь эта как [нрзб.]. Она не [нрзб.] Преображение.

Внешняя. Проклятие. Но страдание углубля(ет) ее. Счаст(ье) и мука. Мука углу(бляет) счастье любви. На конце муки <...> с концем счастья и после капли выпит(ой) до дна чаши. Там радость. И в этой последн(ей) капле чаши, капле радости, радость постигается, не говорю обретает(ся), радость совершенна Христ(овой) любви, вечн(ой) жизни.

— Я этой любви не понимаю. Там человек должен совсем быть переделан. Раз не ж(енятся) не посягают, как Ангелы небесные: ангелы, а не люди земные.

— Не понимая этого, не понимаем заповеди Христа Любви к ближнему.

— Да. Это не для нас. Это не исполнен(о) для святых, чтоб ее исполнить нам, как нам, надо погибнуть.

— Не говоришь ли ты, как одержимый бесом в Евангелии: «Зачем Ты пришел мучить прежде времени нас, зачем при(шел) погубить нас. Я знаю Тебя, Ты Святой Божий».¹⁵

Ведь дат(ь) неисполнимую заповедь любви это значит создать муки Тантаала. Близок локоть, да не укусишь. Мы люди грешные, а то есть святые. Заповедь любви для святых, а не для нас. «Зачем ты пришел прежде времени мучить нас».

Итак, пора всем нам сознать про себя, не судя другого, но судя о себе самом, что все мы одержимы бесом, мы ослепли, слепы, и заповедь любви нам кажется лишь мукой и уничтожением самих нас. <...>

О преображении

Есть разница и разница. Разница меж пшеничным зерно(м) и зерном ржи, разница иная, чем меж зерном ржи и его полным колосом. Такова разница и преображения наше(го) в будущее(й) жизн(и). Но ведь в колосе полнота зерен в избытке. И как колос ржи более по виду отличен от семе(ни) ржи, чем семя пшеничное, тем не менее, по существу, он родня и едино с зерном ржи, так как от семени пшенич(ного) ни(чего) общего не имеет. Такова разница преображ(ения) человека и преображенной любви.

¹³ Ср.: Мф. 22: 30; Лк. 20: 35.

¹⁴ В Евангелии — о семи братьях.

¹⁵ Парафраз на Мф. 8: 29; Мк. 1: 24.

Если мы узнаем, что бесноваты, то и не должно ли нам поступать, как поступил бесноватый.

Броситься, кинут(ься), подбежа(ть) к ногам Христа. Он исцелит.

Маня хорошо говорит, что оттого «мертвая вода» исцеляет раны и скрепляет суставы (...) что смерть избавляет от мук и терзаний. «Иде же несть болезней, печали и въздыхания».¹⁶

⟨16 июля 1906 г.⟩

Вышел на город П(етербург) в трубу смотреть, слышу, кто-то пищит, мяучит. Смотрю, несчастный котенок. Правый глаз слеп под сизы(м) бельмом. Что делать с ним? — Убить. Вот разрешение случаев тех, в котор(ых) воскрес(ения) и жизни нет.

Не лучше ли тянуть медленно ляжку, взять больного, принять крест проклятия кормления и поения и имения пред глазами как вечный укор вечную жалобу его больных глаз. И если бы только себе, но таким же несчастным людям искалеченным, и так уже навязывать еще этого, новую прибавку. Не лучше ли грех на себя взять, убить. Кстати, и Петербург здесь замешался. Но как убью? — Сейчас его опять видел. Стоит бедный, глаз себе трет, да не сотрешь. Все менее вероятия, что убью. Во всяком случае подожду. Может, примут. А если будет по принятии невмоготу, всегда будет время. Тяжело все это.

⟨25 февраля 1907 г.⟩

Мещанство есть опустевша(я) жизнь плоти, опустевшая земля в нас. Опустела же она оттого, что тайна, таинственное, Дух вышел из земли и осталось одно пустое место. Так в поле женщина свелась просто к маме, к красиво(й) кукле...

⟨26 февраля 1907 г.⟩

Пол — это пробный камень, испытывающий твердость и глубину того или другого учения и истинность его.

Крайний Романтизм в крайних выводах своих соприкасается, сходится с крайним материализмом, край(ней) позитивность(ю). Эта точка соприкосновения есть Кукла, которая является пропастью для всего учения матер(иализма) и романтизма в области пола. Половое к кукле есть смер(ть). Но к этому приходит крайний романтизм. Который счит(ает) куклу за живое и т. е. действи(е) и материализ(м), которы(й) считает душу отпращиванием без тайны любви. При физическ(ом) исследо(ва)ни(и) Кукла объединяет эти два полярно противоположные учения, и

¹⁶ Измененная цитата из заупокойного кондака «Со святыми упокой...».

здесь пол является пробным камнем истинности этих двух воззрений и в данном случае показывает их несостоятельность по конечным выводам.

⟨21 марта 1907 г.⟩

Ученик должен стоять где-то между Христом, пишущим на земле, и обнаженной блудницей, стоящей перед Ним, Господи!

Ощущение бездны.

⟨10 мая 1908 г.⟩

Беда! Земля стареет. И, может, современное желание насладиться земным есть лишь последний порыв, как порывы женщины, чувствующей приближение своей старости, когда уже никто не возьмет ее, если бы даже она стала просить взять. Взгляды переменялись. Полу дали свободу, потому что пол почувствовал осень свою. И муха перед сном кусается. И это страшно. И взгляды переменялись, стали более свободны, свободнее стало полу, но страшно в это(й) свободе, и признак старости близко мира. Умер великий Пан, да, умер, Господи.

⟨4 ноября 1908 г.⟩

Религия начинается только там, где начинается жизнь. Может, жизнь и есть религия.

Может, можно сказать или пропеть следующее определение религии, или то же смысла веры:

Вера ест(ь) жизн(ь)
и жизнь е(с)т(ь) вера

Это определение веры уже вызывает за собой вопрос, а что есть жизнь, т. е. что ес(ть) истинная жизнь, чт(о есть) Истина и Жизнь.

Кто как живет, тот так и решает этот вопрос. Кто как живет, тот так и верует.

Дела — в смысле проявления жизни во вне — являются показателями веры.

Положение современное общества мне представляется таковым, как будто бы мы пропадаем в какой-то бесконечной пустыне мира неприютной.¹⁷ И осуждены на блуждание в этой пустыне ⟨не⟩ на сорокалетнее, как иудеи, а на бесконечное, как Демон, отверженный скиталец, образ которого ⟨о⟩ недаром так волновал наших корифеев наш(ей) поэзии, Пушкина и Лермонтова.

Поэтому в наше время жизнь, или ⟨ее⟩ остатки в нас, должна вопить, «вопить» в пустыне, чтоб окончательно не потеряться, не заглохнуть

¹⁷ Измененная цитата из поэмы М. Ю. Лермонтова «Демон»: «Давно отверженный блуждал / В пустыне мира без приюта...»

в ней в этой бесконечной пустоте, томящей нас такой сухой, такой *бесприютной* тоскою, скукою безотрадной.

Эта жизнь или крики жизни, вопиющие в нас с такой тоскою, с таким точно предсмертным вздохом, воздыханием по ком-то или по чем-то я бы и назвал нашим религиозным исканием, ибо это ест(ь) искание жизни, искание полноты в себ(е) и во всем, полноты жизни, которая утрачена и утрачивается все более и более отчасти с годами, ибо и человек стареет, и сам мир с его родом человечески(м) тож(е) сам по себе изнашивается в своей [зачеркнуто: непосредственно(й) жиз(ни)] жизнени(ых) силах тоже своего рода стареет.

Итак вот как б(ы) знамени(е) религиозно(го) искания — это вопль в пустыне нашей переживаний, из пустоты нашей, из которой уходит жизнь, — это «глас вопиющего в пустыне».¹⁸

⟨12 ноября 1908 г.⟩

Нет праздн(ика) жизни.

Люди разучи(лись) радовать(ься), н(ет) праздников.

Нет праздни(ков), все будни, скучны(е) будни — серые. ⟨...⟩

Будни это делами наполняющееся пустое место. В праздник оно остается пусто и дает себя знать еще более невыносимой скукой, чем будни: вот отчего я и говорю: люди разучи(лись) радовать(ся), т. (е.) р(азучились) жит(ь) радост(ью) жизни, праздника жизни. ⟨...⟩

Кажется, что дела(ть) нече(го) потому, что не хочется. Всякое дело будт(о) потеряло свою соль ⟨...⟩ этот огонь, осоляющи(й) всяк(ое) дело, будн(ичное) дело.

⟨3 декабря 1908 г.¹⁹⟩

Нет явления более характерного для культурного общес(тва), для интеллиген(ции), чем ее «безбожие», ее внецерковность, и однако (образ) Мадонны-Богоматери страшно близок этим «безбожникам», подобно тому, как нет никого, кто был бы дороже и любимее врагу Церкви, неб(ом) отвержен(ному) Демон(у), чем Тама(ра), монахиня Тамара.

⟨5 декабря 1908 г.⟩

Зачем пустынною удаляться в пустыню, когда у нас внутри страшная пустыня.

⟨27 августа 1909 г.⟩

Потребность в крыльях.

Тяга земная с каждым днем, с каждым часом становится все нестерпимее. Чтоб избавиться, люди бросаются в пропасти, вырываются из законов земных во всякое беззаконие.

¹⁸ Ис. 40: 3; Мф. 3: 3; Мк. 1: 3; Лк. 3: 4; Ин. 1: 23.

¹⁹ Из набросков к статье о Демоне.

Преступление противосто(ственно) и смерть друг(ая)²⁰ и самоубийство. Но лететь вниз головой еще не значит лететь на крыльях. О это так понятно, но когда жить нельзя, тогда предпочитают пропасть! Пропасть или пробасть? и то и другое вместе. <...>

Да, здоровым это можно, спасаясь от одиночества, убежать в пустыню: где внешний мир являет(ся) выразителем внутренне(го) и бывает тайне соприкоснове(ние). Но больным? От больных все отнято, кроме их постели, их опротивевшей комнаты. Между тем самые одинокие в мире люди — это больные. Кто с ними, если с ними нет Бога.

Тут какая-то последняя оставленность Распятого.

Но это все надо принимать, иначе потеряешь навек улыбку жизни.²¹

<23 декабря 1909 г.>

Любовь должна быть подобна водопаду в вечном падении. Женщин(а) дол(жна) вечно падать и ник(огда) не разбивать(ся) о камни.

А неразбивающееся падение подобно полету.

В полете же крылья.

У любви есть крылья.

<19 октября 1910 г.>

Пишу о Вере для «Утрен(ней) звезды».

Единая истинная вера это тот, кто сказал, «Аз есмь Путь, Истина и жизнь». Иисус Христос. Это Вера — Жизнь, победа, победившая мир. <...>

Христос и поведет.

Есть вера живая и мертв(ая).

Ес(ть) любовь жи(вая) и мертв(ая).

<21 апреля 1912 г.>

Блаженны летящие. Как в слове лететь заключены два смысла; падать и совершать полет; паденье и полет: так и в блаженстве летящих есть эти два полюса, друг друга обуславливающие: падение в пропас(ть) и полет над пропастями.

<17 августа 1912 г.>

Закон нарушен, когда мы в себе искажаем естест(венную) природу и особенно пола. Пол особенно выдел(ен), св(язан) с законом и беззаконием.

Часто покаяние от повторе(ния) греха превращает(ся) в сентиментализм, привычка... и святость.

²⁰ Откр. 20: 6.

²¹ Из записей к докладу в Религиозно-философском обществе «Одиночество и Церковь». Об этом замысле Иванов писал Блоку 7 сентября 1909 г. (Памятники культуры. С. 116).

Чтоб слово прев(рацало) покаян(ие) в покаяние, надо дов(одить себя) до отчаяния в своем грехе. Радо(сть) по(с)ле капли отчая(ния). Рад(ость) нагор(ная). Но пер(ед) самоубийст(вом) у двери стоит.²² При отчая(нии) снова бездны и горы. Пот(ом) раская(ние) успок(аивает), приводя эт(о), повторил: «Иди и впредь не греши».²³

Зак(он) нравст(венный) и зак(он) природы связан(ы).

²² Аллюзия на роман Достоевского «Бесы» (ч. третья, гл. шестая, II).

²³ Ин. 8: 11.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ИЗ ТОЛКОВАНИЙ НА ЕВАНГЕЛИЕ

Основным творческим замыслом Е. П. Иванова начиная с 1910-х, вероятно, годов было создание Толкования на Евангелие. Основная часть была написана в 1920-е годы. Возможно, работа продолжалась и в устюжской ссылке в начале 1930-х годов. Наиболее полно истолковано Евангелие от Иоанна (прежде всего его Пролог). Не сохранилось (кроме разрозненных записей) или не было написано толкование на Евангелие от Матфея.

Текст Иванова представляет собой ритмическую прозу, в автографе (ИРЛИ. Коллекция М. С. Лесмана) он написан «сплошняком», но для восприятия удобнее разбить его на строки. Многочисленные библейские аллюзии и цитаты оставляем без комментария, кроме единственного более сложного случая.

(ИЗ ТОЛКОВАНИЙ НА ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА)

Играет солнце на восходе,
как брачное червленое вино,
в подъятой чаше на пиру-обедне Божьей.
Брачный пир устроил Бог
на радости о Сыне-Женихе и Невесте.
И радость Божия — была Его любовь.
Воля любви не быть одной самой в себе.
Любовь хотела радостью с другими
делиться, как друг с другом.
Нехорошо быть человеку одному.
И мир создал Бог, как другого к Богу.
По слову Слова Бога
лоном Духом Бога сотворился мир.
Мир сотворенный был «другой» для Бога,

как другой «не бог», как сотворенный,
не однородный, и не единосущный Богу.
На брачный Божий Пир мир Богом призван был,
как гость, как друг, свидетель радости Господней.
И было в сотворенном мире двое:
первый мир безплотных духов,
втор(ой) — мир «всякой плоти»
с человеком, матери земли,
третий будет мир предтечи ⟨...⟩
И возлюбил Бог мир как «другого» Богу, «друга»,
как ближнего, как самого Себе. ⟨...⟩

«Да будет свет!» —
так Солнце-Слово говорит в Своем ликующем восходе.
И мир-земля из лона ночи возникает перед нами,
словно вновь творится лоном Бога-Духа,
и, освещаясь в лоне неба, оживает все:
и голоса, и крылья, и всяческая плоть,
ибо свет солнца — жизнь,
и жизнь есть свет, солнце в человеках.
И в утре года «Первая Весна»,
как «первая любовь»,
Невеста Слова-Солнца,
грядет с зимы навстречу Жениху,
грядет младой «Снегурочкой»,
вся в снежной белизне ее преображения,
в белизне седой волны главы
младого старца Иоанна Богослова.
Одежды ее тают как закон;
преображаясь, блещут солнцем:
обращаются в поток воды живой
весеннего влечения к синим далям,
и мир становится текущим
в огненное море лона Бога Духа,
в живот Вечный,
ликуя к Богу Слову, Жениху,
восшедшему на небесах, как на водах.
И солнце и весна есть жизнь — свет человекав.
Человек есть жизнь и свет,
когда в нем Солнце и Весна, как первая любовь.
Человек есть Слово,
сотворенное по образу
и по подобию Бога в лоне духа.

И видит человек лик человека в Солнце и весне.
Олицетворяет, во вдохновении обличает,
прозревает лики невидимого в твари,
лицо невидимого Бога,
создавшего его по образу и по подобию Своему.
И «*prima vera*», первая весна,
есть первая любовь и вера.
Она есть обличение невидимых вещей и надежды весть.
И вера-лоно Духа-Бога исходит от Отца
и дышит «в невидимых вещей»,¹
свидетельствуя нам о Боге и о Слове
истинном Единородном от Отца.
Не велико ли Солнце, не велика ли Весна?
и не велик ли Человек в них?
Но час начала и конца разорван
в сотворенном слове в не единородном.
И меркнет солнце и весна без слова в лоне Бога.
Их свет и жизнь тьма объемлет.
Объемлет тьма и очи человека,
когда отходит Лона-Бога-Духа, дышащий, где хочет:
и умирает человек.
При смерти, как и при рождении,
Лона Бога свидетельствует смертным о себе
своим видением, своею странною Великой Тишиною.
И в лоне Бога-Духа свидетельство о Слове,
об Единородном Сыне,
в котором смерть с рождением воедино
Воскресеньем и жизнью преображены.

<ИЗ ТОЛКОВАНИЯ НА ШЕСТУЮ ГЛАВУ
ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА>

Гора и море, словно хлеб с водой —
есть пища и питье на жертвеннике Божьем,
на мировом столе суда обедни Вечной пред очами Бога.

Водою из воды созданся мир плотской,
водою мертвой и живою жизни мира.
И горы-волны тела матери сырой земли,
и хлеб земли как тело с влагой жизни.
В телах животных с моря Духа кровь руда
течет водою живой и мертвой.

¹ Измененная цитата: «Вера ... вещей обличение невидимых» (Евр. 11: 1).

И скалы иссякают влагу жизни чудом.
И хлеб животный как живое тело
нераздельно с влагой вод живых и мертвых.
Да будет в жизни нашей горы с морем,
хлеб с водою, тело с кровью
не мертвой тленной, но живою пищей в Боге,
пищей, утоляющею жажду и алканье;
как Пасха и Суббота древняя
да будет Воскресеньем и Пасхой Новой
в браке ее с Сыном Божиим.

<ИЗ ТОЛКОВАНИЯ НА ДВЕНАДЦАТУЮ ГЛАВУ
ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА>

Где деньги власть имеют,
там и государственная власть должна быть.
И чрез государство Кесаря
с печатью его, не Бога,
течет монета в мир.
И, видя изображение лица
и надпись Кесаря печати на монете,
спросил у них Иисус,
как чужой той власти,
что в монете властвует
кольцом владеющего миром:²
«Чье это изображение и надпись?»
Они сказали: «Кесаря».
А Он в ответ сказал:
«Отдавайте кесарево — Кесарю»,
раз видите его печать на деньгах ваших,
не видя Божьего огня печать на них.
От Кесаря монета в мир течет
с печатью Кесаря, а не печатью Бога;
чью видите печать, тому и отдавайте.
Кто ж на деньгах увидел Божию печать
свободы, из огня пришедшей,
тот власть закона денег преломляет
свободой Слова Бога и, раздавши все,
за Словом идет, и все отдавши Богу,
Божьим в ближнем, как и в дальнем.
Насколько человек подвластен власти денег,

² Аллюзия на тетралогию Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга».

настолько он подвластен и печати Государства
и должен Государству міра дань платить
из ценностей с печатью государской, полученных от міра.
Ибо власть денег с государской властью
подзаконно нераздельна силою договора в том кольце
имеющего власть над властями всеми міра со словами их.
Угрозою закона поднято копье
за нарушенье договора власти денег с государством.
И не преломишь власти государской,
не преломивши денег власть в себе,
ибо кольцо одно спаяло обе власти.
Кто же, словом Бога все от міра в мір отдав,
освободясь от власти денег,
преломит власть кольца владеющего міром,
тот свободен — волен волей Бога,
как сын нездешних царств, прибывший в наши государства,
волен Кесарю давать иль не давать,
что Бог на душу положит печатью своею не от міра.
«Отдавайте Божие Богу, кесарево — Кесарю».
И Божье Кесарю не отдавайте
из ценностей с невидимой печатью огненного Бога.
И Бога Кесарю не отдавай, не предавай.
Зная различать в печати жизни,
где Бог, где Кесаря мірская власть.
Так первые порвались сети вопрошавших
всей лицемерной хитростью геенны их змеиной злобы
и того, кто властвует кольцом своим над міром.
Порвалась сеть о камень преткновения и соблазна.
И волны, полетевшие на камень, обращались вспять.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

ИВАН ШМЕЛЕВ МЕЖДУ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИЯМИ

Духовный путь Шмелева тернист, полон срывов и восхождений, необычайно драматичен, но и в той же степени показателен. Самый православный, казалось бы, из русских классиков, он в действительности до конца дней находился под влиянием разных социальных, философских, религиозных доктрин, и страстность, с которой отстаивают его персонажи свои позиции, — следствие той внутренней борьбы, что проходила в душе художника между светским и церковно-христианским началами.

Детство Шмелев провел в атмосфере воцерковленного замоскворецкого быта, под благим водительством верующих родителей и плотника Горкина, приобщивших маленького Ивана к православию. Как нередко бывает, увлекшись в юности идеями дарвинизма, толстовства, разного рода проектами социального переустройства общества, Шмелев на долгие годы отходит от Церкви и становится, по собственному определению, «никаким» по вере. Творчество Шмелева с 1900-х и примерно до середины 1920-х годов далеко отстоит от каких-либо метафизических проблем. В нем практически не затрагиваются вопросы бытия Божия, религиозного сознания. Гуманистические по духу дооктябрьские произведения вдохновлены надеждами на земное счастье людей в «светлом будущем», упованиями на социальный прогресс и «просвещение» народа. Писателя занимают социальные и нравственно-психологические аспекты личного и народного бытия. Рассуждения его героев о тайне жизни, о неких силах и законах, управляющих миром, как правило, представляют собой расплывчатые философские мечтания.

Однако важно, что уже в раннем творчестве Шмелева присутствует глубочайшая любовь и сострадание к человеку. «Это талант любви, — писал о Шмелеве К. Чуковский, имея в виду повесть «Человек из ресторана». — Он сумел так страстно, так взволнованно и напряженно полюбить тех бедных людей, о которых говорит его повесть, — что любовь заменила ему вдохновение».¹ Писательский дар Шмелева изначально был предрасположен к отображению позитивных начал, отмечен способностью обнаруживать их в обыденной действительности.

Но пока церковные обряды, таинства если и попадают на страницы его книг, то играют либо эстетическую роль как «символы» чего-то радостного и возвышенного, либо освещаются с рационалистических позиций. Так, сцена причащения в «Гражданине Уклейкине» (1907), несмотря на ощущение героя, «что все перед Господом равны», остается социальной карикатурой в духе перовских полотен, как и изображение монахов, прокрадывающихся, «подняв подошвы», к слободским девкам. Молодой революционер Колюшка в «Человеке из ресторана» (1911), смеющийся над верой и уповающий на «науку», куда более симпатичен, чем его оппонент Кирилл Саверьяныч — тупой и злобный лицемер, ханжа, в чьи уста вложен автором призыв «терпеть и верить в промысел Божий». Те духовные реалии, которые отражает православная иконопись — «умозрение в красках» (заново постигавшееся в начале XX века), совершенно закрыты для автора «Неупиваемой чаши» (1913—1918) — романтической саги, исполненной преклонения перед самоценной и гениальной личностью «иконописца» Ильи, пишущего образа «по своей воле», создающего в любовном экстазе якобы чудотворную икону.

Вместе с тем во многих ранних произведениях Шмелева проступает некая тоска — то грустно-меланхолическая, то сгущающаяся до безысходного отчаяния — по чему-то светлому и подлинному, что забыто, потеряно героями. Она выражена, например, в строках повести «Гражданин Уклеикин»: «И когда смотрел на черную <...> икону с книгой в руке, просил он о чем-то, сам не зная — о чем <...> что-то ныло в нем, что-то выложить хотел он, сказать, заплакать, что ли. И не знал, что сказать и о чем заплакать».² Персонаж чувствует, что «предмет» как-то связан с иной реальностью, но совер-

¹ Чуковский К. Русская литература // Ежегодник газеты «Речь» за 1911, 1912 г. С. 441.

² Шмелев И. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 63.

шенно не представляет, как с ним обращаться, чтобы установить связь, *religio* с другим миром. В конечном счете тоска героев — это тоска по «миру Божьему» — той метафизической реальности, которой практически не находилось места в творчестве Шмелева 1900—середины 1920-х годов.

В то же время в общей картине творческой эволюции художника нельзя упустить из виду нескольких проблесков «горного» мира, тех зерен, из которых в будущем вырастут главные книги художника. Это, например, исполненная умиротворения страничка с описанием Рождества в «Человеке из ресторана», вклинившаяся в общую мрачноватую и нервную атмосферу повести и словно перенесенная сюда из будущего «Лета Господня». Это (в той же повести) краткие реплики загадочного старичка: «Без Господа не проживешь», «Добрые-то люди имеют внутри себя силу от Господа!», кажущиеся нонсенсом в контексте книги, ориентированной на «знаниевские» демократические каноны. Это — рассказы о детстве (например, «Праздничные герои», 1915) и «Лихорадка» (1915).

Этот рассказ отражает феномен личности Шмелева: на уровне сознания — метания, ломки, надрывы; на уровне глубин сердечных — знание о том, где истина, где спасение. Мотив *возвращения*, поиск «укрытия» и защиты присутствуют в творчестве художника начиная с первых литературных опытов и до конца жизни. «Лихорадка» — поток чувств и мыслей автобиографического персонажа («художника Качкова»). Молодой человек хочет вернуться к мироощущению детства, когда на душе все было «как-то особенно ясно и хорошо». Чтобы испытать вновь «особенное, праздничное», он «проделывает опыт»: идет в монастырь, исповедуется старенькому монаху и затем, глядя на звезды, узнает «знакомое небо, детское небо». ³ Упоминается в рассказе и пасхальное яичко: «...панорама: мох, изображающий зелень весны, и там... символ!» (1, 285). Это «сахарное яичко» Шмелев неизменно будет вспоминать в пасхальные, весенние дни и опишет еще дважды: в одноименной миниатюре (апрель 1925 года) и в главе «На святой» «Лета Господня» (апрель 1939 года): «Пасха! — и меня заливают радостью... за стеклышком в золотом овале, за цветами бессмертника, над мхом — радостная картинка Христова Воскресения» (4, 277).

³ Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. М., 1998—2000. Т. 1. С. 283. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте с указанием номера тома и страницы.

Герой «Лихорадки», преодолевая хворь, идет в пасхальную ночь к храмам, наблюдает крестные ходы, пребывает в приподнято-восторженном состоянии: всюду ему видится «светлый лик жизни», в торжественных деталях празднования — «чудесное, огненное и цветное». Такое эмоциональное состояние порождает безудержный, «лихорадочный» поток рассуждений героя о смысле видимого. Христианство — это только «идея», но идея величайшая, «освобождения, воскресения и подъема». Искупительная жертва Христова — это «миф», но «надо поклониться человечеству, которое это создало!» Воскресение — символ, но в нем «надежда... какая-то неясная, только чуемая будущая радость огромная!»

Церковь импонирует герою тем, что она принимает каждого; она «создала идею света и жизни!... Ведь это свет во тьме, эти церкви! Ведь не будь их... некуда бы было пойти, ибо везде по билетам». Вид радостной толпы верующих побуждает его воскликнуть: «Вот оно!.. Единение! Все одним связаны... Я сливаюсь с ними, я чувствую их... Только великие идеи могут так связывать! Родина, вера, самое дорогое...» (1, 291). Восторг друга не разделяет его сосед, скептический студент-медик.

Героя (и, безусловно, автора) Церковь влечет своим благолепием, социальным демократизмом, высотой нравственных идей, очистительным и утешительным действием на душу человека. Характерно, однако, что персонаж не молится и не участвует в богослужении, но лишь созерцает его. Его позиция — наблюдателя и философа. «Качков со студентом остались на паперти и смотрели через головы вглубь, где тускло поблескивала позолота и краснели венки икон» (1, 290). Эта сцена напоминает картину, обрисованную старцем Варсонофием Оптинским для иллюстрации отношения интеллигенции к Церкви:

«Огромное число наших лучших художников и писателей можно сравнить с людьми, пришедшими в церковь, когда служба уже началась и храм полон народа. Встали они у входа, войти трудно, да они и не употребляют для этого усилия. Лишь кое-что доносится сюда из богослужения (...) Постояли-постояли да и ушли, не побывав в самом храме. Так и многие поэты и художники толпились у врат Царствия Небесного, но не вошли в него».⁴ Именно этот шаг оказывается самым трудным.

⁴ Варсонофий Оптинский, преп. Духовные беседы и поучения // Православная Беседа. 1992. № 10—12. С. 18.

Состояние поиска, стремления к правде Божией и в то же время неготовности воспринять ее в полноте, идейных «качаний» и «шатаний» характерно для многих героев Достоевского. Думается, Шмелев сознательно ориентировался на персонажа «Бесов» Шатова, давая персонажу схожую фамилию — Качков. Героев объединяет вера в «Россию» и «народ», в их «великую идею» при отсутствии веры в Бога («Бог есть синтетическая личность всего народа», — полагал Шатов).

В идейной атмосфере начала XX столетия знаковым стало понятие *правды*. Оно входило в самые различные социальные и политические доктрины, этические и эстетические концепции. Именно этим словом была названа газета социал-демократов. Идея искания народом правды стала общим местом в художественной литературе.

Понятие «правды» с самого начала стало концептуальным центром и произведений Шмелева. Еще в 1910 году он писал М. Горькому: «Нет, не умерло и не умрет, по крайней мере у нас, на Руси, это святое (...) чувство великого сострадания и человечности — верить в конечное торжество правды».⁵ Пафос его произведений — устремленность человека и человечества к правде, поиск ее, надежда на ее обретение и торжество. Смысловое наполнение этого слова многообразно («правда» понимается как социальная, нравственная, правда народная, правда Божья) и потому расплывчато. Как художник Шмелев находился в некоторой зачарованности самим этим словом.

Существенно для мировоззрения Шмелева то, что правда неизбежно должна прийти в мир в рамках наличного исторического бытия. Это, по сути, гуманистическая вера в наступление светлого будущего, когда человечество заживет «по правде». Эта идея, естественно, не была лично шмелевской, но была усвоена им столь глубоко, что ее отголоски прослеживаются во всем его творчестве.

Мысль об исторически достижимом преображении (или преобразовании) народа и человечества близка русской классической литературе (вспомним размышления Гоголя о том, каким явится русский человек в его развитии «через двести лет», идеи Достоевского о будущем «всемирном братстве», Чехова о «прекрасном будущем» и т. п.). Пафосом «новой жизни» были увлечены и символисты, и реалисты-«знаниевцы» во главе с М. Горьким, к которым принадле-

⁵ Цит. по: Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 1999. Ч. 5. С. 562.

жал Шмелев. Однако, как нам кажется, непосредственное и весьма сильное влияние оказали на Шмелева философские идеи Вл. Соловьева.

Мощные энергии соловьевской мысли пронизали все художественное пространство начала века, не избежала их и проза Шмелева. Без учета этого влияния своеобразие шмелевского творчества будет не до конца полным и объяснимым.

Соловьев построил учение о мировом богочеловеческом процессе, который приводит к конечной победе божественного всеединства. Внутри этого процесса происходит одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала, иначе говоря, соединение Божественного Логоса с Душой мира. Церковь в понимании Соловьева есть исторический деятель. «Церковь он воспринимал <...> всего меньше в плане мистическом, всего меньше на глубинах таинственных и духовных».⁶ К историческому христианству Соловьев относился скорее отрицательно и противопоставлял ему «истинное» христианство будущего, которое еще нужно раскрыть.

Согласно историософской концепции мыслителя исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра. Утопическая вера в прогресс, искание социальной правды были важными сторонами учения. Не случайно Соловьев говорил о «правде социализма».⁷ «Соловьев решал, прежде всего, вопрос о путях *праведной жизни*, — замечает прот. Г. Флоровский. — <...> И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как „учителя“, проповедника <..> В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание *преображенного мира*».⁸

Соловьев — строитель оригинальной религиозной философии, в элементах которой обнаруживаются как моменты, близкие христианскому богословию, так и совершенно чуждые ему. Влияние его на духовную атмосферу России было колоссальным. «В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно

⁶ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 316.

⁷ «Как общая внутренняя потенция царствия Божия для своей реализации необходимо должна перейти в индивидуальный нравственный подвиг, так и этот последний для полноты своей неизбежно входит в социальное движение всего человечества, примыкает так или иначе, в данный момент и при данных условиях, к общему богочеловеческому процессу всемирной истории» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 309).

⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 310.

в этом и заключается — Соловьев *приблизил* к секулярному мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли после Соловьева», — считает прот. В. Зеньковский.⁹ Различные модификации богоискательства и богостроительства стали популярными, безусловно, не без влияния соловьевской идеи богочеловечества.

Многие концептуальные идеи Соловьева обнаруживаются в повести Шмелева «Лик скрытый» (1916), персонаж которой рассуждает о «психоматематике» (которой движется жизнь) прямо в терминах Соловьева — как о науке «о жизни Мировой Души, о Мировом Чувстве, о законах направляющей Мировой Силы». «Величайший, быть может, закон — закон непонятной нам Мировой Правды» он видит в таинственной «круговой поруке», когда за действие личности воздается «всем», когда «в мировой психике ничто не может пропасть» (1, 345, 368). В самом тексте есть указания на то, что эта мысль близка Достоевскому (убежденному, что «все за всех перед всеми виноваты»), но слова о «мировой психике» непосредственно отсылают к концепции Соловьева. Как и следующие строки: «Жизнь идет к неведомой цели и не идти не может, ибо есть и для жизни Закон!.. И носит она в себе свой Лик скрытый», который скрыт «пока», то есть со временем он проявится и жизнь придет «к чудеснейшим вехам» (1, 349, 369).

Характерно, что с «Законом Мировой Жизни» герой отождествляет понятие Промысла (в который верит православная старушка). Позже эта философия, проецирующая законы точных наук (математики, небесной механики) в онтологию, станет очень близка главному персонажу романа «Пути небесные».

Близко знавший писателя историк А. В. Карташев полагал, что «вся соловьевская школа, модернизирующая религиозность прошла мимо Ивана Сергеевича. Ни ума, и сердца не тронула, даже ни капли не заинтересовала его „замоскворецкую душу”». ¹⁰ Карташев прав только в одном: «школа», то есть философы, развивавшие так или иначе идеи Соловьева, действительно была не близка Шмелеву, но учение самого мыслителя вошло в «ум и сердце» глубоко. Это видно прежде всего из анализа художественного творчества Шмелева.

⁹ Зеньковский В., прот. История русской философии. М.; Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. С. 32—33.

¹⁰ Карташев А. В. Религиозный путь Шмелева // Шмелев И. С. Душа Родины: Избранная проза. М., 2000. С. 523.

Впрочем, сам Карташев признается в предисловии к своим воспоминаниям, что описывает Шмелева не как «писателя», а как «человека». В бытовом общении Шмелев мог не упоминать имя философа, но показательны первые строки из его речи к столетней годовщине смерти Пушкина, написанной в 1937 году, — в то время, когда он уже тесно соприкасался с миром православной духовности. Шмелев так определял «правду русского народа»: «...самый тот путь, принятый нами от купели, — нести в мир Правду, всех и вся примиряющую, Божиим святить мир. Эту правду раскрывали Гоголь и Достоевский. На ней строил свою систему Вл. Соловьев» (7, 514).

Соловьев для Шмелева стоит необычайно высоко, в ряду с Пушкиным, Гоголем и Достоевским, — только эти имена Шмелев связывает с «Божией правдой». И очень характерно, что в очерке «У старца Варнавы» Шмелев покаянно признается в своих юношеских увлечениях трудами Бокля, Дарвина, Сеченова, Летурно, Спенсера, Макса Штирнера (6, 282, 283), но не называет Соловьева.

Влияние Соловьева не ограничивалось лишь историсофскими теориями. Основоположник символизма, философ-поэт оказал немалое воздействие и на эстетическую ткань произведений Шмелева. Оно проявилось как в раннем творчестве («Неупиваемая Чаша»), так и в последнем его романе «Пути небесные».¹¹

Октябрьский переворот, ужасы крымской резни 1920—1921 годов, расстрел сына привели Шмелева к тяжелейшей душевной депрессии. Б. К. Зайцев, встретивший Шмелева в Берлине в 1922 году, вспоминал, что тот находился в состоянии «внутренней убитости».¹² В произведениях начала 1920-х годов отразились отчаяние, недоумение, боль за погибающую Россию. Рефреном проходит через «Солнце мертвых» (1923) образ «пустых небес»: «Бога у меня нет: синее небо пусто». Автор оказывается бессилён найти ответ на вопрос, как мог осуществиться в мире такой разгул безнаказанного зла, «куда свалился великий человеческий путь» и почему вновь настал «каменный век»?

Рассказы, повести Шмелева отражают крушение просветительно-народнической идеологии. С середины 1920-х годов одной из

¹¹ См. подробнее: Любомудров А. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев. И. С. Шмелев. СПб., 2003. С. 204—215.

¹² Зайцев Б. К. О Шмелеве // Собр. соч. Т. 6. С. 366.

магистральных тем его творчества становится беспощадный суд над идеями либеральной интеллигенции, которая соблазнила народ, «отняла» у него Бога и пробудила всплеск низменных страстей, жертвой которого сама в итоге и пала. Рассказы и публицистика этих лет проникнуты острой болью за поруганную родину, за оскверненные святыни, за народ, на который излилось море нечеловеческих страданий.

Темы Православия, всерьез осмысленного религиозного сознания, веры как опоры и сокровенной души России начинают входить в творчество Шмелева с середины 20-х годов. Именно в это время происходят очень важные процессы в мировоззрении и художественных исканиях писателя. Их итогом стало создание в 1927 году первого из цикла очерков, составивших впоследствии самую знаменитую книгу писателя — «Лето Господне».

Освоение Шмелевым русского Православия отражается в двух планах: рационально-публицистическом и образно-символическом.

Обратимся к письмам и публицистике. В статье «*Душа Родины*» (февраль 1924) писатель размышляет о религиозной сути России. Впервые столь широко привлекаются понятия: «*Божья Воля*», «*Христово Слово*», «*Божья Правда*», «*Великая Правда*», «*Слово Бога*», причем Шмелев выделяет их прописными буквами. Статья написана необычайно эмоционально. Страстная интонация автора, обилие высоких слов поначалу захватывают читателя. Но чувство явно опережает разум. Чем же конкретно наполнены для автора используемые им понятия?

С одной стороны, постулируется поиск Россией правды, ее движение («*пути*») к ней; с другой, что она — носитель этой правды. Но что понимает писатель под правдой? Какая правда имеется в виду? Кажется, «*Божья*», та, что «*залегла в сердце Христовым Словом, принесенным на берега Днепра неистовому и светлому народу*». Русские святые «*открывают тайник <...> народной Правды*». «*Вот тот маяк, по которому — пусть сбиваясь — направила путь свой Россия*» (2, 435). То есть вроде бы за ориентир и за идеал принимается православное христианство.

Но в дальнейшем тексте идея *поиска правды* замещает едва намеченную мысль о *правде усвоенной, принятой*:

«*Это искание Правды, желание строить жизнь с Богом и „по-Божьи“, взыскание Града Небесного, Китеж-Града, тоска, что все еще нет его, что не кажет его и видимая Церковь, толкает народ на сотни путей сектантства*».

Итак, правда христианства еще не обретена Россией? Видимо, так: Шмелев сочувственно причисляет к этим поискам и учение Толстого, и сектантство: «Ищет золотые ключи, что отомкнут неведомые двери в неведомое Царство, — ключи, о которых и до сего дня грезят, которых пока не найдено» (2, 436). Очень красиво сказано, но смысл горький: даже ключей от райских врат не найдено — тех самых, что любой может видеть на иконе апостола Петра в каждом храме. Или Царство имеется в виду совсем иное? Перед нами классическая богоискательская идея, типичное для Нового времени хилиастическое чаяние.

И тут же — идея богостроительская: «народ вынашивал своего, Живого Бога Правды, ему доступного, веления коего непреложны», грех же интеллигенции, что «этого Бога в народе не раскрыли» и увели его от «Источника, к которому он тянулся». И снова возникает недоумение: то ли народ обладал пониманием Бога, пусть «своим», то ли только тянулся к чему-то; то ли он сам усвоил некую правду, то ли ему нужно было эту правду раскрывать. И вновь, ниже, Шмелев склоняется ко второму выводу: «Он Живого Бога хотел — ему указали мертвого. Он ожидал Неба — ему предложили землю... Ему был нужен Бог во плоти... ему показали злобу... подвели к провалу» (2, 437).

Какова же программа Шмелева? Развенчивая любые политические платформы и социальные доктрины, от большевизма до демократии, единственной основой восстановления России он называет «Слово Животворящее, Слово Бога». Единственно верный путь России — «Великой Правды (<...> Христовой Правды, правды величайшего дерзання, Правды и любви великой». Надо прислушаться к тем, кто верит «в Великую Христову Правду, верит, что надо свести ее на землю». Далее эмоциональный пафос обретает предельную напряженность, текст переходит в лозунг: «Жизнь освятим Крестом (<...> наши пути прямые, пути Божьи (<...> жизнь (<...> будет пронизана Светом Разума во Христе! Без этой основы, без Христовых далей — пуста земля»; всемирная миссия России: «Бога найти Живого, всю жизнь Богом наполнить, Бога показать Родине и миру! (<...> нового человека явить миру, воплотившийся образ Божий, Спасая!» (2, 442).

В статьях Шмелева середины 1920-х годов много страстности, в них обнажен процесс обновления собственного мировоззрения, сам писатель стремится найти Бога и себя закликает следовать только что обретенным идеалам, но несомненно, что понятия «Бога», «Прав-

ды» остаются во многом абстрактными, порой внутренне противоречивыми; это скорее художественные образы, символы, ухватить богословскую или философскую суть которых невозможно. Одновременно очень заметны соловьевские мотивы — в интенции сведения Христовой правды на землю, выявления «нового человека», воплощенного образ Божий, то есть богочеловека.

Центр тяжести этих статей Шмелева — не апология веры, но любовь к родине. Вера выступает то как атрибут нации (пусть в форме ее «души»), то как не обретенный еще ею идеал, то как средство возрождения России. «Христово Слово», учившее, как спасти душу в вечности, Шмелев склонен использовать для устройства земной жизни отечества в обозримом будущем. Понятие «жизнь» определено ограничено земным существованием человека или народа. Это проступает и на лексическом уровне: вместо слов «вера в Бога» Шмелев предпочитает словосочетание «вера в Правду Божию», вместо понятия «вера во Христа» — «вера в Христово Слово», что смещает вектор духовной, направленной к небу вертикали к горизонталям — социальным или нравственным. Шмелев далек от мистики, догматики христианства. Как и в дореволюционном творчестве, Бог и «Христово Слово» остаются для него лишь *идеями*. В «Божией правде» видится только основание земного национально-государственного устройства России. При этом нет речи о молитвенном обращении к Богу или, допустим, о покаянии. И это понятно: молиться «идее», вступать в личные отношения с абстракцией невозможно.

«Правда русского народа» как концептуальное понятие усвоено Шмелевым от Достоевского, из его речи о Пушкине с призывом понять «святую правду народа», «правду стремлений наших», которая, напомним, заключается и в том, чтобы «внести примирение в европейские противоречия <...> а в конце концов <...> изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону».¹³ Близкие Достоевскому мессианские и теократические представления обнаруживаются и в речи самого Шмелева к столетней годовщине смерти Пушкина: «Эта миссия наша — пронизать мир Божией Правдой — инстинкт нашего бытия»; «самый тот путь, принятый нами от купели, — нести в мир Правду, всех и вся примиряющую, Божиим святить мир» (7, 514).

¹³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990. Т. 26. С. 148.

Отметим, что в 1924 году христианство для Шмелева нецерковно и носит внеконфессиональный характер. Он ни разу не употребляет слово «Православие», а «Церковь» — в исключительно отрицательном контексте: «Дух Живой уходил от Церкви, она ослабела: правила оболочку, а не душу. Порабощенная властью Церковь не оплодотворяла душу» (2, 436). Здесь Шмелев повторяет тезисы участников религиозно-философских собраний, предъявивших Церкви те же претензии, видевших в ней лишь чиновничью организацию и не вникавших в ее мистическую суть. Но уже через три года Шмелев обогатит русскую литературу проникновенными описаниями церкви в «Лете Господнем»... Художественная реальность оказывалась несравненно глубже и богаче рационально формулируемых идей.

Заметки Шмелева, где религиозные мотивы были бы сколько-нибудь значимыми, немногочисленны. Статья апреля 1924 года «Пути мертвые и живые», во многом дословно повторяя статью «Душа России», дополнена некоторыми новыми штрихами. Возрождение жизни, по мысли автора, должно происходить «на основе религиозной, на основе высоконравственной, — Евангельское учение деятельной любви» (7, 329). Эту строчку приводят все исследователи жизненного пути художника, принимая ее за свидетельство его «религиозности», но совершенно очевидно, что, выбирая из Евангелия только нравственную составляющую и прилагая ее к земному, национально-государственному устройству России, Шмелев остается далек от мистической и догматической стороны христианства. В заметке «Христос воскрес!» (июнь 1924) вновь звучат призывы не забывать о Свете в хаосе дней, «будить друг в друге неутолимую жажду Христовой Правды, вести ее в жизнь неутомимо» (7, 339).

Сказать кратко, публицистика Шмелева — это философия возрождения России, но не проповедь христианской веры.

Анализ религиозного плана статей Шмелева помогает понять особенности его «веры», но заметим, что этот план никогда не становится главным в публицистических заметках писателя (в отличие от художественных творений). Высшая ценность для Шмелева, единственная его настоящая «вера» — Родина и родной народ. Святыни России, ее религия воспринимаются им как атрибуты, а не субстанциальные основы России. Православие выступает как момент русской культуры, а православная вера, живущая в народе, — как черта национального характера. Сама святость русских подвиж-

ников рассматривается им не как таинственная сопричастность Богу, но как воплощение духа и плоти народа, «народного Идеала, русского Идеала, народной Правды». Это же можно наблюдать и в более поздних заметках 1930—1940-х годов. Искание правды и искание спасения — разные вещи. Далеко не все, приходящие ли в храм, уходящие ли в монастырь, идут туда «искать правду». В заметке «Подвижники» (1937), посвященной обителю преп. Иова Почаевского (с призывом оказать ей посильную помощь), Шмелев вновь повторяет свою излюбленную мысль. Мотив принятия монашества видится писателю в следующем: все иноки искали «Господней правды», все они «возгорелись (...) верой, что жизнь может обновиться только Христовым Словом, через Церковь; что только Она, Святая, согревает в холодном мире и накрепко вяжет с родиной» (7, 529). Период недоверия к Церкви был кратковременным, и уже с середины 1930-х годов наблюдается совершенно иное отношение к ней. Шмелев указывает, может быть, не самые главные, но очень важные для него лично, как и для многих эмигрантов, функции Церкви: обновлять жизнь, согревать, связывать с родиной. В 1945 году в статье «Творчество А. П. Чехова» Шмелев воспевае подлинный гимн Церкви за то, что она веками «лепила народную душу русскую (...) внушала, как драгоценна личность всякого человека, как бесценна каждая человеческая душа (...) показывала народу высокое совершенство Святых его (...) подняла на высоту русскую женщину» (7, 544). Однако же и здесь Шмелев ограничивается указанием на нравственно-гуманное значение Церкви. Это попытка «оправдать» Церковь перед лицом секулярной эвдемонической культуры.

Но вернемся к середине 1920-х годов и обратимся к художественным произведениям этого времени, где так или иначе затронута тема веры. Здесь, в отличие от статей, мы можем видеть *эстетическое восприятие* художником и русского Православия, и русской Церкви. В двух главках цикла миниатюр «Сидя на берегу» (лето 1924) Шмелев вспоминает крестный ход и торжественное чтение Евангелия на церковном празднике. Православие предстает в этих обрядах как нечто зримое, осязаемое, максимально воплощенное в жизнь. Любование и даже завороченность внешними, материальными атрибутами веры навсегда сохраняются в творчестве Шмелева.

Сопоставим чувственно-образное восприятие православия двумя художниками-христианами — И. Шмелевым и Б. Зайцевым. Для Зайцева в христианстве всегда видится нечто «легкое», «невесомое», «воздушное», «серебристое». Всегда облегченное от вещной

материи, наполовину бесплотное, — ибо духовное. Сравним две зарисовки, описывающие чтение Евангелия в храме, — «Золотую книгу» Шмелева (2, 202—203) (из цикла «Сидя на берегу») и «Двенадцать Евангелий» Зайцева.¹⁴ Поразительно, как в этих миниатюрах раскрывается вся художественно-эстетическая система двух художников, описывающих одни и те же реалии православной веры, но придающих им противоположное эстетическое обрамление.

Зайцев: «в голубоватом каждении, в золоте слегка веющих нежных, капающих воском свечей».

Шмелев: «Жаркие пятна стоят в глазах: пылающие свечи — золотые кусты горящие...».

У *Зайцева* священник «с большим умным лбом, снежно-легким обрамлением волос на голове», он читает «старческим, высоким, но сколь музыкальным голосом».

У *Шмелева* «Тугие руки дьякона-силача держат Ее (книгу Евангелия. — А. Л.) над храмом, — и бархатный, и *густой рев-возглас*, как колыхание колокольной меди, гудит надземно...».

У *Зайцева* «спокойное, ровное, течет рекою первое, самое длинное и мистическое Евангелие среди все той же голубовато-золотистой тишины».

У *Шмелева* «Золотая Книга — Евангелие великопраздничное... Звякают серебром *тяжелые* застежки, *грузно* разламывается Оно на аналое», с «переливчатыми шелками парадной ленты».

В зарисовке *Зайцева* в обрамлении приглушенных тонов, «легких» эпитетов звучат строки самого Благовестия, занимающие значительную часть объема текста. Божественные слова Писания говорят сами за себя, лучше их невозможно выразить великий смысл повествования о крестной искупительной жертве Спасителя.

В миниатюре *Шмелева* раздаются лишь вступительные возгласы к чтению Евангелия («Премудрость...», «Во время оно...»), не указан даже праздник, мысль автора сосредоточена не на благовествовании истины, но на ощущении значимости, важности творимого действия.

У *Зайцева* тема России возникает лишь пунктиром, при этом характерно, что день Великого Четверга и в Париже «такой же, каким был в Москве»: вечный и универсальный смысл вновь и вновь вспоминаемых Страстей Господних важнее национальных форм.

¹⁴ *Зайцев Б. К. Двенадцать Евангелий // Зайцев Б. К. Знак Креста. Роман, очерки, публицистика. М., 1999. С. 387—392.*

У Шмелева же описание чтения Евангелия лишь подготавливает главную мысль: надо создавать «Евангелие России». Мученическую историю родины надо записать, «как Страсти Христовы», и так же читать в церкви.

Крестный ход в Москве, свидетелем которого был Зайцев, передан им в очерке «Венец Патриарха» в таких ощущениях: «круглота, стройность и мирность».¹⁵

Совсем иные чувства рождает образ крестного хода в цикле воспоминаний «Сидя на берегу» Шмелева. В исполненных экспрессии описаниях аккумулируется образ былинного богатырства, то растворяющегося в теле народа, то персонифицирующегося в фигуре Александра («Царь мужицкий. С крепкими кулаками (...) Порфира его громадна; трудна, тяжела Держава. Но руки крепки: держал — не гнулся» (2, 205)). Нарастающие гиперболы, метафоры преобразуют действительность в сказочную, вырастает символ древнего исторического «хода» всей России: «тяжелые хоругви», «золото, серебро литое», «бархат грузным шитьем окован», «трудные, строгие хоругви. Бородатые мужики-медведи, раскинув косые плечи, головы запрокинув в небо, ступают тяжелой поступью (...) Тяжелы древние хоругви: века на них». И даже рябины «обвисли грузно». Шмелев сближается здесь с экспрессионистической манерой раннего Зайцева: «зеленое, золотое, — течет и течет, в топоте тысяч, тысяч, над непокрытыми головами в блеске, над черными жаркими волнами» (2, 201).

Характер шмелевской образности подвигает зарисовку к грани социальной карикатуры: если не знать внутренней ориентации автора, эта сцена с описанием тяжелой плоти, «литого темного золота», покрытого копотью серебра, замятой травы, упавших с хоругвей подсолнухов может ведь восприниматься как отталкивающая картина неодухотворенной земляной силы, явленной в каких-то полулюдях-полузверях. Шмелев не боится передать «исконный запах» русского крестного хода как «церковно-народный воздух (...) жаркой одежды русской, души и тлена». Этой мощной силе, текущей медленно, но неудержимо, не адекватен кенотически-смиранный образ Христа. Спаситель — на иконе — присутствует в таком виде: «Спасов Великий Лик, темный-темный, черным закован золотом. Ярое Око — строго» (2, 201) (примерно таким изображен он на хоругви на картине П. Корина «Александр Невский»). Этот образ

¹⁵ Там же. С. 364.

важен в смысловом содержании: от картины-воспоминания автор переходит к будущему: ему слышатся дальние отзвуки незримого нового крестного хода, ведомого ярим (то есть яростным) «Спасовым Оком», которое «сожжет закрывшую его тьму» (2, 202, 206).

Православие для Шмелева навсегда осталось неразрывно связано с народной душой. Облики духовных лиц лишены утонченной душевной организации, богословской образованности, свойственным персонажам Зайцева. Дьякон, герой рассказа «Свет Разума» (1926), побеждающий протестантского миссионера, — «мужицкий совсем», его портрет: «ясный, смешливый, курносый, и глаз прищурен (...) Лицо корявое, вынуто в щеках резко, стесано топором углами, черняво, темно, с узко-высоким лбом — самое дьяконское» и, неожиданно прибавляет рассказчик, «духовное», имея в виду, вероятно, атрибут сословия, но не качество «духовности» (2, 77).

В том же рассказе Шмелев напоминает об отличительных свойствах народного Православия — его осознано-предметном характере и антирационализме: «Что на уме построено — рассыплется! Согрей душу! Мужику на глаза икону надо, свечку надо, теплую душу надо» (2, 79). Всякой земной мудрости, всякому «уму» противопоставляется «Высший Разум — Господь в сердцах человеческих».

Характерно, что «победа» над безбожником-комиссаром и над штундистом одерживается в народном порыве, когда по традиции в праздник Крещения в ледяную воду «забухали с пристани за крестами человек тридцать». Как и в «Крестном ходе», зримо и осознано воссозданная Шмелевым картина взгляду просвещенного европейца, да и отечественного интеллигента, могла бы вполне показаться диким полуязыческим обрядом, ничего общего не имеющим с благой вестью христианства: «А там — е-кстаз... Бабы визжат: „Отцы родные, братики, покажите веру!“ А я и кадиллом, и орарем, и кистию... Кричу рыком: „Наша взяла! Во Имя Креста Господня, окажи рвение, ребятки!“ И доказали... Восемнадцать человек приплыли со крестами, семеро без крестов... остальных на лодке подобрали без чувств. Ни единого не утопло! Всех на подмерзлом камне сетями накрыли, вина притащили... Праздников Праздник получился» (2, 87).

Отметим несомненно присутствующий здесь добрый юмор, но сверхзадача автора вполне серьезна: через персонажа, через его простодушный рассказ показать, во-первых, характерно народное представление о вере, и, во-вторых, неистребимость этой веры — по крайней мере в части русского народа.

Очень интересна во многих отношениях рубежная повесть «На пеньках» (июль 1924), написанная вслед за «Солнцем мертвых». Обе книги воспроизводят смятенное сознание рассказчика (автобиографического в первой, «профессора» во второй). Если в «Солнце мертвых» воспроизводится ситуация «смерти Бога» («синее небо пусто»), а страницы Евангелия используются для заворачивания селедки, то в этой повести «небо» обнаруживает себя, подает «знак» герою, обретающему древнюю икону-триптих. «Я получил Веру. И ту, о которой возвещает Евангелие, и другую — в бессмертную душу человека». Отметим странное, но не случайное сопоставление двух «вер». В дальнейшей судьбе героя вера Евангельская не получает никакого развития, зато от безумия его спасает вера в человека, укрепляемая (на фоне бесчеловечного окружения) посещением музеев и созерцанием статуи Ники Самофракийской, которой профессор непосредственно, совершенно по-язычески, молится: «Сказал Ей все... Я знаю: Она вяла» (2, 253).

Восприятие и понимание иконы в повести точно такие же, как в «Неупиваемой Чаше» (эти произведения разделяет всего шесть лет): «Неведомый гениальный мастер, чистый сердцем... дал вдохновенно-трогательную поэму исканий духа». Персонажами триптиха являются «волхвы», и их состояния согласно трактовке повествователя таковы: в «Рождестве» они «в порыве: найти, увидеть», в «Снятии со Креста» — «в небе не видно Бога. Муки исканий — тщетны», в «Великом Воскресении» — «обретенная радость вечной жизни... Искания как бы оправдались, завершены» (2, 237). Мистический, сакральный смысл изображенного закрыт для рассказчика, в реальных событиях священной истории он видит символы «путей человеческого духа».

В дальнейшем Шмелев будет избегать антропологической символизации иконных образов, но мистическое содержание иконы не отразит ни в одном художественном произведении, хотя в своей личной практике и приблизится к его постижению.

Повесть «На пеньках» предвосхищает некоторые коллизии и характеры последнего романа писателя — «Пути небесные». В них общий герой-интеллигент, оказывающийся на грани самоубийства, но постепенно убеждающийся в наличии в мире некоего спасительного Плана. Существование высшей реальности открывается обоим героям в минуты созерцания звезд, оба убеждаются, что им посылаются знаки, перекликаются мотивы «путей человеческого духа», и персонаж «Путей небесных» мог бы начать свою историю словами

героя «На пеньках»: «Теперь (...) я приступаю к главному: к чуду со мною и к тем чудесам, которые и доселе мне открываются» и продолжить ее фразой: «Начиналось чудо перерождения» (2, 240, 250). Хотя в устах профессора упоминания о «чудесах» носят скорее саркастический характер: под ними он имеет в виду измельчание душ, «применившихся» к новой власти; открывшуюся ему бесчеловечность западной цивилизации.

Итак, если подытожить первый этап внутренней эволюции Шмелева в эмигрантский период, то можно констатировать: до середины 1920-х годов его вера включала в себя комплекс идей и представлений, далеких от христианской онтологии и гносеологии. Если обратиться к его творчеству этих лет («Про одну старуху», «На пеньках», «Каменный век» и др.), то можно видеть, что писатель не обнаруживает за конкретными людьми, «губителями» России, источника зла — мощной реальной силы, присутствующей в мире. *Страдание* не обретает очистительного и подчас спасительного для души смысла. Совершенно отсутствуют такие важнейшие христианские категории, как *грех*, *покаяние*, *смирение*. Судьба России и постигшая ее катастрофа не осмысляются еще в свете Божественного *Промысла*; тема ошибки или предательства человека нигде не развивается в *тему покаяния* перед Творцом. Однако все это будет входить в книги Шмелева позже, по мере воцерковления самого художника.

* * *

Одно чрезвычайно важное, как нам кажется, движение совершилось в душе художника в пасхальные дни апреля 1925 года. Оно отразилось в лирических миниатюрах-зарисовках «Весенний плеск» и «Ячико» (апрель 1925). В отличие от большинства его произведений здесь звучит речь не «рассказчика», но самого И. С. Шмелева. Здесь нет ни грана художественного вымысла, все документально точно.

Перед взором писателя стоят страшные картины распятой России, терзают душу, выливаются на страницы «Солнца мертвых» и «Крымских рассказов». Но вот в памяти Шмелева всплывают пасхальные дни детства, вспоминается пасхальное ячико: «Вот оно, святое, у кюта. И мне не страшно. Свет от него, и Ангел ласково глядит мне в сердце». Шмелев, наконец, находит ту духовную субстанцию, возле которой «не страшно». Может быть, сама она открывает

себя ему — это останется тайной. Но в строках, как в зерне, как в «яичке», — зарождается то, что, разившись, станет главным вкладом Шмелева в мировую литературу и вершиной его творчества. Вот эти строки:

«В детстве, когда бывало горе, я приходил к киоту и смотрел... за стеклышком я видел: светозарный, с блистающей хоругвью, воскресал Христос из Гроба. Я всматривался в эту панорамку до счастливых слез — и заливало светом» (7, 196).

Туда же, к образу Воскресшего Господа, приник за спасением Шмелев в годину несравненно более тяжкого горя. Так родились самые проникновенные его книги. «Чудесное мое, далекое» претворилось во всеобщее и непреходящее.

Все творчество Шмелева зрелой поры — не воплощение устоявшегося мировоззрения и мироотношения, но поиск ответов на вопросы, мучительное желание постичь тайны бытия. Творчество было для Шмелева целительным процессом, где он изливал всю боль и страдание своей души и, как верно подметил И. А. Ильин, пытался «заклясть» тьму и зло.

Жизнь Шмелева после гибели сына протекала на грани душевного срыва. Работа над «Летом Господним» и «Богомольем», по неоднократному признанию Шмелева, удержала его в жизни, спасла от пропасти.¹⁶ Чтобы как-то утишить боль от созерцания поруганной, разоренной России, избавиться от мучительных картин пережитого кровавого кошмара, Шмелев обращается к годам далекого детства. И там, отбросив весь багаж юношеских идей и более поздних теорий и представлений, открывает заново то, что некогда наполняло и питало его душу. Он всматривается в себя самого, когда-то по-детски доверчиво принявшего истину, и запечатлевает мировосприятие верующего ребенка.

«Лето Господне» (часть 1 — 1927—1931, часть 2 и 3 — 1934—1944), «Богомолье» (1931), примыкающие к ним рассказы о детстве стали этапом духовного пути Шмелева. К этим книгам вполне применимы евангельские слова: «...если не обратитесь и не

¹⁶ В письме к И. А. Ильину от 17 декабря 1933 года Шмелев признавался: «Как я страдал, как был близок к утрате себя, были дни, когда я чувствовал, что пропадаю, идет на меня тьма, ужас... потеря рассудка. Я всматривался в свою болезнь — душевную, знаю... И вот, Господь сохранил... Меня „Богомолье” спасало, „Лето Господне”» (Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1927—1934). М., 2000. С. 429. (В дальнейшем — Переписка двух Иванов).

будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). Повествование ведется от лица ребенка, поэтому отсутствует «взрослая» рефлексия: восприятия, переживания, мысли героя именно детские, но в то же время они очень серьезные и онтологичны.

В «Лете Господнем» Шмелев чрезвычайно полно и глубоко воссоздает церковно-религиозный пласт народного бытия. Он рисует жизнь людей, неразрывно связанную с жизнью церковной и богослужением. Смысл и красота православных праздников, обрядов, треб, обычаев, остающихся неизменными из века в век, раскрыт настолько точно, что книга и в эмиграции, и дойдя до современного русского читателя, стала для многих верующих настольной книгой, своеобразной энциклопедией. Именно здесь, впервые в творчестве Шмелева, в психологических переживаниях, эмоциях, молитвенных состояниях персонажей, среди которых есть и грешники, и святые, открывается душевно-духовная жизнь православного христианина.

И. А. Ильин отмечал, что Шмелев создал «художественное произведение национального и метафизического значения», запечатлевшее «источники нашей национальной духовной силы».¹⁷ Эти же слова можно отнести и к «Богомолью», где в картинах паломничества в Троице-Сергиеву Лавру предстают все сословия верующей России. Подвижническое служение «старца-утешителя» Варнавы Гефсиманского воссоздано Шмелевым с признательной любовью. Ведь именно этот старец прозрел и укрепил писательский дар в юноше-«невере», приехавшем в скит за благословением лишь по настоянию молодой супруги (см. очерк «У старца Варнавы»). В «Богомолье» Шмелев описал живое соприкосновение с миром святости. И это воспоминание оказалось спасительным для самого художника.

Эти книги Шмелева подарили русской литературе образ Горки-на, который можно смело поставить в ряд со знаменитыми героями русской классики. От всех их, впрочем, его отличает и историческая реальность (образ максимально приближен к прототипу вплоть до сохранения имени), и его *вера*. (Именно этими качествами он резко отличается от вымышленных персонажей вроде, например, Платона Каратаева с его «толстовской» идеологической присадкой). «Этот опыт жизни и труда, это видение природы и Бога, этот аромат настроений и молитв Шмелев олицетворяет в образе плотника,

¹⁷ Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6. Кн. 1. С. 383, 384.

Михаила Панкратыча Горкина, мудрого простеца, бережно хранящего эту традицию и любовно передававшего ее самому автору»,¹⁸ — писал И. Ильин.

Итак, к периоду второй половины 1920-х годов относятся первые опыты художника в создании религиозно ориентированных художественных книг. Наряду с «Летом Господним» это и роман «История любовная» (1927) — где, как отмечает Е. Осьминина, поэтिका обретает новые качества под влиянием становления религиозного мировоззрения: «...наряду с прежним натурализмом и бытописанием появляется символика, связанная с православным канонem. Она проявляется на всех уровнях художественного текста: в композиции, образах, сценах, деталях, языке».¹⁹

Что же происходит в это время в душе художника?

20 июня 1927 года он пишет: «Да, думается мне — надо в основу Бога положить, т. е. идейную основу, выверивши, иметь, философию русского возрождения построить (...) В своих работах я лишь кусочками строил своего Бога, — и мозаичен Он, и не ясен до чистоты. Я лишь (...) доброе хотел будить (...) вернее, сам нащупывал (...) буду лишь служить Богу, как дьячок — козячком да кадилкой»²⁰ (1, 34). Это исповедальное свидетельство совершающегося внутреннего перехода: от *строительства Бога* как элемента философии, как средства для возрождения России (оно описано в прошедшем времени) — к смиренному *служению Господу* (которое как надежда выражено во времени будущем).

Среди многих жанров в наследии Шмелева выделяется такой, который можно назвать «исповедальная проза». Это небольшие зарисовки, очерки, в которых писатель описывает сокровенные процессы, происходящие в его собственной душе. Они отличаются от остальных произведений, где присутствуют персонажи и рассказчики, нетождественные реальному автору. Одним из примеров может служить очерк «Христова всенощная» (январь 1927), посвященная богослужению в приюте для мальчиков в Париже. В восприятии, точнее «ощущении», автором богослужения отчетливо выделяются три уровня:

Душевный: «Я люблю всенощную... тихие песнопения, в которых и грусть, и примирение, и усталость от дня сего, начинают баюкать душу».

¹⁸ Ильин И. А. О тьме и просветлении. С. 388.

¹⁹ Осьминина Е. А. «Для очистки и отчистки с жизнью» // Москва. 1994. № 9. С. 112.

²⁰ Переписка двух Иванов (1927—1934). С. 34.

Национально-ностальгический: «Идет всенощная. Россия, в Москве, в соборе... В Новгороде... Киев... Владимир... Суздаль... Далекая Москва».

Наконец, *мистически-духовный*: во время чтения Евангелия и песнопений возникает чувство присутствия Божия: «Было чудо, ибо коснулся души Господь»; «В сердце — горение и трепет.....» (7, 240—245). И вот этот начаток духовного восприятия службы — новый по сравнению с предшествующим опытом художника.

Значение молитвы, храма, богослужения, таинств открывается Шмелеву как неопиту, новонаначальному христианину. 16 июля 1930 года он записывает: «Вот все хочу научиться молиться. Стал молиться, легче, — но пока не умею молиться! А надо уметь, чтобы душа таяла, сердце горело, Господи!»²¹ Действительно, вполне церковного представления о молитве у Шмелева еще нет: ведь ее цель вовсе не в том, чтобы стало «легче», а чувственные состояния во время молитвословия, вроде «горения сердца», не одобряются православными подвижниками как вводящие в прелесть.

О том, насколько непросто проходило его личное воцерковление, свидетельствовали и друзья, и письма. Близко знавший Шмелева богослов А. В. Карташев писал: «Ориентация художественного внимания на Святую Русь повлекла за собой потребность и перестройки всего привычного интеллигентского мировоззрения. (...) Нелегко было Ивану Сергеевичу уложить в привычные рациональные формы найденное им старо-новое мировоззрение. Может быть, еще труднее „оцерковиться“ на практике, а не в теории только».²²

Одно из уникальных свойств творчества Шмелева: реалии Православия и Церкви воссозданы далеко не полностью воцерковленным человеком. Сила художественного слова и чувствования, талант перевоплощения позволяли Шмелеву воссоздавать «чужую» веру, которой он сам не обладал еще в полноте. В «Лете Господнем» это была чистая и несомневающаяся вера ребенка. В 1932—1933 годах Шмелев работает над романом «Няня из Москвы», на страницах которого раскрывается проникновенный образ русской верующей старушки.

Существенно новое в творчестве писателя — то, что роман выявляет не просто «красоту народной души», но именно цельное право-

²¹ Там же. С. 172.

²² *Карташев А. В.* Певец Святой Руси: (Памяти И. С. Шмелева) // Возрождение. Париж, 1950. Июль—Август, № 10. С. 159.

славное мировоззрение, подлинно христианские взгляды на мир, человека и все происходящее с ним. Образ няни во многом родствен образу Горкина, но последний был увиден глазами ребенка; характер же няни раскрывается изнутри, в повествовании от ее лица. Кроме того, няня — современница событий XX века и переживает такие потрясения, которые, вероятно, не могли себе представить персонажи «Лета Господня».

Бесхитростный рассказ няни о пережитых событиях позволяет оценить замечательные черты ее личности: деятельную любовь и самоотверженное служение ближним, поразительное незлобие и поистине христианское всепрощение и терпение. Центральное место в ее сознании занимает понятие греха; и все, происходящее с ней, с окружающими, она воспринимает в координатах: грех—наказание за грех—искупление его через страдание. Это относится как к отдельным людям, так и к судьбе всей России; тот ответ, который Шмелев мучительно искал долгие годы, пытаясь понять, почему произошла русская катастрофа, он находит в христианском взгляде на историю. В простых фразах няни открывается и великий смысл страдания — то, перед чем прежде в недоумении останавливался Шмелев. Голгофа России оказывается заслуженной карой, необходимой для ее очищения и воскрешения. Страдания очищают и приводят к Истине: теряя богатство, здоровье, герои романа обретают душу.

По письмам Шмелева и воспоминаниям современников можно судить о внутреннем духовном движении писателя в этот период (первая половина 1930-х годов).

В марте 1933 года Шмелева навещил иеромонах о. Савва (Струве), который принес частицу мощей св. Пантелеймона Целителя. Они отслужили молебен перед иконой Сиенской Божией Матери, присланной писателю И. А. Ильиным. Шмелев писал Ильину, что только теперь он ощутил не испытанную прежде радость от молитвы перед иконой: «У меня нет образов, все только оттиски... Покупать — хотелось бы ста-арый Лик, опетый-обмоленый... — где же! Отцовское благословение — Троица — увы... там!.. Почему я не знал раньше радости иконы! О, на три четверти скверно-впустую прогляденная жизнь! И вот, когда начинаешь постигать иные Радости... — сень смертная».²³

Приобщение к Церкви и ее святыням проходило медленно, подспудно, неравномерно: периоды духовного подъема сменялись ду-

²³ Переписка двух Иванов (1927—1934). С. 373.

шевными «провалами». Видимо, наиболее интенсивно духовная работа проходила именно в пасхальные дни (не забудем — в сердце жил образ «пасхального яичка» с картинкой Воскресения). В одном из писем весны 1933 года он сообщает, как, больной, был не в силах молиться, как сокрушался, что три года не был на пасхальной заутрене и как, преодолевая боль, через весь Париж добрался с супругой до храма: «В необычайной радости слушал Заутреню, исповедывались, обедню всю выстояли, приобщились... — и такой чудесный внутренний свет засиял, такой покой, такую близость к несказанному, *Божиему* почувствовал... Как бы прикоснулся к Тайне: нет смерти, все отшедшее — *есть*, здесь вот, около...»; «Нет, да разве без церкви можно! Мечтаю — дожить бы до Великого Поста, и все, все службы стоять и — жить Господом!»²⁴

Этапом в духовном становлении Шмелева стал 1934 год, когда в его судьбу вошел великий монах-подвижник — св. Серафим Саровский. Этот этап связан с тяжелой болезнью и чудесным, как считал сам писатель, исцелением в мае 1934 года, которое подробно описано им в очерке «Милость преподобного Серафима» (декабрь 1934). С предельной искренностью обнажая самые сокровенные моменты внутренней жизни писателя, этот исповедальный очерк свидетельствует о том, как от отчаяния он приходил к благодарению Бога за спасение. Шмелев признается, что в мае 1934 года, во время мучительной болезни, представлявшей реальную угрозу для жизни, он был все еще «маловерным» и так определял свое духовное состояние: «Не то что бы я был неверующим, нет; но крепкой веры, прочной духовности не было во мне...». Эти строки свидетельствуют о глубине смирения Шмелева. Но не может не удивить признание, что Шмелев просил причастить его «не столько из глубокой душевной потребности, а скорее — по православному обычаю». Для христианина такое отношение к таинству, тем более на грани жизни и смерти, конечно, непредставимо — но нет оснований сомневаться в искренности писателя.

В очерке «Милость преподобного Серафима» Шмелев рассказал, как после горячей молитвы преподобному Серафиму он имел некое видение во сне, реально ощутил присутствие и поддержку святого и получил вскоре облегчение в болезни, так что намеченная операция была отменена. Из житий святых известно, что подобные явления нередко происходили для утверждения в вере именно мало-

²⁴ Там же. С. 379, 380.

верных людей. Так понял это чудо и сам Шмелев, говоря о св. Серафиме: «Уверенность, что Он со мной, что я в Его опеке, — могущественнейшей опеке во мне, все крепнет, влилась в меня и никогда не пропадет, я знаю» (2, 343); «Во мне укрепилась вера в мир иной, незнаемый нами, лишь чуемый, но — существующий подлинно» (2, 341).

Реальность вторжения небесных сил в земную действительность — вот что с воодушевлением переживает Шмелев: «А Он все видит, все знает и направляет так, как надо. Ибо Он в разряде ином, где наши все законы Ему яснее всех профессоров, и у Него другие, высшие законы, по которым можно законы наши так направлять, что „невозможное“ становится возможным» (2, 344).

Благодаря Бога за исцеление, Шмелев стремится оправдать дарованную ему жизнь писательским трудом. Середина 1930-х годов ознаменована творческим подъемом, с этого момента произведения Шмелева обретают особую духовную глубину, и именно в это время в его творчество особенно широко входит тема монашества. Приступив в марте 1935 года к работе, он в мае 1936 года заканчивает первый том своего вершинного произведения — романа «Пути небесные»; в январе 1936 года появляется очерк «У старца Варнавы», в том же году создается книга «Старый Валаам». В 1937-м — очерк «Подвижники», рисующий жизнь братии монастыря св. Иова Почаевского в Карпатах. Во второй половине 1930-х пишутся новые главы «Лета Господня»; в 1939-м Шмелев публикует проникновенный рассказ «Куликово поле», в котором описывается чудесный случай явления преподобного Сергия Радонежского в советской России 7 ноября 1925 года.

Несомненное влияние на духовное становление Шмелева оказывали близкие и друзья (в первую очередь А. Карташев, И. Ильин), среди которых было немало высокообразованных монашествующих лиц. Это уже упоминавшийся о. Савва (Струве); иеромонах о. Мефодий (Кульман; впоследствии епископ, издатель журнала «Вечное»), служивший в церкви Христа Спасителя в Аньере, где Шмелев часто выступал с публичными чтениями; архиепископ Серафим (Иванов), издатель газеты «Православная Русь», с которым Шмелев познакомился во время поездки в монастырь св. Иова Почаевского. Корреспондентами Шмелева были епископ Леонтий, архиепископ Анастасий. И, конечно, огромную роль в приобщении художника к Церкви и святыням Православия сыграла его супруга Ольга Александровна — человек глубокой и непоколебимой веры. Известно, что

брат и сестра ее матери приняли монашеский постриг. По ее инициативе Шмелев совершил в 1895 году поездку на Валаам, а в 1936 году, уже после ее кончины, — в Псково-Печерский монастырь.

Утрата Ольги Александровны, единственного родного человека, стала еще одной тяжелой травмой. В последующие годы Шмелев несет тяжкий крест душевного одиночества и временами снова близок к тому, чтобы уйти из жизни («Апрель и май не мог ничего ни писать, ни читать... придавила несказуемая тоска, до... „довольно!“»²⁵). В такие моменты ему подавались спасительные знаки из иного мира, которые, как он верил, посылала ему покойная супруга. Одним из них стало письмо О. А. Бредиус-Субботиной, полученное 12 июня 1939 года (отклик на его «душевный крик») и положившее начало их переписке и дружбе. И снова его спасает творчество: «Куликово поле» (1939), новые главы «Лета Господня».

Шмелев питал уверенность, что от усугубления душевных скорбей его незримо охраняла надмирная сила. Писатель оставил воспоминания о посылаемых ему знамениях, например, о заступлении Царицы Небесной от разорвавшейся поблизости бомбы. Художник был очень чуток к снам, голосам, неслучайным, как ему казалось, совпадениям — некоторые его наблюдения могут показаться субъективными, но и подлинно духовная поддержка несомненно ему давалась.

Жизнь человеческой души, руководимой божественным Промыслом и ведущей «духовную брань» с силами зла, воплощена Шмелевым в его итоговом произведении — романе «Пути небесные».

В отличие от христиан, по типу родственников Б. Зайцеву, спокойно, бесстрастно, с величайшим доверием к Творцу принимавших мир и судьбу, Шмелев до конца дней находился в горении и борьбе. Экзальтированная, страстная его натура порождала иступленные, на пределе, душевно-сердечные переживания (свойственные и его персонажам²⁶). Шмелев испытывал максимальный диапазон

²⁵ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 408.

²⁶ «Шмелевский язык можно сравнить с языком человека, который говорит в сильном возбуждении, только что пережив душевное потрясение. И это душевное кипение выражается в спешке слов, в их повторении, в многочисленных знаках препинания, — точно дыхания не хватает, чтобы говорить плавно» (*Охотина-Маевская Е.* Шмелев и «Пути небесные» // Шмелев И. С. Душа Родины. Рассказы и воспоминания. М., 2001. С. 544). Это качество действительно присуще и стилю публицистических заметок Шмелева, и языку многих (но не всех) его персонажей.

чувств между радостью Богообщения (в молитве, таинстве) и скорбью переживаний отхода от Бога и от Церкви.

«Душу Ивана Сергеевича угнетала постоянная тоска», — свидетельствует Вл. Маевский, видевший Шмелева в 1948 году в Женеве.²⁷ Из исповедальных заметок и писем видно, что он подвергался одному из самых тяжелых испытаний — борению с помыслами, которое в аскетической литературе расценивается как трудный подвиг, и временами переживал мучительное ощущение богооставленности. Эта духовная брань явлена в большом письме к Ильину от 14 марта 1937 года: «Так пусто, так одиноко мне, до ужаса. Бывают дни — места не найду, черная бездна тянет, отчаяние. Пытаюсь молиться, взываю — нет ответа. Этого не высказать, это — вот он, ад на земле!» В этом же письме он делится сомнениями относительно своего романа: «А я в смуте и не знаю, верю ли сам в то, что написалось. Двое во мне: и вот, кто, какой во мне писал — этот — верит, в полусне верит, чем-то глубоко внутри — верит. А другой — внешний, при свете дня обычный — мечется и сомневается — да не обман ли, не самообман ли?» И еще ниже — о тайне смерти, об умершей супруге: «...как она тиха, глубока, в тайне, уже познанной... — или — в ничем? Это ужасно, если... в ничем? Этого быть не может, нет, она — в Свете, она — все знает, она — Божья...».²⁸

Необычайно чуткий к любому человеческому страданию, Шмелев не мог удовлетвориться богословскими объяснениями наличия зла в мире. Ему нужно было понять это сердцем, проникнуть в тайну замысла и промысла Божия. И в этом он близок Достоевскому. Метания между простонародной, наивной верой и сонмом рационалистических сомнений продолжались до конца жизни. Вновь и вновь Шмелева одолевали мучительные раздумья о смысле страданий, о призвании человечества; и его страстные вопрошания к небу близки вопросам Ивана Карамазова, только без богоборческой составляющей. Так, свой последний роман, «Пути небесные», Шмелев писал в известной мере для себя: «Я не могу понять, зачем весь этот „огород“ — человечество! И чтобы заглушить это отчаяние, я пробую огашишивать себя... „Путями“... *натаскивать*. Порой я или голый невер, или рязанская старушка, которую не смущают „мысли“. Я не постигаю — грехопадения, обреченности всего и

²⁷ Маевский Вл. Шмелев в воспоминаниях // Шмелев И. С. Душа Родины. Рассказы и воспоминания. М., 2001. С. 491.

²⁸ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 172, 175, 178.

Искупления! Очевидно, не надо *достигать*. В этом смысле этот-то „ум” — враг. Творцу *все* было ведомо изначально: *зачем же — все?! Что за игра?! что за опыт?! И чего же он стоил, этот опыт!?* Лучше бы уж — не он! Вот, как укрытие от сего — этот опыт с „Путями”. Он прежде всего — *мне нужен*».

В том же письме от 27 марта 1946 года встречаются и такие отчаянные строки: «Мне на многое теперь наплевать. Я и в церковь бросил ходить — читаю, *порой*, Евангелие». ²⁹ Но это временная слабость, еще одно свидетельство духовной борьбы с самим собой («Да, я сам — Фома. Тупикую...», — признавался он ³⁰). Вскоре, в апреле 1946 года, возникает интереснейшая переписка с Ильиным, где Шмелев делится своими размышлениями о вере, о путях ее обретения, о художественном воссоздании этого процесса, о сопряжении разума и сердца.

В ответ на цитированное письмо, полное сомнений и вопрошаний, Ильин старается ободрить друга, не устает подвигать его к православному мироотношению, к опытному приобщению к трансцендентному: «Пожалуйста, не думайте, что трагические вопросы мироздания решены в какой-нибудь философии... гениальные умы *трогательно* гадают над загадками Божиими, не более. (...) Самое важное... в том, чтобы постоянно *осязать свой собственный священный огонь как подлинное пламя Божие*. Так — в молитве, в акте совести, в создании и восприятии прекрасного искусства и в излучении активной любви. Там, и только там — в по-смертии откроются глаза, а сейчас надо: *живой опыт единения с Ним и живое доверие к Нему*». ³¹

На это Шмелев в нескольких письмах отвечает: «Я в „Путях” не философствую, там — другое — там старается невер поджечь веру в себе, т. е. как-то ее *ощутить*. Даже потрясенный гибелью Дариньки, даже приняв постриг, он в полноте не найдет веры — так я его понимаю, представляю. Для веры — надо *родиться*. Это — вера — счастливый билет, *удел*, это — *чудо*, вдруг сотворяющееся. ... Вера — высшее искусство, высший из даров. Сейчас это искусство в великом упадке, как всякое искусство».

«Да, вера в Господа — дар, талан... Вера — самое величайшее искусство. И, конечно, это искусство Богопознания никакими фило-

²⁹ Там же. С. 395, 396.

³⁰ Переписка двух Иванов (1947—1950). С. 29.

³¹ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 398.

софиями не приобретается... „обойденному” — не стать *верующим*, а лишь — касаться сего, тереться у стен Церкви... и взывать. Вот откуда редкость явления истинно Святых! Как гениев в искусствах»; «Для меня — труднейшее и недоступнейшее из искусств, незнаемое мною... — Искусство Богопознания. Как зажечь сердце, если оно *сырое* и пропитано аммиаком?! Как раскрыть сердце и принять Господа, если оно нераскрываемо?! Можно только тереться о *святое*... плакаться и вопить — „Боже, милостив буди мне грешному!”»³²

Шмелев излагает Ильину его собственные суждения о «познающем сердце», видимо, усвоенные за десятилетия дружеского общения: «Для веры нужен особый дар — вообразительное сердце, не просто воображение. И — зрящее сердце... Дети *все* видят — в нетронутости, иначе, чем взрослые...». Он пытается противопоставить веру рассудку: «В вере — сверхлогика, „вверх ногами”. Ибо вера — *безумие*... Вера — область иных измерений, — вне-измерение... И провидение — это безумие — иногда бывает ее производным».³³

Ильин уточняет: «...об „искусстве Богопознания” у Вас великолепно... Но веру „сверхлогичную”, „вверх ногами” — мы оба (вместе с олицетворенным «разумом». — А. Л.) совсем не видим и „безумием” ее совсем не считаем».³⁴

Ильин пронизательно предостерегал своего друга и корреспондента от увлечений разного рода философскими учениями, в большей или меньшей степени отдаляющимися от догматики христианства. В «Путих небесных» имя В. Соловьева звучит не раз, и от первого ко второму тому нарастают мотивы Вечной Женственности, которую Шмелев соотносит с образом героини. Он откровенно излагает свою художественную установку: «Я только одно понял — надо *обаяние* — редкую силу, предельный шарм, непохожесть ни на кого, — апофеоз женственного, как бы заменяющий Свет, ослепивший Савла. Чистота, душевная высота, недостижимость». Действительно, для героя романа благодать Божия оказалась подменена, заменена, отодвинута Женственностью (герой «закрывает» Бога «самым близким своим — своей Дарьей»).³⁵ Искусительная идея Вечной Женственности оказала воздействие на творчество многих литераторов серебряного века, не избежал ее влияния и Шмелев.

³² Там же. С. 402—403, 410, 411.

³³ Там же. С. 411.

³⁴ Там же. С. 414.

³⁵ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 394, 392—393.

Судя по записям Шмелева, в томе третьем идеи Соловьева должны были действительно оказать достаточно заметное влияние уже на концепцию романа. Персонажи книги, по мысли Шмелева, «Господом, чего я не досказываю, *взяты для опыта*. Тут как бы чуть приоткрывается то, что „всегда в тайне“, так, ...как бы уж и свершилось — по Вл. Соловьеву — когда входила *жизнь* в неорганическое, когда сонная греза вечная цветка перелилась в сознание *животного*, когда и как — сознание это превратилось в *разум* двуногого... Тут (...) как бы безобразные *роды иного* человека, но пока не богочеловека».³⁶ По мнению Кутыриной, «была Воля Божия в том, чтобы роман „Пути небесные“ остановился на слове, которое явилось завершающим его и исчерпывающим: (...) „Евангелие... *Тут все*”».³⁷ Как знать, может быть Промысел, не раз спасавший Шмелева, уберег его и от создания книги, где проводником соловьевской философии должен был стать старец Амвросий Оптинский. Влияние серебряного века с его утонченной образностью, душевностью, нецерковной мистикой, наследием эстетики символизма, — вот что прямо и косвенно сказалось на «духовном романе» Шмелева, вот что воспрепятствовало последовательному воцерковлению героев, замутило чистоту православной духовности, изначально наполнявшей роман.

И все-таки роман «Пути небесные» стал во многих отношениях уникальным феноменом в русской литературе. В нем показана жизнь человеческой души, руководимой Божественным промыслом и ведущей «духовную брань» с силами зла. Вместо столь привычного для классики психологизма мы встречаем здесь отражение именно *духовной* жизни души. В основе раскрытия судеб и характеров героев лежит святоотеческая духовная культура, православное аскетическое мировоззрение — те традиции, которые оставались чуждыми для секуляризованной светской культуры XIX—XX веков. И можно согласиться с оценкой, данной «Путиам небесным» И. Ильиным: «Это первый (...) сознательно-православный роман в русской литературе (...) Это роман ищущий и находящий; в этом его духовная сила. Это роман миро- и Бого-созерцающего борения, и в этом его захват».³⁸

³⁶ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 181—182.

³⁷ Кутырина Ю. А. «Пути небесные»: Заметки к третьему ненапечатанному тому // Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. С. 475.

³⁸ Переписка двух Иванов (1935—1946). С. 387.

Несмотря на свою страстность, с годами Шмелев приближался к подлинному смирению. Он трезво видел свои немощи, мучительно переживал их и смиренно уповал на то, что будет прощен. «Я — суевер, язычник, слишком „в быту“, а не в бытии... Но что делать! Все это, маленькое и слабенькое, детское такое... там не может не пониматься, не может не проститься».³⁹ Сознание своего недостойнства, глубоко евангельское по духу, присутствует в письмах последних лет. Так, в письме от 29 июля 1947 года он называет себя «православным русским писателем, который тщился стать воистину православным, но не стал... а полу-стал»⁴⁰ (ср. с уверенным утверждением Зайцева, называвшего себя «светским, но православным» писателем). Трогательно признание Ильину, которое по сути есть пересказанная Шмелевым его смиренная молитва, столь близкая по духу к евангельской молитве Мытаря, убаженной Спасителем: «Как душа просит — тишины, обители!.. Все прочувствовать и — *прильнуть!*.. — у притвора бы... в „оглашенных“. Не даст Господь? Ну, смирюсь... — *видит все*, скажет — „ну, не нищий духом... приди и ты...“ А я недостойн „прийти“. Да, это уж последняя, может быть, больная тяга „на богомолье“; „Господи, как хочу научиться *молитве!* Иночества недостойн, а хоть в притворе бы пошептать: „буди милостив мне, грешному, Господи!“»⁴¹

Эти мысли, состояния, характерные для последних лет жизни Шмелева, роднят его с Гоголем.

При всей разнице душевного склада и эстетических ориентиров есть общее в *духовных устремлениях* двух классиков. Оба пережили внутренний переворот, приведший их к глубоко религиозному мирозерцанию. Оба по-своему стремились к воцерковлению и творчества, и всей русской действительности («то, что мы находим у Гоголя, есть попытка постановки вопроса о реальном и всеобщем осуществлении правды Христовой»⁴²). Оба стремились глубже войти в молитвенный опыт Церкви, для чего обращались к друзьям с просьбой прислать им богослужбные книги (как и Шмелев, выписки из них «Гоголь делал не только для духовного самообразования,

³⁹ Там же. С. 182.

⁴⁰ Переписка двух Иванов (1947—1950). С. 159.

⁴¹ Там же. С. 160, 263.

⁴² *Зеньковский В. В., прот.* Гоголь. М., 1997. С. 170.

но и для предполагаемых писательских целей»⁴³). Оба в последнее десятилетие своей жизни испытывали тягу к монастырю, совершали паломничества в обители, общались с подвижниками, у обоих мы находим мысли о принятии иночества, которое не осуществилось (у Гоголя — в силу необходимости воплотить свои художественные замыслы, у Шмелева — из-за чувства «неготовности» к монашескому подвигу).

Главное же то, что в итоговых произведениях художников была поставлена совершенно схожая задача: показать возрождение и преобразование «мертвой» души. Замыслы двух авторов в отношении главного героя совпадают: провести его через горнило страданий и испытаний, в результате чего с ним совершится внутренний переворот, и он, по выражению Гоголя, повергнется «в прах и на колени {...} пред мудростью небес».⁴⁴

Как для Гоголя, так и для Шмелева работа над своим последним произведением стала собственным «душевым делом», шла трудно, с долгими перерывами, и обоим не было дано осуществить ее до конца. Их мысли об особом писательском служении и его высокой цели очень близки. Письма последних лет жизни Шмелева разительно напоминают гоголевские. За три недели до смерти Гоголь пишет Жуковскому: «Помолись обо мне, чтобы работа моя была истинно добросовестна и чтобы я хоть сколько-нибудь был удостоен пропеть гимн Красоте небесной».⁴⁵

Шмелев в значительной мере смог осуществить то, о чем только мечтал Гоголь. Может быть потому, что изначально вектор гоголевского таланта был направлен на изображение сторон действительности преимущественно отрицательных, не соответствующих идеалу, а Шмелев — с первых шагов творчества — был предрасположен к отображению светлых сторон жизни. Кроме того, у Шмелева не было гоголевской тенденции сделать искусство преобразующей и воспитывающей силой, он принимал мир в простоте сердца, воплощая в образах то, что чувствовал.

И по уровню художественного таланта, и по глубине художественных интуиций Шмелев вполне может встать в один ряд с Достоевским. Близость Шмелева Достоевскому отмечалась не раз: выраженная социальность, сострадание человеку, глубокий психологизм;

⁴³ Ворopaев В. А. Н. В. Гоголь: жизнь и творчество. М., 1999. С. 49.

⁴⁴ Там же. С. 61.

⁴⁵ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 56.

родственность стиля, отражающего предельный накал внутренних страстей, экзистенциальные состояния человека, находящегося на грани «надрыва», страстные исповедальные монологи, экспрессивность, неожиданные повороты сюжета.

В отношении христианской проблематики можно говорить о мировоззренческой и эстетической общности писателей. Для обоих творчество было поиском ответов на вопросы, которые оба художника пытались разрешить: бытие Божие и присутствие в мире зла. О своих религиозных сомнениях и состояниях неверия Достоевский говорил не раз («Главный вопрос (...) которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие»⁴⁶). Известны слова о горниле сомнений, через которые прошла «осанна» писателя. Очень схожие исповедальные высказывания Шмелева мы уже приводили.

Творческий план романа Шмелева «Пути небесные» чрезвычайно близок замыслам будущего романа Достоевского, которыми он делился с друзьями в 1868—1870 годах. Сюжет романа, названного предварительно «Атеизм», а впоследствии «Житие великого грешника», мыслился как история души грешника, проходящего через страдания и мытарства и обретающего в себе образ Божий. Это должна была быть книга о том, как «русский человек нашего общества (...) теряет веру в Бога (...) и под конец обретает (...) русского Христа и русского Бога».⁴⁷ Важнейшие эпизоды «Жития великого грешника» должны были происходить в монастыре, причем Достоевский планировал вывести «величавую, положительную, святую фигуру (...) действительного Тихона» (Задонского).⁴⁸ Но и Шмелев точно так же предполагал «развернуть всю великую панораму, и внутреннюю, и внешнюю, жизни русских монастырей»⁴⁹ и вывести фигуру реального старца — Амвросия Оптинского. Наряду с вымышленными в романе-эпопее Достоевского должны были появиться и реальные фигуры русских литераторов. Достоевский называет имена Белинского, Грановского, Пушкина; Шмелев намеревался ввести Тургенева, Толстого, Лентьева.

⁴⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 117.

⁴⁷ Там же. Т. 28. Кн. 2. С. 329.

⁴⁸ Там же. Т. 29. Кн. 1. С. 118.

⁴⁹ Кутырина Ю. А. «Пути небесные». С. 443.

Оба писателя не реализовали до конца свои замыслы, но при этом все же Достоевский показал духовную роль монастыря, а Шмелев художественно разработал тему обретения веры.

В публицистике писателей звучат схожие утопические идеи христианского социализма, их сближает вера в «торжество правды». Шмелев идет вслед за Достоевским, порой почти буквально повторяя заветные идеи великого предшественника. Но они являются отражением более глубинного родства писателей в восприятии христианства.

У обоих Православие было неразрывно переплетено с любовью к России. «Народная правда» зачастую отождествлялась с «Божьей правдой» («что православное, то русское» — писал Достоевский). Н. О. Лосский высказывает предположение, что на одном из этапов идейной эволюции Достоевского «Православие было для него не самоценностью, не целью само по себе, а только средством, которое он считал необходимым для политической жизни России, как внутренней, так и внешней...».⁵⁰ Эти слова вполне применимы к публицистике Шмелева середины 1920-х годов.

Для Шмелева, как и для Достоевского, Православие — «душа народа» («народ русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей Православия в полноте»⁵¹). И Шмелев, и Достоевский остаются утопистами в надеждах на будущее переустройство земной жизни «по Евангельскому закону», продолжают верить в историческое разрешение жизненных противоречий. Миссия и призвание России для обоих — «изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому учению».⁵² Общие для двух писателей идеи теократического христианства, ставящего своей задачей создание праведного богочеловеческого общества, вероятно, питались из одного корня — учения В. Соловьева, рассматривающего историю человечества как процесс становления великой христианской теократии.⁵³

Однако же как у Шмелева, так и у Достоевского их художественные произведения не сводятся к рационально сформулированным

⁵⁰ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Ф. М. Достоевский и Православие. М., 1997. С. 241.

⁵¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 18.

⁵² Там же. Т. 26. С. 147—148.

⁵³ См. об этом: Константинов В. К истории одной полемики. (К. Н. Леонтьев и В. С. Соловьев о проблемах христианской эсхатологии) // Начала. М., 1992. № 2. С. 84.

в публицистике идеям, они гораздо шире, богаче их по содержанию. Художественное видение двух классиков не совпадает с теократическим идеалом и хилиастическими ожиданиями. «Достоевский мечтал о „русском социализме“, а видел „русского инока“. И этот инок не думал и не хотел строить „мировой гармонии“, и вовсе не был историческим строителем», — замечает Г. Флоровский.⁵⁴ Образной системе Шмелева героин-идеологи вообще не свойственны.

Во многом схожи пути личного воцерковления писателей, которое у обоих проходило через *горнило сомнений*. Исследователи творчества Достоевского, опираясь на письма и мемуары, находят основания полагать, что писатель «провел последние десять лет своей жизни как тесно связанный с Церковью православный христианин» и, «по-видимому, ежегодно причащался Св. Таин».⁵⁵ Упоминания о говении Шмелева обнаруживаются только начиная с 1930-х годов, впрочем, и впоследствии Шмелев не раз признается в отсутствии в нем «крепкой веры». «На вопрос — „есть ли Бог?“ — написаны все главные романы Достоевского», — замечал Шмелев (7, 573) но эти же слова можно отнести и к его «Путиам небесным».

Скажем и об одном существенном отличии в восприятии христианства, отразившемся в творчестве двух классиков.

Идейно-эстетический мир Достоевского христоцентричен: красота, величие, правда Христа всегда предстояла перед взором классика, образ Спасителя незримо присутствует в напряженных мировоззренческих коллизиях и «Преступления и наказания», и «Братьев Карамазовых», и «Идиота», организует их внутренний мир. Известны речения Достоевского о том, что он предпочел бы остаться со Христом, чем с истиной, о том, что «мир станет красота Христова».⁵⁶ Другая особенность, связанная с первой: Церковь как мистический богочеловеческий организм и как «дом молитвы» не присутствует в художественном мире писателя. «В боговоплощении, очевидно, заключается для него главный пункт веры, настолько превышающий все прочее, что рядом с живым „образом Христа“, „Лицом Его“ Достоевский готов в учении евангельском видеть едва ли не „случайные слова“, готов отодвинуть в сторону „обрядность и

⁵⁴ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 300.

⁵⁵ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 230, 244.

⁵⁶ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. С. 188.

церковность”, даже отрицать мистическое содержание православия». ⁵⁷

В творчестве Шмелева роль такого онтологического центра выполняет Промысел, надмирная высшая сила, хранящая мир и незримо присутствующая в его судьбах, руководящая им. Интересно, что Шмелев передает радость, трепет, восторг при мысли о доброй, спасающей, хранящей силе, но избегает называть ее конкретным именем «Бог», предпочитая заменять многозначительным местоимением «Он»; и еще реже встречается в его книгах (за исключением публицистики) имя Христа. Почти нет упоминаний об искупительной жертве Спасителя и Его крестном подвиге: гораздо чаще «на кресте» оказываются люди, которых описывает Шмелев, — будь то «Крестный подвиг» добровольческих армий или Даринька, распятая в своем сне.

Зримыми одеждами, оболочкой этого «высшего» начала является Церковь в богатстве ее обрядов, таинств, праздников, крестных ходов, икон. В отличие от человека Достоевского, поставленного перед лицом Христа как бы непосредственно и помимо церковных таинств, человек Шмелева — глубоко воцерковлен, отчетливо ощущает себя членом единого церковного богочеловеческого тела, через него приобщается к Источнику Жизни.

* * *

В последние годы жизни Шмелев все более ощущал властное влечение к иному миру, олицетворенному для него православным монастырем. Примечательно, что Шмелев дважды намеревался покинуть Париж, чтобы поселиться вблизи православной обители и там, погружаясь в монастырскую атмосферу, черпать духовные силы для завершения «Путей небесных». Первый раз — в 1938 году, рассчитывая на жительство в монастыре св. Иова Почаевского, второй — в 1948-м, когда хотел переехать в Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). В письмах он признавался: «Мне надо или родной воздух — монастырь, — или — не двинусь. (...) Меня влечет — туда, где я нашел бы „воздух” и волю... и — ответ Руси... Здешним — уже не могу дышать». ⁵⁸

⁵⁷ Котельников В. А. Красота истощания. О кенотической антропологии Достоевского // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1996—1997. Т. 28. С. 184—185.

⁵⁸ Переписка двух Иванов (1947—1950). С. 157—158.

Жизнь Шмелева была наполнена чудесными случаями заступничества Божией Матери, святых, свидетельствами таинственной связи между живыми и умершими, «знаками» из горнего мира.⁵⁹ Наблюдая за жизнью Шмелева, мы соприкасаемся с таинственным действием надмирной реальности, несомненно хранившей своего избранника. Последние месяцы его жизни — начавшийся на земле переход в тот светлый, радостный мир, о котором он грезил с юности. Последние письма Шмелева — исповедь воссоединения с Господом: «Верьте: Господа я почувствовал! *Его Волю*»; «Полная вера в Милосердие. Как хочу в Церковь!.. Мне даны „дни” — подрасти духовно...»; «Весь я в состоянии „новой жизни”, только намечающейся... Так близко *прошел* Господь, что я *нем и глух* — для многого земного, обычного».⁶⁰

Промыслительны, глубоко символичны и обстоятельства его кончины. О. Сорокина подметила мистическую переключку между настроением Шмелева и героя его ранней повести «Росстани» (1913), который испытывает неодолимое желание «поехать в монастырь» в самый день своей смерти, и последнее, что он слышит, — колокольный звон.⁶¹ Желание Шмелева осуществилось: 24 июня 1950 года он приехал из Парижа в небольшой монастырь, расположенный в Бюсси-ан-Отт. По воспоминаниям очевидцев, Шмелев был в приподнятом настроении, радовался, слыша звон церковного колокола. Вечером того же дня он скончался от сердечного приступа на руках настоятельницы монахини Феодосии. Напутственным благословением-пророчеством старца Варнавы и паломничеством в монастырь некогда открылся писательский и жизненный путь Шмелева. И завершился он в день именин «старца-утешителя», на память апостола Варнавы, в стенах православной русской обители Покрова Божией Матери.

«Творчество опережало самую жизнь: давно православный по миропониманию, Шмелев какое-то время оставался малоцерковным человеком. Но двигался к тому несомненно»,⁶² — пишет М. Дунаев о Шмелеве 1920-х годов, предполагая, что в дальнейшем художник становится по своей вере и жизни воцерковленным и православным.

⁵⁹ См. об этом: Сорокина О. Н. Московянина. Жизнь и творчество Ивана Шмелева. М., 2000. С. 239, 272—273 и др.

⁶⁰ Переписка двух Иванов (1947—1950). С. 411, 412, 416.

⁶¹ Сорокина О. Н. Московянина. С. 311.

⁶² Дунаев М. М. Православие и русская литература. Ч. 5. С. 650.

Мы попытались доказать, что это не вполне так: и сомнения, и некоторая «недовоцерковленность» оставались присущи личности Шмелева до последнего года жизни. Но в своих книгах он воплотил воцерковленное бытие и образы всецело православных людей. Сила художественной изобразительности воссоздала образы православных персонажей как бы помимо рационального принятия или неприятия автором религиозного (в данном случае — православного) мировоззрения.

«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят», — гласит новозаветная заповедь блаженства, и оно имеет прямое отношение к видению духовной реальности. В святоотеческих трудах именно сердечная чистота связывается с видением святости, а нечистота — с замутнением зрения, нечувствием к светлomu и истинному. Поэтому «свет, который струится со страниц его книг (...) ошибочно было бы связывать с идеализацией прошлого. Тут дело не во времени, а в Вечности. Шмелев, может быть, как никакой другой русский писатель XX века, прозревает мир незримый, духовный — в земном и видимом, всегда ощущает его присутствие».⁶³ Живое чувство правды преодолевает любые литературные и мировоззренческие схемы. «Он взял не идею, а саму основу жизни: веру и духовные проявления души человеческой».⁶⁴

А. Карташев в речи на панихиде по И. Шмелеву определил путь и значение писателя в современной культуре: «Иван Сергеевич, захваченный властной атмосферой светского гуманизма, в глубинах своего подсознания нашел в себе праотеческий материк — православную русскую душу».⁶⁵

⁶³ *Осьминина Е. А.* Иван Шмелев — известный и скрытый // Москва. 1991. № 4. С. 206.

⁶⁴ *Охотина-Маевская Е.* Шмелев и «Пути небесные». С. 545.

⁶⁵ Цит. по: *Сорокина О. Н.* Московянина. С. 314.

Л. Ф. ЛУЦЕВИЧ

(Польша)

О СОВРЕМЕННОЙ ПСАЛМОДИИ

Значению Книги Псалмов в русской поэзии XVII—XVIII веков посвящено немало специальных статей,¹ а также монографиче-

¹ См.: Громов М. Н. Культурно-историческое и философское значение славянской псалтыри // *Общественная мысль: исследования и публикации*. М., 1993. Вып. 3. С. 14—31; Вып. 4. М., 1994. С. 20—33; Луцевич Л. Ф. 1) Псалтырь в ранней книжности и литературе XVII в. // *Христианство и русская литература*. Сб. 4. СПб., 2002. С. 24—67; 2) Роль Псалтыри в становлении поэзии Нового времени // *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy / Pod red. U. Cierniak, ks. J. Grabowskiego*. Częstochowa, 2003. S. 421—432; 3) Псалтырь как прототекст христианской поэзии // *Национальные образы мира: Единство—Разнообразие—Справедливость*. Кишинев, 2003. С. 207—218. См. также статьи, посвященные переложениям псалмов конкретных авторов. — Симеона Полоцкого: Смирнов Н. Из литературной истории древнерусской образованности XVII столетия // *ЖМНП*. 1894. № 12. С. 375—401; Глокке Н. Э. «Рифмотворная Псалтырь» Симеона Полоцкого и ее отношение к польской Псалтири Яна Кохановского // *Киевские университетские известия*. 1896. № 9. С. 1—18; Серман И. Э. «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII века // *ТОДРА*. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 214—232; Łuźny R. *Psalterz rymowany Symeona Połoskiego a Psalterz Dawidów Jana Kochanowskiego* // *Slavia Orientalis*. 1966. Roc. 15. N 1. S. 9—14; Державина О. А. Симеон Полоцкий в работе над «Псалтырью рифмотворной» // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982. С. 116—134; Николаев С. И. Псалом 65 «Псалтыри Давида» Яна Кохановского в поэзии Симеона Полоцкого // *Русская литература*. 2002. № 4. С. 11—124; Луцевич Л. Ф. О роли псалмов в поэзии. (Ян Кохановский, Симеон Полоцкий, советский авангард 60-х гг.) // *Studia Rossica*. XIII. Warszawa, 2003. S. 29—40. В. К. Тредиаковского: Левицкий А. Литературное значение Псалтири Тредиаков-

ское исследование.² Что же касается изучения псалтырного слова в XX веке, то оно по существу только начинается.³ Особый интерес

ского // Trediakovskij V. K. Psalter 1753. S. XI-LXXVII; Шишкин А. Судьба «Псалтири» Тредиаковского // Там же. С. 519—535. М. В. Ломоносова: Дороватовская В. О заимствованиях Ломоносова из Библии // М. В. Ломоносов. СПб., 1911. С. 33—65; Державина О. А. Стихотворные переложения Ломоносова // Ломоносов и русская литература. М., 1987. С. 189—199; Луцевич Л. Ф. Первый псалом в переложении М. В. Ломоносова // Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе. Проблемы теоретической и исторической поэтики. Мат-лы Междунар. науч. конф. Гродно, 2003. Ч. 1. С. 50—56. А. П. Сумарокова: Луцевич Л. Ф. 1) Основные принципы переложения псалмов Сумароковым // Проблемы литературных жанров. Мат-лы третьей науч. межвуз. конф. Томск, 1979. С. 93—94; 2) Своеобразие жанра переложения псалмов А. П. Сумарокова // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Л., 1980. Вып. 4. С. 10—19; 3) Стихотворные переложения псалмов и «Подражания Корану» А. С. Пушкина // Творчество Пушкина и Гоголя в историко-литературном контексте. СПб., 1999. С. 19—22. Ф. И. Дмитриева-Мамонова: Луцевич Л. Ф. «Седьм кафисм...» — неопубликованная рукопись Ф. И. Дмитриева-Мамонова. (Стихотворное переложение псалмов) // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. Межвуз. сб. науч. тр., посвящ. памяти проф. В. А. Западава. СПб.; Самара, 2001. [Вып. 9]. С. 162—178. Г. Р. Державина: Романов Б. Н. Духовные стихотворения Державина // Державин Г. Р. Духовные оды. М., 1993. С. 5—40; Рашковский Е. Б. Державин: Библейские мотивы // Мир Библии. 1995. Вып. 3. С. 84—89; Луцевич Л. Ф. «Поэтическое богопознание» Г. Р. Державина // Anale științifice ale Universității de Stat din Moldova. Seria «Științe filologice». Chișinău, 2002. Vol. II. P. 134—141. Ф. Козельского: Dębski J. «Wybaw mnie, Pannie, od człowieka złego...» (Psalm 139/140). Z badań nad przekładami psalmów w poezji rosyjskiej XVIII wieku // Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Kraków, 1998. S. 139—142. В. Майкова: Кукушкина Е. Д. 1) Духовные стихи В. И. Майкова // Карамзинский сборник. Национальные традиции и европеизм в русской культуре. Ульяновск, 1999. С. 81—86; 2) Тема бессмертия души у В. И. Майкова // XVIII век. Сб. 21. СПб., 1999. С. 177—184. И. А. Крылова: Живов В. М. К предыстории одного переложения псалма в русской литературе XVIII века // Jews & Slavs. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 132.

² Луцевич Л. Ф. Псалтырь в русской поэзии. СПб., 2002.

³ Давыдов Д. «Псалмы» Генриха Сапгира и современное состояние стихотворного переложения псалмов (из заметок о поэтике Г. В. Сапгира) // <http://sargir.narod.ru>; Луцевич Л. Ф. Псалтырное слово в современной поэзии. «Псалом 1» Генриха Сапгира // Роль сакрального слова в становлении русской светской поэзии. Studia Rossika. Poznaniensia. Z. XXXI. Poznań, 2003. S. 35—44.

представляет развитие псалмодии второй половины XX века — советского и постсоветского периодов, где можно наметить несколько основных тенденций.

Одна из них связана с деятельностью ученых-переводчиков, стремящихся наиболее точно передать древнееврейский текст на современном русском языке. Возможности выработанного на этом пути метода — научного и творческого одновременно — наиболее ярко воплотились в практике перевода псалмов С. С. Аверинцева, выступившего одновременно в качестве реципиента-читателя, интерпретатора-экзегета, творца-поэта. Опираясь на принципы библейской герменевтики, в частности исторического грамматизма, контекстуальности, конгениальности, С. С. Аверинцев теоретически стремился к точному филологическому воспроизведению «буквы» ветхозаветного источника (в передаче смысла и ритма). Однако текст, к которому он обращался, в основе своей метафоричен, а значит, многозначен. Не учитывать этого было невозможно. И переводчик-интерпретатор вынужден был актуализировать не только свои научные, исследовательские способности, но и — в не меньшей степени — поэтические интуиции. При этом он оказался готовым пойти на нарушение «буквы» ради выражения «духа» сакрального текста (вступили в силу законы эстетические).

С. С. Аверинцев специально обращал внимание на то, что его опыт работы с Псалтирью в конечном итоге представляет собой «не столько перевод, сколько... переложение», и потому он «на правах переложителя позволил себе в нескольких местах жертвовать ради ритмической энергии вербальной точностью» псалтырных стихов.⁴ Это пояснение указывает на двойственность установки: речь идет и о грамматической точности текста, и о его эстетической организованности. По другому поводу, но абсолютно справедливо было замечено: «Стихи — вещь далеко не невинная, не безразличная к смыслу. Стихи несут в себе особый, независимый от логики ритм ассоциативных связей. Он сжимает вместе в одной строке логически чуждое, разрывает логически связанное — и сквозь решетку строгих связей ядер значений проступают волны полей, движущихся по старым законам мифа. Ритмико-музыкальная праздничная стихия, выгнанная в дверь, проникает в щели. Мифопоэтическое, изгнанное в лексике, в терминологии, побеждает в структуре речи, в ее тради-

⁴ Аверинцев С. С. Арфа Царя Давида. Избранные псалмы // Мир Библии. 1994. № 1. С. 81.

ционном, бессознательно усвоенном и на первый взгляд ничего не определяющем стихотворном размере».⁵ Приведенное суждение способствует пониманию особой разновидности библейской герменевтики — поэтической, которая возникла прежде всего в процессе библейского истолкования Псалтири. Текст этой ветхозаветной книги как живая самоорганизующаяся система обладает мощной поэтической интенцией, и, как следствие этого, метод его постижения носит одновременно сакрально-профанный характер.

С. С. Аверинцев занялся переводами псалмов по инициативе о. Александра Меня в 80-е годы, будучи уже маститым ученым и переводчиком. Кстати, в это же время он начал писать именно под влиянием Псалтири и духовные стихотворения («Псалмы Давида» — последняя книга, вышедшая при жизни автора в Киеве в 2003 году). Поначалу обращение к Псалтири определялось задачами строго филологических — передать наиболее адекватно (т. е. буквально: историко-грамматически) на русском языке древнееврейский текст, отличающийся, правда, необыкновенной «сжатостью, лапидарностью, резкостью». Поэтика оригинала абсолютно лишена абстрактности и в основе своей совершенно чужда веяниям и греческого рационализма, и греческой риторики.

В процессе работы переводчик обнаружил, что полноценно переводить псалмы, опираясь только на древнееврейский источник, совершенно невозможно. Потребовался опыт разностороннего филолога для полноценного учета многовековой традиции славянского перевода (определяемой греческой Септуагинтой), с которым русские люди жили веками. Необходимым также оказался и учет характера античной философской лексики, уровень абстрагирования которой (определяемый опять-таки Септуагинтой) абсолютно не был свойствен Ветхому Завету. Наконец, никак нельзя было проигнорировать особую ритмическую организацию, образность, присущие оригиналу (здесь потребовались высокие художнические интуиции). Значим в такой деятельности и этический аспект, о чем священник Петр Зуев, уже после смерти С. С. Аверинцева, проникновенно заметил: «Псалтирь читают сердцем. Насколько же должно быть чисто сердце переводчика, который трудится над этим текстом. Как дерзновенно должна звучать не только в тексте перевода, а в нем самом, в его существе, мольба Давида о том, чтобы Бог посетил его и сделал „но-

⁵ Померанц Г. С. Выход из транса. М., 1995. С. 468.

вой тварью”, сотворил обновленное благодатью — „чистое сердце”. Какой же целостностью, какой простотой должны обладать его мышление и чувство, чтобы создать новый канон, новую словесную икону Давидовой поэзии...».⁶

Работа над переводом Псалтири необыкновенно усложнялась. Автор в 1998 году публично сетовал: «До чего же трудно переводить библейскую поэзию».⁷ Однако постепенно, трудясь над разными типами псалмов, он выработал индивидуальные подходы к текстам: в одном случае опирался преимущественно на традицию Септуагинты и традицию славянского перевода, при этом «старался сохранить ритм не еврейский, а греческий и славянский, более медленный»; в другом случае делал переводы сугубо «научные, буквальные, не форсирующие ритма»; в третьем — ориентировался только на масоретский текст и тогда стремился к передаче «его ритмической и фонетической сжатости, плотности», позволяя себе при этом даже «некоторое утрирование ритма».⁸ Характер такого рода деятельности и следует обозначить как свойство поэтической герменевтики. При переложении, например, первого псалма поэт использовал тонический ритм оригинала, действительно «в определенной мере утрируя» его (обратим внимание на фонетическую организацию). В результате перевод на уровне ритма в сравнении со славянским текстом выстроен достаточно свободно:

О благо тому,
Кто совета с лукавым не устроил,
На стезю грешных не вступал,
Между кощунниками не сидел;
Но в законе Господнем — радость его,
Слова закона в уме его день и ночь.⁹

Но и в смысловом отношении переводчик не повторяет Синодальный вариант (Ср.: *Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных, и не сидит в собрании развратителей...* — Пс. 1: 1). Особо подчеркну, что первый стих первого псалма получил филолого-теологическое толкование. Смысл

⁶ Зуев П. Тихое присутствие Сергея Аверинцева // Зеркало недели. 1 марта 2004 г. www.religare.ru

⁷ Аверинцев С. С. Два слова о том, до чего же трудно переводить библейскую поэзию // www.church.obninsk.ru/pray/averin1.htm

⁸ Аверинцев С. С. Арфа Царя Давида. Избранные псалмы.

⁹ Там же. С. 77.

древнего текста требовал своего уразумения. И переводчик стал экзегетом. Он отметил, что «позитивному раскрытию „блаженства” праведника... предпосланы три отрицания зла», выраженные тремя глаголами — «не ходить», «не стоять», «не сидеть», где первая ступень зла — «великая духовная неразборчивость», вторая — выбор «недолжного пути», третья — «настроение покоя», адская пародия на благодатное успокоение, обретаемое в Боге. Зло представлено «не просто противниками дела Божия», «не просто сбившимися с пути беспутниками», но и циничными «насмешниками», «кошунниками». Далее экзегетический текст обретает дополнительные свойства, включая в себя риторический дискурс сурового проповедничества: «Их глумливая болтовня, их сумасшедший смешок, их расслабленное и расслабляющее суесловие — разве мы не видели, разве мы не насмотрелись до тошноты, как это приходит на смену более „серьезным” и даже „героическим” стадиям зла? А на смену цинизму не приходит больше уже ничего. Ибо в нем выражает себя последнее, окончательное, безнадежное растление. От него же избавит Господь нас обоих: тебя, читающего, и меня, пишущего».¹⁰

Самое же блаженство праведника коренится в свободном и радостном соединении собственной воли с законом и наставлением Господа. Благо «мужа блаженного» возрастает, подобно росту увядающего дерева, и увенчивается живым общением с Богом:

Он как дерево, что насажденно
У самого течения вод,
Что в должное время принесет плоды,
И не увянут листья его.
Устроится всякое дело его.¹¹

Переводчик-экзегет поясняет, что жизнь праведная, благословенная, благодатная уподобляется дереву, «которое вовремя приносит свои плоды и листву которого не поражает болезнь, которое растет и растет». А далее, вдруг, совершенно неожиданно в библейском контексте автор развивает литературные ассоциации. Он пишет о том, что «Гумилев мечтательно желал стать таким деревом, чтобы „не плакать и не петь”, „безмолвно поднимаясь в вышину”; но праведники в псалмах заливаются плачем и песней — а ведь вправду подобны деревьям. Здесь „наивно”, то есть реально дано то самое,

¹⁰ Там же. С. 5.

¹¹ Там же. С. 77.

о чем Руссо или Толстой размышляли, увы, лишь „сентиментально”: неущербленная, неискривленная простота».¹² Этическая тема «неущербленной, неискривленной», то есть природной, «простоты» важна для русской культуры. Как важна и тема грешников, «подобных праху, возметаемому ветром», как важно и упование на знание «Господом пути праведных» (Пс. 1: 6). Переводчику важно сохранить и пояснить слово «путь» (существуют переводы, в которых используются слова: «совет», «собрание») как грамматически более точное слово и как значимый архетип, принадлежащий к ряду фундаментальных общечеловеческих символов.

Как и многочисленные интерпретаторы старого и нового времени, он убежден в том, что первому псалму в Псалтири принадлежит особое место. Но это все же не просто вступление к ветхозаветной лирической Книге. Русский автор отмечает, что первый псалом мало типичен для «богослужебно-гимнографического жанра», это не обычное «песнопение» и не совсем «молитва». Его назначение в другом — он «предпослан всем последующим псалмам, как произносимой молитве предпосылается размышление в тишине», тема — это человек размышляющий (вот новый аспект, сформировавшийся в процессе поэтического перевода и экзегетики), соединивший великодушно и добровольно свою волю с Божьим законом.¹³ Метод С. С. Аверинцева — научный и творческий одновременно — есть сакрально-профанный вариант поэтической герменевтики, вбирающий в себя и теоцентрическую экзегетику, и антропоцентрическую эстетику (вместе с поэтикой, стилистикой, включая интерпретацию всех выразительных возможностей языка).

Другая тенденция определяется деятельностью таких профессиональных светских переводчиков, как Н. Гребнев, Игн. Ивановский, полностью переложивших Псалтирь стихами.

Так, Н. Гребнев — известный переводчик с восточных языков, в частности великой «Книги скорби» Григора Нарекаци, стихотворений Р. Гамзатова, других поэтов, перевел к 1988 году все 150 псалмов.¹⁴ Его перевод с древнееврейского, в отличие от переводов Аверинцева, сделан метрическим рифмованным стихом (кстати, Аль-

¹² Аверинцев С. С. Два слова о том, до чего же трудно переводить библейскую поэзию.

¹³ Аверинцев С. С. Арфа Царя Давида. Избранные псалмы.

¹⁴ Гребнев Н. И. Книга Псалмов. М., 1994.

фред Шнитке оказал предпочтение гребневскому переводу, создавая свою псалмическую музыку). Гребнев сам обратил внимание на особенности своего труда: «Я хочу сказать о форме, избранной мною. Всю жизнь я занимался переводами стихов. Среди переведенных мною есть книги очень древних авторов и фольклора. Я всегда руководствовался принципом, что когда-то, когда создавались эти книги, они были написаны стихом естественным и понятным читателю или слушателю его времени, и хотел, чтобы они эмоционально воздействовали, как в свое время, — на слушателей оригинала, но чтобы все-таки читающий почувствовал, что это — стихи, созданные не сегодня, а много веков тому назад. У переводчика для этого есть средства, в основном интонационные и лексические. Этот принцип лег в основу данной книги».¹⁵ Гребнев был убежденным противником свободного стиха, считая его чужеродным традициям русской поэзии, поэтому свой перевод Псалтири осуществил, используя ритмико-интонационные богатства русского поэтического языка. См., например, перевод Псалма 11:

Спаси, о Господи, все лгут и льстят,
Льстят ближним, лгут друзьям,
что с миром случилось!
Быть может, в сонме человеческих чад
Ни праведных, ни верных не осталось...¹⁶

В том же 1994 году полное стихотворное переложение «Псалмов Ветхого Завета» издал известный петербургский переводчик английской и шотландской поэзии Игн. Ивановский.¹⁷

Этот автор также использовал ритм и рифму, но при этом как бы намеренно «выпрямлял» содержание источника. При переводе, например, первого псалма он объединил в одной строфе два библейских стиха. В результате вместо конкретных действий, свойственных в источнике «мужу блаженному» («не ходит» на совет, «не стоит» на пути, «не сидит» на собрании), возникает обобщенное понятие — «участь земная», доля (она вне человеческой воли, это то, что дано изначально). Понимание жизни праведником определяется позитивно воспринятой, данной Богом «участью земной». Это пони-

¹⁵ Цит. по: www.vestnik.com/issues/2002/0314/koi/leyzefovich.htm

¹⁶ Там же.

¹⁷ Псалмы Ветхого Завета. Стихотворное переложение Игн. Ивановского. СПб., 1994.

мание предполагает отказ праведника от какого бы то ни было общения с нечестивыми — «развратниками и своднями». Праведник — неустанный, постоянный (днем и ночью, при свете дня и в кромешной темноте) хранитель «закона Господнего», тех нравственных заповедей, кои были даны Богом избранному им народу. Получив благословение Господа, благочестивый живет живой жизнью, знающей силу развития: созревание, плодоношение, увядание в свой срок. Его бытие соотносится с естественной жизнью природы:

Он — древо при потоке вод,
Чей лист до срока не увянет,
И вовремя поспеет плод,
И ствол с годами крепче станет.¹⁸

Игн. Ивановский использует традиционную для русской поэзии строфу — катрен четырехстопных ямбов с перекрестной рифмовкой. Он как бы стремится своими переводами «оживить», актуализировать для себя и современников вечные библейские темы и ценности. А. М. Панченко в «Предисловии» к стихотворным переложениям поэта высоко оценил труд Ивановского, назвал его «поистине грандиозным, подвижническим», отметил при этом, что «трудник слова» не всегда следует «букве» оригинала, но стремится передать его дух. «По большей части, — отметил известный ученый, — это удастся, и читатель с духовным веселием, с благоговением приобщается к возвышенному, богодухновенному миру великой Псалтыри».¹⁹ Новые переводы ветхозаветной богослужебной книги, по мнению академика, полезны и с точки зрения православно-воспитательной, и с культурной, поскольку только мастерски выполненные современные стихотворные вариации Псалтыри способны в доступной форме познакомить широкие круги русских читателей с высочайшим религиозно-поэтическим созданием человечества.

Следует упомянуть и о не вполне обычном переводе Книги Псалмов. В данном случае имеется в виду труд ученого-генетика А. Н. Лучника,²⁰ предложившего, как он сам указал, «попытку точного (насколько это возможно) смыслового поэтического перевода псалмов на русский язык».²¹ Переводчик наивно, но, вероятно, со-

¹⁸ Там же. С. 1.

¹⁹ Там же. С. 5.

²⁰ Лучник А. Н. Избранные псалмы в современном переводе с нотным приложением. М., 1999.

²¹ Там же. С. 7.

вершено искренне объяснял в «Предисловии», что «псалмы — поэзия, поэтому для того, чтобы она стала более понятной, ее нужно и переводить поэзией, со всей присущей жанру метафоричностью. Главное — правильная передача смысла метафоры».²² Автор убежден в том, что его поэтический перевод «может служить действенным средством более глубокого постижения существующих (...) переводов».²³ Думается, самооценка здесь несколько завышена. Приведу фрагмент его «Псалма 1-го»:

Просвященный минует совет лицемеров,
Пересуды не смогут его обмануть —
Слово Господа — перст его жизни и веры.
Новый день принесет ему новую суть.²⁴

Конечно, вряд ли эту «попытку» можно считать удавшейся в деле «точного (...) смыслового поэтического перевода псалмов на русский язык», как то намеревался сделать автор. Слишком очевидны нарушения сути источника, бросаются в глаза ритмические «затычки», не всегда выдержан «новаторский» четырехстопный анапест, семантически неуместны предложенные эпитеты и метафоры. Однако такой опыт обращения к Псалтири существует, широко распространяется СМИ, следовательно, должен быть учтен.

Другая тенденция в современной псалтырной поэзии соотносится с творчеством духовных поэтов. Начиная с эпохи перестройки резко актуализировалась традиционная по своему характеру деятельность духовных авторов. Религиозная поэзия в целом и псалмическая в частности зиждется на безусловном признании Господа, преклоненном служении ему, на особом мистическом чувстве. Православная религиозность традиционно опирается на аскетизм, стяжание Духа Святого, пестует непрестанную мысль о спасении. Для авторов-священнослужителей, среди которых убиенный иеромонах Василий (Росляков), иеромонах Роман (Матюшин), о. Андрей Логвинов, о. Константин Кравцов и другие, книги Св. Писания, библейские сюжеты и образы, как правило, совершенно естественно и непосредственно инспирируют выражение состояния души, предстоящей перед Богом. Фактически полностью переложены псалмы стихами Е. И. Макее-

²² Там же. С. 8.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 11.

вой²⁵ и А. Г. Перекрестовой.²⁶ Конечно, эта литература неравноценна и по мастерству, и по характеру освоения источника.

Актуализации духовной проблематики в современной поэзии, безусловно, способствовал литературный конкурс на лучшее религиозное стихотворение, проводимый с конца 90-х годов в русском интернете.²⁷ Конкурс был посвящен памяти святителя Филарета, митрополита Московского. Организаторы преследовали цель всестороннего развития диалога между религией и культурой. В конкурсе приняли участие как известные, так и неизвестные поэты из разных стран. Лауреатами стали в 1999—2003 годах Иван Дмитриев, Николай Переяслов, Мария Ходакова, Владимир Тугов, Алексей Коровин, свящ. Константин Кравцов, Виктор Кротов, Надежда Муравьева, Мария Романушко, свящ. Андрей Спиридонов, Дмитрий Щедровицкий, Наталья Черных, Игорь Смирнов, Тимур Зулфикаров, Ирина Бессарабова, Ирина Машинская, Станислав Минаков, Галина Ермошина, Лариса Иванова, Светлана Захарченко. Участники демонстрировали свое поэтическое мастерство в разных формах и стилях — от традиционных выверенных силлабо-тонических стихов до медитаций авангардистского характера и синкопирующих ритмов. Неоднозначным оказался и характер репрезентации: наряду с наивными перепевами библейских мотивов встречаются глубокие религиозные рефлексии и философские обобщения. Нередки здесь и переложения псалмов. Так, псалмы занимают видное место в религиозном творчестве известного московского поэта лауреата конкурса Николая Переяслова, несущего твердые и ясные, не столько бытовые, сколько бытийные истины. Таков, к примеру, его «Псалом 126»:

Если дом не молитвою строится,
то напрасно стучат топоры.
Если град охраняем не Троицей,
то надежность его — до поры...²⁸

Поэт вводит в свое переложение образ и понятие Троицы, которого нет и не могло быть в ветхозаветном тексте. *Благодать Госпо-*

²⁵ *Макеева Е. И.* Сборник стихов. Путь к Богу. Псалмы. <http://www.ccssu.crimea.ua/artists/poetry/makeeva>

²⁶ *Перекрестова А. Г.* К псалмам Царя Давида, Пророка и Псалмопевца. Клинцы, 2001.

²⁷ <http://uspenie.chat.ru>

²⁸ Там же.

да нашего Иисуса Христа, и любовь Бога, и общение Святого Духа да будет со всеми вами, — гласит новозаветная тринитарная формула апостола Павла. Любовь, Благодать, Самопожертвование — вот высочайшее состояние духа. Как основополагающие, незыблемые в жизни человека и целого народа провозглашаются библейские принципы духовности.

В переложении 14-го псалма Н. Переяслов следует тексту псалма, а также экзегезе Афанасия Великого, учившего, что псалом показывает пути, как нам достигнуть блаженства. «Во-первых, — писал св. отец, — тем, если пойдем путем непорочным, который есть Христос; а потом, если будем делать правду; в-третьих, если сотворим сердце обителью истины; в-четвертых, если не приобретем себе лукавого языка; в-пятых, не сделаем зла ближнему; в-шестых, не осудим горделивого ближнего; в-седьмых, не будем иметь лицепрятия; в-восьмых, не нарушим верности в клятве; в-девятых, не будем брать лихвы; а в-десятых, что составляет венец всякого добра, будем неподкупны. Кто научился преуспеянию в этом, тому будет постоянное даяние благ».²⁹ Поэт создает образ праведника, опираясь на редко используемый в переложениях псалмов трехстопный дактиль:

ПСАЛОМ 14

Кто обитает в жилище Твоем?
Кто на святую взойдет Твою гору?..
Господи! Только тому, кто вдвоем
с правдой Твоей, эти таинства впору.

Только тому, кто, отверзши уста,
ближних не тронет ни лестью, ни ложью,
зло посрамляя во имя Христа,
это — возможно...³⁰

В соответствии с источником (*Господи! кто может пребывать в жилище Твоем? кто может обитать на святой горе Твоей? Тот, кто ходит непорочно и делает правду, и говорит истину в сердце своем*) автор указывает, что главным признаком праведника является следование правде. Правда — не просто до-

²⁹ Афанасий Великий, св. Толкования на псалмы. М., 1995. С. 19.

³⁰ <http://uspenie.chat.ru/pereyasl.htm>

стоверность каких-то сведений и даже больше, чем нравственное качество. Правда — одно из свойств Бога, поэтому следование правде во всех человеческих проявлениях — в делах и в речах и еще глубже — в сердечных движениях настраивает человека на открытость Богу и на предстояние Ему. Для Бога праведность — естественное состояние. Но если слова Господа приняты с верой, то и спасение оказывается возможным, и праведность достижимой.

Наряду с этой все-таки достаточно традиционной для русской литературы тенденцией в современной псалтырной поэзии существует еще одна, связанная со становлением и развитием культуры постмодернизма. Сейчас наиболее ярко ее представляет «псаломное» творчество Владимира Строчкова (Псалом ТОРФ, Псалом СУЧЬЯ, Псалом НЕФТЬ, Псалом РОЛЬ; Псалом 136. Николаю Байтову; Псалом. Партитура), а у истоков ее стоят авангардные «Псалмы» Генриха Сапгира.

В 1965—1966 годах «барачный» поэт Генрих Сапгир создает свою книгу «Псалмы», включающую четырнадцать андеграундных стихотворных переложений псалмов. Напечатана она, естественно, быть не могла, но среди московских шестидесятников была хорошо известна. Эта книга представляет собой самый радикальный опыт переложений библейских псалмов в русской поэзии. Сам факт обращения автора советского периода к псалмам не мог не восприниматься как эпатаж. Стремление по-своему «отхлестать» формы несуразного быта, безусловно, присутствует. Но только этим поэт не ограничивается.

Открывались переложения Сапгира «Псалмом 1». Напомню, что в первом псалме воплощены важнейшие концепты ветхозаветных книг — блаженство, праведность, грех, нечестие, закон Божий, воля Божья, суд Божий, путь добра, путь зла. (*¹ Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых, и на пути грешных не ста, и на седалищи губителей не седе, ² но в закони Господни воля его, и законе Его поучится день и ночь. ³ И будет яко древо, насажденное при исходящих вод, еже плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет, и вся, елика аще творит, успеет. ⁴ Не тако нечестивии, не тако, но яко прах, егоже возметает ветр от лица земли.*) Псалом занимает особое место в общей композиции Псалтири, являясь вступлением, своего рода первоначалом и основанием книги. Св. Григорий Нисский истолковывал его как знаменательное предварение: псалом «с первых же слов отвер-

зает нам как бы вход в блаженную жизнь...».³¹ Что же представляет собой сапгировский «Псалом 1»? Приведу его текст полностью:

1. Блажен муж иже не иде на сборища нечестивых
как-то
не посещает собраний ЖАКТа
и кооператива
не сидит за столом президиума —
просто сидит дома
2. Соседи поднимают ор —
не вылезает в коридор
(не стоит на пути грешных)
3. Три страшных
удара
в дверь
— Убил! Убил! — из коридора
4. Лампу зажги
хочешь — можешь прилечь
о законе ЕГО
размышляй день и ночь
сосредоточь...
5. И вот —
дерево
омываемое потоками вод:
и ствол
и лист
и цвет
и плод
6. Весь от корней волос
до звезд
ты медленно уходишь в рост...
7. Внизу подростки — гам и свист
бьют железом по железу
один на другом
ездят верхом в пыли

³¹ Григорий Нисский, св. О надписании псалмов. М., 1998. С. 41.

— Дай ему! дай!
— ай!
— Пли! —
две пули в фотокарточку

8. — Тань! А, Тань!
Встань
закрой форточку³²

Здесь, как видно, все необычно. Стихотворение, начатое с прямого цитирования торжественного, неторопливо текущего церковно-славянского стиха («Блажен муж иже не иде на сборища нечестивых») и, таким образом, изначально ориентированное на вечное и высокое (то есть библейскую тематику, образность, лексику; правда, уже в приводимой автором цитате есть характерная замена: вместо «совет» — «сборище»), резко изменяется — возникает новый ритм, появляются разговорные интонации, трансформируется синтаксис. В стихотворение напрямую включается обыденная речь, радикально минимизирующая инерцию «высокой» традиции. Возникшая языковая гетерогенность концептуирует далее все элементы текста. Со второго стиха первой строфы начинает формироваться иная реальность (не без иронической оглядки на библейский текст), где на первый план выступает экспрессивная гротескная коммунально-«барачная» конкретика. Уже на фразовом уровне обнаруживаются характерные для постмодернистских текстов черты: синтаксическая неграмматичность (предложение оказывается оформленным не до конца с точки зрения законов грамматики), используются фразовые клише, которые должны быть дополнены читателем, чтобы обрести смысл; семантическая несовместимость; необычное графическое оформление предложения. Все эти формы «фрагментарного дискурса» широко встречаются в конкретной поэзии, куда современное литературоведение, как известно, и относит Г. Сапгира. Школа сформировалась в начале 60-х годов на основе лианозовской группы — одного из первых неформальных объединений поэтов и художников послесталинской эпохи, в нее входили Евгений Кропивницкий, Игорь Холин, Ян Сатуновский, Всеволод Некрасов, художник Оскар Рабин и другие. Конкретисты объявляли войну шаблонам и пошлым стереотипам повседневной речи и пропаганды, используя для этого остроумный прием — вводя их в свою поэзию.

³² Тексты Сапгира цитируются по: <http://sapgir.narod.ru/texts/>

Сапгир, как многие «лианозовцы», имел «опыт страшной жизни», он знал быт «homo soveticus» изнутри, в его неприглядной «барачной» обыденности, разъятости, разбитости. (Из интервью: «Мы ⟨...⟩ видели всю подноготную, какая страшная Россия, какая она бедная ⟨...⟩ мы видели вокруг себя жизнь на грани жизни и смерти. И ее надо было выразить».) Но не только такую жизнь видели молодые поэты. Было в ней и иное — «и цветок, и ветка, и мысли, которые в нас...», то есть лиризм, поэзия, философия. Возникало неудержимое стремление вырваться из хаоса гнетущего быта, прикоснуться частью своего духа к Высшему. И это иное тоже хотелось «выразить». Внутреннее напряжение, эмоциональность, экспрессия достигали критической точки, требуя своего художественного воплощения. Нужна была новая форма, которая, как считал автор, всегда конкретна — и по отношению к содержанию, и как «выражение сгустка данной личности».

Обретению своего пути в некоторой мере помог опыт древнего псалмопевца Давида. В Псалтири, пронизанной непосредственными эмоциями древнего человека — ненавистью, любовью, ужасом, восторгом, поэт увидел обостренный экспрессионизм в выражении чувств. Псалмопевец — человек, обнаженный до предела. Поэт. Очевидно, это и было одной из причин обращения автора к ветхозаветной лирике.

Изначально Г. Сапгира волновала принципиальная онтологическая проблема — проблема взаимодействия быта и бытия. Он упорно искал способы для ее адекватного воплощения в поэзии и находил их в сложных переплетениях традиционного и авангардного начал. Его поиски оказались близки тому направлению в литературе, которое впоследствии получило название «постмодернизм». Сам Сапгир, превосходно знавший цену «обнаженного» слова и явно тяготевший к виртуозным словесным экспериментам, формотворчеству, называл себя то формалистом, то акмеистом, то экспрессионистом, то позже — в 90-е годы — постмодернистом. Именно постмодернизм с его эклектизмом, «сплошной цитацией», установкой на коллажирование текстов, с подчеркнутым корреспондированием авторского слова слову «другого» (нередко принадлежащего к языку иной культуры), с его отказом от серьезности, всеобщим плюрализмом и давал возможность поэту в новое время по-своему — без пафоса, а порой с намеренным примитивизмом, иронией, даже брутальностью (в ряде переложений используется обсценная

лексика) — выразить свое понимание бытия. Бросается в глаза существенная переориентация эстетических установок, явное стремление стереть грань между высокой и низкой литературой, однако эти попытки зачастую непоследовательны, поскольку они адресованы все-таки искушенному читателю и носят явно вызывающе эпатажный характер.

Стихотворение Сапгира как переложение псалма на первый взгляд не воспринимается. Оно намеренно эпатажно. Тем не менее в большей части своей оно непосредственно соотносится с текстом источника. Поэт, бесспорно, опирался на смысл первых четырех стихов библейского псалма. При этом параллельно голосу ветхозаветного псалмопевца, мерно повествующего о «муже блаженном», который «не иде на совет нечестивых, и на пути грешных не ста, и на седалищи губителей не седе», звучит протокольная интонация собраний 60-х годов «...как то не посещает ⟨...⟩ не сидит ⟨...⟩ не вылезает...», то есть абсолютно ни во что не вмешивается. Глаголы почти те же. Но смысл совершенно иной. Нет мудрого древнего благоразумия и благочестия. Вокруг царит беспредел, приводящий к трагедии: «Убил! Убил!» Но и убийство в мире коммунального барака оказывается явлением слишком обыденным — событие не подвигает к действию. Нечестивые творят свои гнусные дела, «блажен муж», невзирая на то, размышляет день и ночь о законе. Ситуация доведена автором до трагикомического абсурда. Причем сделано это кратчайшим путем — минимизацией изобразительно-выразительных средств.

Сапгир вводит в стихотворение слова и образы, до предела истощенные, истертые, истрепанные постоянным употреблением. Он склеивает разные фрагменты, смешивая ветхозаветные стихи (с их шлейфом многовековой литургической истории) и речевые штампы, шаблоны, а также междометия, восклицания, характерные для повседневного общения; переносит акцент на контекст. Достигает удивительного эффекта — в коллажированном тексте благодаря деталям, голосам, интонациям начинают размываться пространственно-временные границы, разные реальности интегрируются, как бы прорастают друг в друга. Острое чувство осознания драматичности происходящего в настоящем обесценивает заветы прошлого. При этом псалтырный текст не просто фон, он участник в диалоге с современностью. Но, как и его партнер, он абсолютно обнажен. Есть только слова, обозначающие понятия и действия. Никакого ореола — ни сакрального, ни общекультурного. Оказавшись в кон-

кретной ситуации, псалтырный текст не только характеризует, но и сам получает конкретную оценку. И эта оценка крайне удручает. Внешне обезличенная позиция автора представлена, таким образом, не менее определенно, чем могла бы быть выражена, например, позиция традиционного лирического героя, ассимилированного с поэтическим субъектом.

Центральный образ в стихотворении, как и в псалме, — образ «блаженного мужа»; он традиционно соотносится с образом библейского дерева. В книгах Священного Писания, как известно, дереву отведена немаловажная роль. Символика дерева развивается в Библии в трех основных дискурсах — как Древа жизни, Древа Царства Божия, Древа Креста. Так, ветхозаветная книга Бытия помещает в первобытном раю дерево жизни, плод которого сообщает бессмертие (Быт. 2: 9, 3: 22). В пророческой эсхатологии святая земля описывается как вновь обретенный рай, чудесные деревья которого будут давать человеку пищу и исцеление (Откр. 22: 2). В Новом Завете Царство Божие, выросшее из зерна горчичного, становится огромным деревом, в ветвях которого укрываются птицы небесные (Мф. 13: 31). В восточной патристике вечное «дерево жизни» с неувядающими листьями, приносящее добрые плоды, которому не страшны никакие испытания, никакие природные катаклизмы, — это и есть то осязательное проявление жизненной силы, которую Творец распространил в природе. Эти дискурсы не нашли своего прямого выражения в авторском тексте. Поэт ограничился акцептацией непосредственного псалтырного уподобления праведника зеленеющему дереву. При этом ему удалось создать удивительно органический символ: «5. И вот — /дерево/ омываемое потоками вод:/ и ствол/ и лист/ и цвет/ и плод/ 6. Весь от корней волос/ до звезд/ ты медленно уходишь в рост...» — выразительный до такой степени, что ощущается динамика живого роста. (Сапфир: «Творили <...> глазами души, для роста и совершенствования собственной сути».)

Напомню, что дерево — это не только библейский, но и фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, символ упорядоченности мироздания, центр мира, точка соприкосновения имманентного и трансцендентного.³³ В стихотворении метафора дерева произвольно вводит идею сквозной — от корней до кроны — логики развития мироздания. В то же время семантика ветхозаветного дерева символизирует традиционную куль-

³³ История философии. Энциклопедия. Минск, 2002. С. 302.

туру — тотально логоцентристскую, то есть основанную на акцептации универсальной закономерности мироздания, понятой в духе детерминизма. Такая культура диктует человеку линейное видение мира: «...у многих людей дерево проросло в мозгу».³⁴ (Ср.: «Весь от корней волос/до звезд/ты медленно уходишь в рост...»)

В стихотворении феномен логоцентризма десакрализуется. Логос — лианарность — однозначность — предсказуемость — все это элементы традиционной (рациональной и гармоничной) культуры. Реальность же выходит за рамки регулируемой логосом сферы разумного и соразмерного. Размышление праведника о «Его законе» актуализирует «длинную» память культуры и цивилизации, которая декалькирует, переводит, репрезентирует свои концепты. Но, как оказывается, то, что она переводит, действует издалека, не вовремя, несвоевременно.

«Блажен муж» Сапгира — это муж, возносящийся на высоты абстрактного знания. Но ситуативно, исторически он абсолютно беспомощен. Агрессивное коммунальное большинство превратило его в труса. Убивают его память («две пули в фотокарточку»), он безмолвствует. Замкнувшись в пространстве своей комнаты («закрой форточку»), он бездействует. Библейское дерево, символизирующее духовный рост, помещенное (вместе с «мужем блаженным») в «барачный» контекст, обретает трагикомические коннотации.

Специфика поэзии Сапгира состоит в свободной диверсификации культурных форм и смыслов. При этом важным поведенческим аспектом Сапгира как художника-постмодерниста (параллельно талантливого детского писателя) становится «двойное кодирование» (авторская игра с несколькими разными смыслами, где зачастую считывается лишь «верхний» — очевидный и доступный); преодоление разного рода границ и условностей, как жанровых, так и мировоззренческих (речь идет о преодолении тупиковой дуальности «правильно — неправильно» / «хорошо — плохо», а значит — и о попытке выхода за пределы бинарной логики как таковой); ироничность (как один из способов дистанцироваться); прямое и скрытое цитирование; отсылка к дополнительному знанию.

Тяготая к эксперименту в творчестве, виртуозно владея словом (В. Кривулин: «...жил и писал играючи, взахлеб, весело (...) в высшей степени естественно»), поэт неизменно подчеркивал, что своими стихами стремится передать «некую реальность», которую видит за

³⁴ Там же.

«очевидной реальностью» повседневного быта. «Деформация реальности», считал автор, способна порой открыть истинную сущность. В «Псалме 1» можно наблюдать как раз такую гетерогенную реальность. Здесь присутствует дисгармоническая реальность, определенная поэтом как «очевидная». Для ее выражения мастерски использованы альтернирующий ритм, верлибр со спорадическими, как бы случайными рифмами, неупорядоченная строфа, фонетические диссонансы, тавтология, игнорирование нормативных знаков препинания, парцелляция и многое другое. Присутствует и не менее «очевидная» ветхозаветная реальность с ее номинативами, существующими в длинной исторической памяти человечества, но не актуализированными сознанием «homo soveticus». Наконец, в игровом столкновении, ироническом смешении разнородных пластов возникает еще одна «некая иная реальность», где господствует всепасающая ирония, соединившая конкретизированную сиюминутность быта с метафизическим (и, может быть, даже религиозным) восприятием бытия. Она дает возможность автору уйти от банальности и однозначности оценок. Читатель же останавливается на полпути перед «мыслью сердца», не высказанной автором до конца (помня его предостережение: «Слава Богу, настоящий художник думает только о своем»).

Анализ «Псалма 1» показывает, что перед нами не просто эпатажный опыт обращения автора к официально игнорируемому древнееврейскому источнику и не очередная (из многочисленных в истории русской поэзии) реанимация библейского текста. Своеобразие Сапгира состоит в экспрессивном творческом осмыслении псалтырных тем и концептов как явлений жгучей современности.

В «Псалме 2» библейские стихи, непосредственно встраиваясь в авторский сюжет, выполняют структурообразующую функцию и несут комические коннотации:

1. *Зачем мятутся народы и племена?
Какого рожна?*
2. *Сидели бы в районных городишках
и разговор вели
о женах о детишках
Но восстают цари земли...*

Автор указывал: «В „Псалмах“, которые я написал (...) есть и цитаты из Библии, и мой номер телефона (...). Это был коллаж, который и есть постмодернизм». Действительно, в «Псалме 69» наряду с шаблонами и избитыми газетными фразами («от собственного

корреспондента Правды», «новые происки империалистов»), текущей информацией («Человек в космосе»), названиями популярных книг («Легенды и мифы Древней Греции»), продуктовыми этикетками («Салака в томате», «Диетические яйца 10 штук»), рекламой («Повидло и джем полезны всем») введены и номер телефона поэта (253-71-47), и точно воспроизведенные собственно псалтырные стихи («Боже поспеши избавить меня», «Поспеши Господи на помощь мне», «Да посрамятся ищущие души моей (...) желающие мне зла, говорящие мне: хорошо хорошо», «Да возрадуются (...) ищущие Тебя во мне (...) спасение мое в Тебе», «Боже! Поспеши ко мне (...) Господи! не замедли...»). Язык художественного текста, как видно, ищет выразительности в пограничных пространствах — на границе между высоким и низким, искусством и неискусством, серьезным и смешным, своим и чужим. Отсюда — игровое поведение, пародийная и серьезная интертекстуальность произведений, высмеивание литературных штампов, антиромантизм, преодоление жанровой и стилистической однородности текста, имитация нехудожественной речи, введение в текст «непоэтических» элементов, композиционная незавершенность текстов, смешение точек зрения, каталогизация бытовых подробностей, ироническая бравада при разговоре о значимых, в общем-то, для автора ценностях. Разрушение традиционной контекстности, с одной стороны, соотнесение шаблонов советского быта с религиозным литургическим многовековым «шаблоном» (не воспринимаемым, однако, советским сознанием как шаблон, поскольку он был намеренно «выбит» из идеологической памяти) — с другой, создавало особую разноуровневую структуру трагико-иронической направленности. Постмодернизм Сапгира — это своего рода феномен культурного «бытия», включающий аспекты творческого поведения, определяющий сознание художника, помещенного в ситуацию абсурда.

Автор ерничает и глумится не над сакральными святынями. Высмеивает не псалтырный текст, а современный мир, принимающий карикатурный вид, когда за точку отсчета берется картина мира царя Давида.

Но вот другой сапгировский псалтырный текст — «Псалом 132» — выражает настроение мягкой грусти, рефлексии:

1. Хорошо летом в солнечный вечер
на даче
двум сочувствующим

2. Листья — и доски — и свет и трава
и мысли — отсутствие мыслей
просвечивает и дышит
греет и гладит
и кладет свои тени
3. Это — как драгоценный елей на голове
стекающий на бороду
бороду Ааронову
4. Как роса Ермонская
сходящая на горы Сионские
благословение и жизнь навеки

В этом стихотворении в качестве доминантной выступает идея дружества. Библейское «как хорошо и как приятно братьям жить вместе» из 132-го псалма чуть иронично аксиологически конкретизировано на уровне приятельских отношений: «хорошо летом солнечным вечером / на даче / двум сочувствующим». Далее номинативы, казалось бы, хаотически «брошенные» в текст: «листья, доски, свет, трава», оказываются «рационализированными», то есть соответствующим образом выстроенными. Они и создают в воображении «картинку», где двое (поэт и его друг-единомышленник) в соприкосновении с природой (на «траве») сквозь препоны («доски и листья») прозревают свет. Последующие строфы (полное переложение 2-го и 3-го стихов оригинала) определяются именно Светом: человеческие мысли о Нем, их (мыслей) растворение только в Нем. Свет везде. Он «дышит, гладит, греет, кладет тени». Свет — все: «елей», «роса Ермонская», «благословение и жизнь навеки». Оригинальное использование приема авангардного коллажирования текстов и здесь оказалось удивительно плодотворным. Конфликт художника с профанным восприятием искусства характерен для разных эпох. В советское время, как известно, профанность утвердилась повсеместно. И тогда поэт в рамках созданного им художественного текста нашел форму преодоления этой ситуации.

В результате конструктивная сиюминутность быта (общение на даче с другом) соединяется с религиозным восприятием бытия (Свет — это одежда, в которую облачается Бог: «Ты одеваешься светом, как ризою...» Пс. 103: 2), где первое не менее значимо для автора, чем второе.

Представляет интерес и переложение 150-го псалма. Как известно, последний аллилуйный псалом — это соборный гимн всего ми-

роздания. Он утверждает мысль о том, что Богу подобает хвала в храме Его, на земле и в Его надмирной обители на небе, ради величия Его и славы дел Его. И в этой хвале с ликованием хоров и звучанием музыки сливаются голоса всего живого, благодарный трепет каждого дыхания:

- ¹ *Хвалите Бога во святыне Его, хвалите Его на тверди силы Его.*
- ² *Хвалите Его по могуществу Его, хвалите Его по множеству величия Его.*
- ³ *Хвалите Его со звуком трубным, хвалите Его на псалтири и гуслях.*
- ⁴ *Хвалите Его с тимпаном и ликами, хвалите Его на струнах и органе.*
- ⁵ *Хвалите Его на звучных кимвалах, хвалите Его на кимвалах громогласных.*
- ⁶ *Все дышащее да хвалит Господа! Аллилуия.*

Таков псаломный текст. В Псалтири, как правило, содержится страстный экстатичный призыв постоянно славить Господа: «*Приидите, воспоем Господу*» (Пс. 94: 1); «*Тебе, Господи, буду петь*» (Пс. 100: 1); «*Благо петь Богу нашему*» (Пс. 146: 1); «*Пойте поочередно славословие Господу*» (Пс. 147: 7). Иоанн Златоуст истолковывал смысл 150-го псалма так: «Иудеям было заповедано прославлять Бога, пользуясь всеми музыкальными инструментами (...). Иудеи не просто ударяли в кимвалы, не просто играли на гуслях, но, сколько возможно, и посредством кимвалов, и посредством труб, и посредством гуслей выражали значение псалмов, к этому они прилагали усердие и старание, которое приносило великую пользу. Всякое дыхание да хвалит Господа. Признав жителей небесных, пробудив народ, приведши в движение все музыкальные орудия, пророк, наконец, простирает речь ко всей природе, приглашая к песнопению всякий возраст старцев, мужей, юношей, отроков, жен, вообще всех жителей вселенной, и таким образом наперед рассеивает семена Нового Завета для людей, распространенных по всей земле».³⁵

Обратимся к «Псалму 150» Генриха Сапгира. Сразу обращает на себя внимание тот факт, что слово ветхозаветного текста и ернические «аллилуйные» славящие «голоса» организованы поэтом по принципу полифонии. Здесь есть традиционные библейские инстру-

³⁵ Иоанн Златоуст, св. Беседы на псалмы: В 2 т. СПб., 1860. Т. 2. С. 483.

менты — тимпаны и барабаны великих советских праздников, а рядом с ними — повседневный мат пьяных компаний и лживые газетные фразы еженедельных политсобраний, а также бессознательный детский лепет и собачий лай, и волчий вой, и, наконец, — молчаливое ликование (!) — формулы славословия, сформировавшиеся в условиях барачного быта периода культа, когда «все дышащее да хвалит»:

1. Хвалите Господа на тимпанах
на барабанах
... .. (три гулких удара)
 2. Хвалите Его в компаниях пьяных
..... (выругаться матерно)
 3. Хвалите его на собраниях еженедельно
..... (две-три фразы из газеты)
 4. Нечленораздельно
..... (детский лепет пра-язык)
 5. Хлопая в ладоши
... .. (три раза хлопнуть в ладоши)
 6. Хвалите Его по-собачьи
... .. (три раза пролаять)
 7. По-волчьи
... .. (три раза провыть)
 8. Молча ликуя
..... (молчание)
 9. Все дышащее да хвалит Господа
..... (кричите вопите орите стучите —
полное освобождение)
- Аллилуйя!
(12 раз на все лады)

В текст этого «Псалма», как видно, введены стихи-ремарки, указывающие на характер исполнения хвалы, то есть в соответствующих строках вместо стиха появляется конструктивный прием — в виде многоточий или авторских пояснений (иронически регламентирующих, что делать, как действовать), характерных, как известно, в первую очередь для драматического текста. Преобразованный текст библейского псалма, помещенный в «барачный» контекст, несет в себе острую насмешку.

Такая форма структурирования псалтырного текста получила дальнейшее развитие в поэзии новейшего времени, в частности в творчестве Владимира Строчкова. «Мы живем в эпоху, когда все слова уже сказаны»,³⁶ — как-то заметил С. С. Аверинцев; поэтому каждое слово, даже каждая буква в постмодернистской культуре — это иронически обыгранная цитата. Строчков, говоря о себе в третьем лице, поясняет: «...автор заявляет свое намерение *играть в игру* (выделено мною. — Л. Л.) „Литература“, причем преимущественно в ту ее специфическую разновидность, которая именуется „Поэзия“ (...) следя при этом только за тем, чтобы соблюсти свое человеческое — авторское — достоинство».³⁷ И вот поэт, играя, разбивает, а затем вновь собирает, сопрягает, взаимоотражает в многочисленных зеркалах и голосах осколки культурных явлений, казалось бы, несопоставимые и несоединимые. Использование псалтырного текста в указанном ключе — яркий тому пример. Что представляет собой авторская литературная партитура 57-го псалма? Напомню, что этот псалом создан на погибель нечестивых, Давид огорчен и возмущен умножением и распространением нечестия, видя в нем страшное бедствие. На чем же сосредоточивает внимание современный поэт? Приведу текст Строчкова:

ПСАЛОМ 57

¹ Начальнику хора. Не погуби. Писание Давида.

.....

⁷ Боже! сокруши зубы их в устах их; разбей, Господи, челюсти львов!

⁸ Да исчезнут, как вода протекающая; когда напрягут стрелы, пусть они будут как переломленные.

⁹ Да исчезнут, как распускающаяся улитка; да не видят солнца, как выкидыш женщины.

¹⁰ Прежде нежели котлы ваши ощутят горящий терн, и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь.

¹¹ Возрадуется праведник, когда увидит отмщение; омоет стопы свои в крови нечестивого.

¹² И скажет человек: «подлинно есть плод праведнику! итак есть Бог, судящий на земле!»

³⁶ Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое // Новая Европа. 1995. № 7. С. 66.

³⁷ Строчков В. Глаголы несовершенного времени. Избранные стихотворения 1981—1992 годов. М., 1994. С. 87.

Ремарки	Исполнители	Текст
<i>Начальнику хора: медленно, правильно.</i>	1-й хор (ангелы) (елейно): 1-й мужской голос:	«...подлинно есть плод праведнику!..» «...возрадуется праведник, когда увидит отмщение»
<i>Зав. отделением: вытеснение, замещение. Идифуму, на Гефском орудии: не частить!</i>	2-й хор (люди): 2-й мужской голос:	Ффффф!.. Ххххх!.. Щщщщ!.. «...омоет стопы свои в крови нечестивого»
<i>Первое Аламоф — огонь!</i>	1-й мужской голос (forte):	«...и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь»
<i>Второе Махалаф — огонь!</i>	2-й мужской голос (fortissimo):	«...сокруши зубы их в устах их»
<i>Начальнику хора: быстрым, из всех орудий!</i>	2-й хор (люди):	Въхрррр! Въхрррр! Скрррррш! Скрррррш! Зубыйййххх! Вустаххххххх! «Не погуби»
	Детский голос (с мольбой):	
<i>Отделенным: пачками, пли!</i>	Сводный хор ангелов и людей (яростно, с напором):	Непогуби!ии?! Скрррррш! Скрррррш! Скрррррш!
<i>Начхора: держать паузу 5 тактов</i>
	1-й хор (ангелы) (рьяно, с воодушевлением):	«...подлинно есть плод...»
<i>Начальнику хора: 21 залп</i>	Комендантский взвод (21 раз): Женский голос:	(Трахтарарах!)
<i>Начальнику хора: не исполнять! Не исполнять О, чччёрт!..</i>	Сводный хор ангелов и людей (с праведным гневом и чувством глубокого возмущения):	Плод этот подл! Чччёррррт! Чччёррррт! Скрррррш! Скрррррш!
<i>Комендантскому взводу: Привести в исполнение!</i>	Комендантский взвод:	Есть!.. (Бац!..) Есть!..
<i>3 раза, одновременно</i>	1-й хор (ангелы) (рьяно, с воодушевлением) 2-й хор (люди) (рьяно, с сокрушением):	«...подлинно есть...» Скрррррш! Скрррррш!
<i>Начальнику хора поставить на вид!!! С подлинным верно</i>	Подпись	Давид

15.10.2002 г., Уютное

Совершенно очевидны игровые трансформации. Однако, чтобы понять смысл и характер этого авторского текста, необходимы комментарии. Безусловно, поэт учитывает тот факт, что сведения о музыке, исполнителях, музыкальных инструментах разбросаны во многих книгах Библии, но только в Псалтири постоянно встречается призыв славить Господа пением, что свидетельствует о вокальном характере библейских славословий. Нередко первый стих псалмов состоит из трех компонентов, указывающих: 1) кому адресован псалом («Начальнику хора»), 2) как его надо исполнять, то есть аккомпанировать («на струнных орудиях», «на духовых орудиях» и т. д.), 3) кто автор псалма («Псалом Давида»). Псалом 57 также содержит в первом стихе указания — здесь вполне конкретно определены: 1) адресат: «Начальнику хора», 2) пафос: «Не погуби», 3) авторство: «Писание Давида». Все эти компоненты учтены поэтом.

Известно и то, что в XIX—XX веках музыку на тексты псалмов создавали многие европейские композиторы: Ф. Мендельсон-Бартольди, Ф. Шуберт, И. Брамс, Ф. Лист, А. Брукнер, М. Рeger, А. Шёнберг. В 1930 году И. Ф. Стравинский создает свое лучшее духовное трехчастное сочинение для хора и оркестра «Симфония псалмов» (где в 1-й части использованы стихи 38-го псалма; во 2-й — 39-го; в 3-й — 150-го). Трехчастная композиция выстроена по восходящему принципу: воззвание человеческой молитвой — ожидание Бога — нисхождение с Небес. Финальная часть полностью написана на стихи знаменитого 150-го псалма.

Строчков создает достаточно необычную конструкцию на основе 57-го псалма. Сначала поэт знакомит своего читателя с синодальным переводом 1-го, 7—12-го стихов 57-го псалма, содержание которых будет использовано и обыграно в дальнейшем. Затем «разбивает» псалом, отбирает фрагменты, монтирует, встраивает «осколки» псалма в своеобразную партитуру, только псалтырные стихи теперь расположены в обратном порядке (первым оказывается фрагмент 12-го стиха: *подлинно есть плод праведнику!*, на втором и третьем месте — 11-го: *возрадуется праведник, когда увидит отмщение; омоет стопы свои в крови нечестивого*, на четвертом — 10-го: *и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь*, на пятом — 7-го: *сокруши зубы их в устах их*, на шестом — 1-го: *Не погуби*). Целтонность прерывается звукоподражаниями (*Фффффь!.. Ххххх!.. Щищищи!.. Непогуби!ии?! Скрррри! Скрррри! Скрррри!*), чертыханиями (*Чччёрррт! Чччёрррт!*), репликами (*не исполнять! Не ис... О, чччёрт!..*) и завершается протокольной фразой (*На-*

чальнику хора поставить на вид!!! С подлинным верно Подпись Давид). Псалтырная партитура, таким образом, являет собой некую визуальную запись многоголосного произведения, где расписаны в определенной последовательности партии разных голосов исполнителей (есть 1-й хор (ангелы); 2-й хор (люди); 1-й мужской голос, 2-й мужской голос; детский голос, женский голос, сводный хор ангелов и людей), сопровождаемые к тому же дополнительно неразговорной частью текста, дающей конкретные наставления исполнителям, определяющей характер их действий, манеру поведения («елейно», «forte», «fortissimo», «с мольбой», «яростно, с напором», «рьяно, с воодушевлением», «с праведным гневом глубокого возмущения», «рьяно, с воодушевлением», «рьяно, с сокрушением»). В разделе, названном «ремарки», содержатся указания — «начальнику хора», «начхора», «отделенным», «зав. отделением», «комендантскому взводу», а также Идифуму, Аламофу, Махалафу. Три последних имени нуждаются в пояснении. Их нет в 57-м псалме, но самое их наличие в библейском контексте значительно расширяет авторский текст. Любопытно отметить при этом, что если имя Идифума (хвала, восхваляющий) — это действительно имя левита из рода Мерари, который вместе с Асафом и Еманом руководил певцами во времена правления Давида, оно встречается в заголовках трех псалмов (38, 61, 76), то два других имени — Аламоф, Махалаф, использованные поэтом как имена собственные, соотносятся с музыкальными понятиями. Аламоф (подобный девичьему голосу) — музыкальный термин, означающий, что исполнение или сопровождение должно быть на высоких тонах (то же слово может быть переведено словосочетанием «тонким голосом»); Махалаф (унылый, грустный) — также музыкальный термин, означающий неизвестный музыкальный инструмент или манеру исполнения. Есть в тексте Строчкова и некое упоминаемое в псалмах «Гефское орудие» (Пс. 8: 1; 80: 1; 83: 1) — музыкальный инструмент (возможно, связанный с праздником жатвы, ибо «геф» означает точило, пресс). Однако поэт перенес акцент на значение слова «орудие» как артиллерийского оружия. После чего в соответствии уже с новой логикой последовали приказы (Идифуму на Гефском орудии: *не частить!* Первое Аламоф — *огонь!* Второе Махалаф — *огонь!* Начальнику хора: *беглым из всех орудий!* Отделенным: *пачками, пли!* Начальнику хора: *21 залп!* Комендантскому взводу: *Привести в исполнение!*). Совершенно очевидно, что слово, помещенное в контекст, приобретает возможность реализации потенциально заложенных в нем смыслов и значений, и

таким образом псаломная партитура трансформирована, развита в картину циничного и бессмысленного убийства.

В псалтырном тексте В. Строчкова налицо эксперимент, присутствуют формы музыкального заимствования, ирония, имитация разных стилей, говорение от имени разных эпох разными голосами. При этом «литературная игра» поэта представляет собой не простое нагромождение приемов, а скорее специфическую форму мировосприятия, опирающуюся на средства, адекватные в основе своей воспроизводимому многозначному миру. Поэт, стремясь высветить аномальное состояние современного мира, в духе позднего постмодернизма иронически оперирует разными художественными формами, стилями, в том числе — вечными сюжетами, темами, образами.

Спонтанные обращения к псалмам можно обнаружить и в русской неофициальной поэзии — у петербуржцев С. Стратановского и В. Кривулина, у москвича Н. Байтова и других. Интересны опыты молодых поэтов В. Зельченко, А. Кокотова. У этих авторов обращение к Псалтири может определяться самыми различными причинами. Библейский псалом может стать поводом для выявления существенных знаков времени, попыткой «оживления» вечных тем, демонстративной акцептацией религиозных ценностей, кроме того, в поэзии новейшего времени обнаруживаются многообразные формы литературной игры, когда поэт может запросто соединить современную пошлость с освященной древностью, очевидно для того, чтобы каждый раз по-своему обнаружить неизменное — вечное — в средоточии преходящего, преходящее в средоточии вечного.

Обнаруживается несомненная актуализация Псалтири в поворотных пунктах развития русской литературы.³⁸ Поэзия, определяемая в момент своего возникновения псаломной сутью (напомню: первое опубликованное стихотворное сочинение — «Псалтирь рифмотворная» (1680) монаха Симеона Полоцкого), не отказалась от нее на протяжении всей своей сложной истории.

Изменялся русский мир и его культура, трансформировался язык, на котором создавалась великая литература, однако на всех этапах ее развития (до настоящего времени) псалтырное слово тайно или явно продолжало сохранять свою присутственную позицию.

³⁸ См. об этом: Луцевич Л. О роли псалмов в поэзии (Ян Кохановский, Симеон Полоцкий, советский авангард 60-х гг.) // *Literatura i literaturoznawstwo na styku kultur Polski i Rosji. Inspiracje, więzi, animacje* // *Studia Rossica*. XIII. Instytut Rusycycki Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa, 2003. S. 29—40.

**ПИСЬМА О ПЛОДОТВОРНОСТИ ЗАМЕЧАНИЯ
И ЗАПИСЫВАНИЯ ПОЛЕЗНЫХ МЫСЛЕЙ**

Начиная с XVIII века, а именно с Паисия Величковского, русское подвижничество стремилось сохранять преемственность в прохождении Иисусовой молитвы, передавая эту «науку наук» от старца к ученику, от опытнейших к новоначальным.

До нас дошло немало свидетельств о развитии этой духовно-мистической традиции; среди них есть замечательные памятники аскетической литературы, из которых наиболее знаменитый — «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу».

Пожалуй, на русском языке нет другой подобной книги, которая бы столь выразительно рисовала и столь убедительно объясняла пути и способы «умного делания». Она дает пищу и мистическому вдохновению, и философскому размышлению, и душевному переживанию. Наверное, многих русских странников она подвигнула искать познание Бога и духовную радость в Иисусовой молитве, во многих возбудила эсхатологическую встревоженность и жажду спасения — так в XVII веке действовала на христиан книга Джона Беньяна (John Bunyan. *The Pilgrim's Progress*, 1678).

Гораздо менее известен сегодня, хотя по-своему не менее замечателен, еще один памятник русской аскетической литературы, озаглавленный «Письма о плодотворности замечания и записывания полезных мыслей» (вариант заглавия — «Записки опытов жизни»). Этот памятник представляет собой литографированную рукопись, происходящую из архива Оптиной пустыни и хранящуюся ныне в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки.¹ Она и подготовлена для настоящего издания.

Автором «Писем...», видимо, является монах Арсений (Троепольский). Нужно сказать, что интерес к этому автору заметно растет в последнее время. В нем видят носителя ценного духовно-мистического опыта, выдающегося аскетического писателя. Ему даже атрибутируют оптинскую редакцию «Четырех рассказов странника» (в упомянутых «Откровенных рассказах странника...»), «Память о молитвенной жизни старца Василиска»² и некоторые другие сочине-

¹ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411.

² См.: Пентковский А. М. Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. 1994. Декабрь. № 32. С. 259—278.

ния. Он предстает как весьма значительная фигура в истории православного подвижничества, в русской исихастской традиции. Такое представление основывается на рукописных текстах, связанных с этим именем, и на некоторых косвенных данных.

В целом мы не склонны оспаривать это представление, ибо за данными текстами несомненно стоит глубоко пережитый, искренне выраженный и богословски отрефлектированный духовно-мистический опыт. Но чтобы судить об этом явлении вполне объективно, следует учесть историко-фактическую его сторону. Серьезные разыскания здесь уже предприняты А. М. Пентковским, к чьим трудам мы относимся с большим уважением, но пока не все его выводы готовы разделить.

Какие материалы мы сегодня имеем и что из них можно извлечь?

Прежде всего это упомянутая рукопись — кажется, единственная из всех, ему приписываемых, на которой полностью обозначено имя нашего автора. Она состоит из 147 листов тетрадного формата, переплетенных в книгу. Текст написан на обеих сторонах листов почерком, стилизованным под полуустав, с соблюдением грамматических норм середины XIX века, но с немалым числом старославянских рецидивов, с ошибками и описками. На титульном листе помечено: «Литографировано О. П. С. П.». Сокращение, вероятно, означает: «Оптина Пустынь Скит Предтеченский». В литографированный текст внесено множество вставок чернилами, обыденной скорописью середины или второй половины XIX века. Это исправления ошибок, дописанные и добавленные слова, указания дат, мест, сокращенные имена святых отцов, подвижников, светских авторов, названия используемых и цитируемых книжных источников; наконец, это и завершающая запись.

Из этих вставок — около 40 чернильных, часто неразборчивых, помет, указывающих на места и даты, вероятно относящиеся к жизни автора. Они сделаны одной рукой без соблюдения хронологического порядка. Если восстановить временную последовательность, то получается такая картина. Самая ранняя дата — 28 марта 1832 года — связана с московским Симоновым монастырем, затем до конца 1845 года идут даты с указаниями на Симонов и Заиконоспасский монастыри, за исключением 11 марта 1834 года — эта дата приурочена к Оптиной пустыни. С 1849 года появляется пустынь Св. Саввы, встречаются указания на Оптину и Симонов, а с 1851 года следуют: Одесса, Черноморское побережье, Крым, Балаклавский Георгиевский монастырь — до 1853 года, когда снова

находим Оптину, затем Николаевский монастырь (1854—1855), Новый Иерусалим (1856), пустынь Св. Саввы, Новгород (1856). Даты с 1857 по 1859 год сопровождаются указаниями на обитель Преподобного Пафнутия. На последней странице рукописи стоит самая поздняя дата — 28 апреля 67 года, без указания места.

А. М. Пентковский избрал верный путь поиска и обратился к архиву Пафнутиева Боровского монастыря, где и обнаружил указ Калужской консистории с выпиской из клировой ведомости Малоярославецкого Николаевского монастыря, содержащей сведения о некоем иеромонахе Арсении, определяемом в 1857 году на больничную вакансию в обитель Преподобного Пафнутия.³ Эти сведения с большой степенью точности совпадают с только что восстановленной нами хронологически-географической картиной. А. М. Пентковский нашел еще и адресованное настоятелю Пафнутиева монастыря письмо от священника из села Наро-Фоминское с сообщением о смерти монаха этой обители Арсения, последовавшей 7 июля 1870 года. Правда, следует заметить, что ни в том, ни в другом документе нет данных, подтверждающих, что речь идет об одном и том же лице. Вообще же, фамилия Троепольский фигурирует лишь на титульной странице литографированного текста «Писем...», и мы не имеем бесспорных доказательств, что она подлинная.

Располагая названными данными, мы можем перейти к следующей рукописи. Она озаглавлена: «Сборник выписок и различных записей» и хранится в том же архивном фонде.⁴ В ней автор приводит автобиографические сведения, которые позволяют отождествить его с иеромонахом Арсением. В частности, это запись о поступлении в Симонов монастырь и о включении в число братии 10 июля 1826 года, что совпадает с данными клировой ведомости. Однако есть и расхождения: из ведомости следует, что иеромонах Арсений родился в 1801 году, автор же упомянутого «Сборника...», именующий себя «недостойный и многогрешный раб Валентин» (возможно, мирское имя Арсения), сообщает: «Во гресех моих роди мне мати моя 1804 года о Р. Х. месяца февруария 26 числа».⁵ «Родители мои Петр Иоаннович и Мария Петровна по благочестивому Христианскому закону бракосочетались в богоспасаемом граде Москве 1799 года, августа 26 числа». Далее говорится, что мать его сконча-

³ См.: Символ. 1994. Декабрь. № 32. С. 263—264.

⁴ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449.

⁵ Там же. Л. 89 об.

лась в 1816 году, отец в 1824 году, оба погребены на Ваганьковском кладбище в Москве.⁶ Среди событий жизни Валентина-Арсения (описание их и рассуждение об иноческом предъизбрании составляют главное содержание рукописи) значится обучение с 1820 года в университете;⁷ клировая ведомость уточняет: обучался по филологическому факультету Императорского Московского университета.

Наконец, есть поводы обратиться к еще одной рукописи: «Откровенное послание пустынного отшельника к своему старцу и наставнику во внутренней молитве».⁸ Один из поводов — совпадения биохронологической канвы, на этот раз, правда, замаскированной. К 1833 году приурочено поступление автора в «Пустынь К. О.», то есть в Козельскую Оптину,⁹ что соответствует данным клировой ведомости иеромонаха Арсения, если не считать того, что в данной рукописи поставлен 1733 год. Другие же поводы — близость, вплоть до буквальных совпадений, некоторых мест, где описывается действие Иисусовой молитвы. В качестве примера сошлемся на описание «мысленных озарений» во время молитвы, открывавших глубокий смысл псалмов.¹⁰

Рассматриваемая рукопись представляет собой 254 переплетенных в книгу листа, исписанных с обеих сторон. Текст изобилует грамматическими ошибками, каких, конечно, не допустил бы автор-филолог. На титульном листе подзаголовок: «Перевод с иностранного пересмотренный и добавленный со второго издания». Некоторые даты отнесены к XVIII веку: 1733 (лист 2, оборот), 1768 (лист 128), хотя совершенно очевидно, что и по языку, и по стилю текст принадлежит к девятнадцатому столетию. К тому же на листе 229 записано другим почерком: «Прочтены наблюдения с приятностью и полезным воспоминанием 16 генв⟨аря⟩ 1870». Возможно, это запись автора, причем одна из последних, так как Валентин-Арсений скончался летом того же года. Основной текст несомненно выполнен переписчиком, который, полагаем, и предпринял довольно неуклюжую попытку замаскировать происхождение и время создания текста.

⁶ В настоящее время эти захоронения не отмечены ни надгробиями, ни документами.

⁷ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 61—62.

⁸ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715.

⁹ Там же. Л. 2 об.

¹⁰ Ср.: Там же. Л. 21 об.; Ф. 214. Ед. хр. 411. Л. 143.

Теперь вернемся к первой, главной, рукописи — к «Письмам о плодотворности замечаний...». Кто вносил в ее литографированную копию правку и дополнения? Судя по датам на титульном листе (а оптинцы не стали бы ставить ложные даты), литографирование осуществили в 1892—1893 годах. Если автором считать Валентина-Арсения, то его к этому времени уже не было в живых. И тем не менее содержание многих чернильных вставок свидетельствует, что за ними стоит автор, а не переписчик и не позднейший комментатор. Так, под одной записью на листе 5 помечено: «На пустынной скале Черного моря вечер 7 июня 1852 года». Сочинять и вносить подобные пометы в текст, написанный монахом на столь серьезную тему, в Оптиной, разумеется, никто бы не стал.

Наряду с ними имеются и другого рода приписки. На листе 11 сделано примечание: «В библиотеке Скита есть рукопись о видах внутреннего делания Старца Василиска».¹¹ Кроме того, переписчиком кое-где оставлены пробелы (возможно, соответствующие не прочитанным им местам автографа), и в них одной рукой внесены ссылки на Св. Писание, имена св. отцов и подвижников, чьи творения в этом месте цитировались или упоминались.

Что из этого следует?

Допустимо только одно предположение.

Переписчик, не безупречно грамотный и не всегда внимательный (иные слова им просто не разобраны и искажены), воспроизвел авторский текст не полностью; может быть, подчиняясь требованиям монастырского или более высокого начальства, — очистить текст от реалий, связанных с личностью автора и его окружением, чтобы приблизить текст к тем учительным произведениям, чей достаточно жесткий стиль преобладал тогда в русской церковно-аскетической литературе. Впрочем, достичь этой цели не удалось: речь автора обнаруживает здесь индивидуальные черты, в ней ясно выступает сочетание трех свойств его личности: смиренно-восторженного молитвенного вдохновения, исповедального «откровения помыслов» и трезвой рефлексии образованного ума.

Полагаем, что сделанная этим переписчиком копия авторской рукописи после литографирования ее попала к какому-то оптинскому монаху, имевшему перед собой или сам подлинный и полный автограф, или его точную копию. Оттуда-то он и перенес авторские по-

¹¹ См. примечание 5 к публикуемому тексту в настоящем издании.

меты и дополнения, одновременно вставляя и некоторые собственные поправки и примечания.

Тут все-таки сказалось свойственное именно оптинской аскетической традиции внимание к словесному воплощению аскезы, к проговариванию сопряженных с нею психосоматических состояний, вообще к языку самопознания и богообщения. Такое внимание восходит к святоотеческому творчеству, в частности к творениям Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, особенно любимых в Оптиной.

А с другой стороны, Оптина вслушивалась в речь русских писателей того времени, и не напрасно: она улавливала там глубокие антропологические интуиции, которые, несмотря на все обмирщение литературы, оставались христианскими по своей сущности. И их словесно-творческое, литературное оформление тоже играло свою роль в развитии и закреплении оптинской религиозно-культурной традиции. Не случайно же пустынь привлекала крупнейших русских литераторов и мыслителей, не случайна любовь оптинца Петра Григорова (напечатавшего жизнеописание старца Василиска) к Пушкину, не случаен острый интерес оптинских монахов к Гоголю, к деятельности Константина Леонтьева. Не случайно и то, что Арсений Троепольский был филологом.

Сказанное вовсе не исключает того, что Арсений Троепольский, или, выразимся осторожнее, связанные с его именем тип «умного делания» и стиль аскетического творчества родственны и еще каким-то течениям в подвижничестве. Допустимо сблизать их с той аскетической традицией, главным представителем которой А. М. Пентковский считает святителя Игнатия (Брянчанинова).¹² Можно согласиться и с мнением И. В. Басина, говорившего об «Откровенных рассказах странника...» (к которым, возможно, имеет отношение Арсений) как об «осмысленном литературном труде», возникшем «на пересечении старообрядческой любви к книге, к „книжности” и афонской исихастской традиции».¹³

* * *

В перечисленных выше рукописных текстах запечатлены практика сердечной молитвы, духовно-мистический опыт человека: во-первых, благодатно одаренного; во-вторых, вполне усвоившего свято-

¹² Символ. 1994. Декабрь. № 32. С. 271—274.

¹³ Символ. 1992. Июль. № 27. С. 177.

отеческое наследие и уроки старцев, и, в-третьих, наделенного тонкой наблюдательностью и литературным талантом.

Понятно, что в основных своих чертах практика молитвы и опыт Арсения отражают многовековой опыт умного делания на Востоке и не отступают от главных его принципов и приемов.

Первоначальный мотив своего аскетико-литературного творчества Валентин-Арсений раскрывает в автобиографическом «Сборнике выписок...». «Я, забыв о всем, писал о том, чем дух обременен, или, лучше сказать, изливал мое сердце, которое, будучи стеснено изъясненными помышлениями, так разверзлось, что одна мысль другую перебывала, и, не давая окончания одной, другая начиналась. И наконец, писал для окаянства души моей, дабы, увидев дела Божия и свое небрежение, обратиться на путь истины».¹⁴

Одновременно он еще в молодости, будучи, видимо, двадцати с небольшим лет, ставит задачу углубленного самопознания. Начинает он с подробного разбора всех событий и ощущений своей жизни, вполне уверенный, что Бог предназначил его к иночеству. «А чтоб совершенно узнать явление на себе предъизбрания Божия, для сего нужно истинное (неложное) и подробное исследование того желания, или впечатления, вкоренившегося в сердце, которое с усилием влечет к какой-либо жизни без всякой нарочитой причины. И потому теперь решаюсь хронологически перебрать всю мою жизнь, дабы точнее исследовать и утвердить, что я от первых малых моих понятий вижу на себе действие перста Божия».¹⁵

Любопытно также отношение Валентина-Арсения к самому акту записывания: фиксируя свои мысли, ощущения и переживания, он осуществляет и закрепляет в слове обет своего подвига, его речь приобретает качества перформативной речи: она становится не условным обозначением события жизни, а *самим событием* духа — как, собственно, всякое сакральное письмо. Записанное Арсением есть он сам подлинный, и записи нужны для того, чтобы в дальнейшем, при неизбежных изменениях обстоятельств и личности писавшего, сверять себя с подлинным Я и вновь и вновь приводить себя в соответствие с ним. «Таковы писания поистине происходили не для иной цели, как только чтобы, взирая на них, не отступить от заложенного намерения».¹⁶

¹⁴ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 80 об.—81.

¹⁵ Там же. Л. 50 об.—51.

¹⁶ Там же. Л. 62.

Ему вообще свойственно мистическое понимание речевого акта, он непоколебимо верит, что даже «все обыкновенные слова наши не исчезают — не пропадают после произношения, но осуществляются как бы в воздухе и живут и вращаются в световой сфере до последнего Суда».¹⁷ Естественно, что особой логосной глубиной, особой энергией, уже отчасти нетварной, особой сверхприродной действительностью обладает молитвенное слово, в наибольшей же степени — слово сердечной молитвы, в наивысшей степени — Имя Божие.

Это было остро прочувствовано, а затем и основательно продумано Валентином-Арсением, о чем он и повествует в своих «Письмах о плодотворности замечания...».

Жизненный и собственно психический фон, на котором происходит умное делание у автора, характеризуется в его творениях всегда одинаково: это — состояние «бесприютности и бедности», столь свойственное вообще русскому страннику — да и всякому истинному христианину в этом мире; это — ощущение превратностей и опасностей земного пути (таковы были зачастую реальные обстоятельства жизни автора), это — мрак и уныние. Тем ярче на этом фоне выступают действия молитвы.

Примечательно, что спектр этих действий у Валентина-Арсения очень широк, его мистический опыт чужд узкому спиритуализму и экстатическому визионерству. И духовная, и разумная, и телесная сферы человеческой природы участвуют у него в сердечной молитве, находясь в иерархической соподчиненности и естественном единстве.

Вспоминая свои молитвенные переживания, он записывает: «Надсадительно было это время, сосредоточивавшее душу внутрь и дававшее ощущать что-то необыкновенное и присутствие кого-то неведомого... Какая отрадная тишина и умственный свет являли свой проблеск в сие время!»¹⁸ Вершиной этих переживаний становилась «какая-то решимость к переходу в вечность».¹⁹ В одной записи о подобном моменте, когда молитва «возводит ум на небо», переписчик, видимо, не мог разобрать всех слов, записанных взволнованным автором, и передал нам лишь часть какой-то фразы: «Троице златыми чертами...».²⁰ Так земной еще, тварный человек соприкасался

¹⁷ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411. Л. 92.

¹⁸ Там же. Л. 135.

¹⁹ Там же. Л. 139.

²⁰ Там же. Л. 135.

с миром сверхприродным, подходил к порогу, за которым должно наступить преобразование всей твари.

«Утешения молитвой» чередовались с периодами слабости душевной, сомнений, может быть, даже внутренних кризисов. Наибольшей зрелости и интенсивности практика сердечной молитвы достигает у Валентина-Арсения к 1850-м годам, когда он «усугубил художественное занятие,²¹ — как называют св. отцы, — вхождение в сердце, или отыскивание места сердечного при Иисусовой молитве, и главным правилом для сего поставил себе не засыпать иначе, как с вхождением в сердце. (...) Наконец по наставлению схимника я начал при молитве прислушиваться к биениям сердца; отчего сердце стало ощутительнее, и молитва шла в такт с ним членовно [то есть, членораздельно. — В. К.], равно по биениям сердца, которое согласовывалось с ударениями слов молитвенных; и даже по окончании возвращения оставалось сие ощущение сердца. Вследствие озарения мысли возвращением при молитве нередко неожиданно открывался смысл Псалмов, слушавших(ся) в церкви или читаемых дома, что восторгало дух, утешало сердце и возвращало веру».²²

Что может показаться необычным в аскетических писаниях Валентина-Арсения, но что на самом деле восходит к святоотеческому богомыслию и жизнечувствованию — особенно если вспомнить творения (в том числе и религиозно-поэтические) Григория Богослова, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова, — это утверждение *красоты* как необходимого условия любви между Богом и человеком. Предавшись размышлениям на эту тему, автор заключает: «Чтоб внутренно любить, чтоб дышать истинною любовию, потребны два пункта: совершенство и изящество предмета и уверение, что ты находишься в Его любви — что ты любим твоим

²¹ В русской аскетической литературе и в монашеском обиходе использовались понятия «художественное занятие», «художественное делание», «художное оружие» для передачи употребляемых в соответствующих случаях в восточных аскетических текстах слов τέχνη, τεχνίω, которые означали и буквально «технику» молитвы, и искусство ее, ведущее к созерцанию Божественного света и благодатной красоты. Примечательно родство этих слов с именем Премудрости Божией в Ветхом Завете, где она говорит: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8: 30—31).

²² РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715. Л. 16, 21—21 об.

предметом; что ты любим Богом как сын, как изящное творение Его премудрости».²³

А «потребность изящно-прекрасного» наш автор считает коренным свойством человеческого духа и полагает, что она — «плод хранящегося в глубине души нашей остатка и воспоминания о потерянном рае».²⁴ Бог — «искуснейший Художник», поэтому и восхождение к Нему по ступеням Иисусовой молитвы Валентин-Арсений в согласии со святоотеческой традицией называет «художественным занятием» и критерий его совершенства видит в красоте «человека внутреннего» и созерцаемого им Божьего мира.

* * *

Публикуемые «Письма...» Арсения Троицкого, при всех индивидуальных особенностях духовного строя и литературной манеры автора, близки к традиции русской учительной литературы XIX века, которой был свойствен не просто языковой консерватизм, но и сознательная архаизация языка и стиля в произведениях неканонического круга, в околоцерковной словесности. В них значительная доля лексики, грамматических форм, риторических фигур прямо переносилась из старославянских текстов Священного Писания, из святоотеческих творений, церковнослужебных, молитвенных, гимнических текстов или представляла собой многочисленные кальки соответствующих элементов из тех же источников.

При подготовке современного издания «Писем...» ставилась задача максимально сохранить эти особенности, поскольку они выражают стремление автора (как и всей названной традиции) через сам языковой материал удержать связь с богословием и антропологией отцов Церкви, с аскетическим опытом и молитвенной практикой христианского Востока, что в переводах с греческого наиболее адекватно передавалось в формах старославянской речи.

Однако в тех случаях, когда архаичность (или неупорядоченность, идущая не от автора-филолога, а от переписчика) грамматических и стилевых форм может препятствовать правильному пониманию текста, создавать двусмысленность прочтения, наша подача текста приближена к ныне принятым языковым нормам, что не оговаривается в каждом отдельном случае, как и постановка пропущен-

²³ РО РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411. Л. 201.

²⁴ Там же. Л. 292—293.

ных, но явно необходимых по смыслу знаков препинания. Заменены отсутствующие в современной русской графике буквы, устранен «ъ» в конце слов. Приведено к современному виду написание приставок, падежных окончаний (за некоторыми исключениями — в цитатах из древних текстов), что не лишает языковой облик текста его исторического колорита; но сохранено полногласие в окончаниях и еще некоторые особенности.

Без оговорок исправляются явные описки, дополняются недописанные переписчиком части слов. Пропущенные, но необходимые по смыслу слова вводятся непосредственно в текст в квадратных скобках. Авторские сокращения (за исключением общепринятых, как «Св.», «Преп.» и т. п.) раскрываются в угловых скобках. В соответствии с принятым у автора расширенным употреблением прописных букв в наименованиях лиц, понятий, предметов, относящихся к религиозной сфере, освященных христианским Преданием, во всем тексте этот принцип проводится последовательно и единообразно.

Все вписанные от руки в литографированный текст исправления, дополнения, пометы печатаются курсивом.

⟨I⟩

Возлюбленный о Христе брат! Ничто так удобно не отдаляет духа человеческого от общения с Богом, как забывчивость о том. Она, подавляя внимательность, вводит душу или в бесчувствие к ее назначению, или предает ее рассеянности и погружению в чувственные суетные предметы.

Ах! как необходимо бдеть на страже сердца; хранить врата душевные от входа всего, что чуждо ее натуре, что приманивают к себе внешние чувства!

Слаба сила воли человеческой. Человек удобопреклонен к изменениям своего внутреннего настроения. Ежедневно наблюдая за собою, он опытно видит шаткость свою и забывчивость, охлаждающую его ревность и разрушающую убеждение. Что ж делать в таком положении человеку? В отношении к Богу — неотступно просить Его благодатной помощи. В отношении к самому себе — трудиться: изыскивать всевозможные средства к преодолению забывчивости о внимании, к удобному напоминанию того, что руководствует к снижению и убеждению в необходимости внимания вследствие достоверных опытов. Так! сему видны примеры во многих, даже и древ-

них подвижниках. Иной из них носил всегда при себе Евангелие; иной мертвую голову; ¹ иной памятную книжку. ² Следуя последнему примеру, дабы запискою опытов жизни пробуждать память и убеждать сердце, я, вследствие обыкновенной моей лени, несколько раз в жизни решался писать себе убеждение, чтобы, уклоняясь от кружения в страстях, чаще вспоминать о своем назначении, всегда быть в присутствии Божием и непрестанно молиться. Эта мера образумления самого себя была предприемлема с давнего времени. Так что ведет начало свое с тринадцатилетнего возраста моей жизни, когда я, пламенея желанием созерцательной жизни, написал для воспоминания своего убедительные записки. Подобно сему и в последующие времена многократно бывали писаны такого же рода напоминания. Что же производили сии записки? Они вначале возгревали дух, убеждали сердце, утешали и возбуждали напоминанием своим к деятельности. А впоследствии оставлялись без употребления; редко повторялись; иногда и забывались. Какая же из сего может быть польза? Хотя невнимательное забвение и сожалеательно, но записки все-таки полезны: они обнаруживают леность и нерадение наше, дают познание немощи и бессилия нашего, а сим смиряя, указывают на необходимую потребность молитвы о помощи Божией. Иногда же, ненамеренно попадая в руки, возобновляют цель свою и побуждают обратить взгляд свой на себя. Итак, весьма полезны записки убедительных, опытных мыслей: они суть как колокол пробуждающий, как опора душе, как проблеск огонька для ночного путника!..

*Спасайся! В Крыму. Ночь на 13
Август⟨а⟩ 1852 го⟨да⟩*

**Письма, убеждение к занятию внутреннею молитвою,
в коих изображается воззвание, необходимость практикования
познанных истин, ободрение, возбуждение,
сладость и средства к достижению молитвенной цели**

⟨II⟩

Возлюбленный о Христе брат!

Долго ли продолжится без успеха борьбе стремления к непрестанной молитве с сухою лению? Пора! пора уже дать решительное сражение!

Время настало! Не теряй времени! Кто знает, может быть, недолго уже тебе осталось жить. Может быть, конец при дверях!³ Вспомни приближение смерти (†): как ужасен переход в горный мир. Итак, нечего оставлять до будущего времени; надо немедленно браться за дело, чтобы конец был не ужасен, а вожденен.

План пути и способы к достижению цели обдуманы, сформированы, приготовлены. Теория начертана; остается поверить ее на практике. Зачем же медлить? Чего не достает к приступу? Твердого убеждения? решительной силы воли? — Так прибегни к силе Божией. Решись, безусловно решишься и с помощью Божиею немедленно берись за дело. Сила Его в немощи совершается.⁴ *Спасайся!*

На пустынной скале Черного моря, вечер 7 Июня 1852 г.

〈III〉

Никакое средство не может принести успеха во внутренней молитве, кроме труда и внутреннего покоя. Итак:

1) Расположи себя решительно на молитву и постарайся преимущественнее всего ею заняться. — Все восхитительные услаждения молитвы, испытанные В〈асилиско〉м,⁵ приобретены трудом и усердным частым его упражнением.

2) Не унывай и не беспокойся, если будешь чувствовать рассеяние помыслов, но имей свободный дух и вспомни, что и с ним также случалось смущение, леность, осуждение и сладострастные помыслы. Итак, с Божиею помощью положи начало. Решись трудиться; решительно расположи себя к молитве и пребывай во бдении: хотя бы каково оно ни было, однако ж приучает подвижника бороться с натурою. Подкрепляйся чтением Добротолюбия и ожидай посещения Божия.

В Опт〈иной〉 пусты〈ни〉.⁶ 20 Июля 1833...

Не в словеси царствие Божие, но в силе.⁷ Бывайте творцы слова, а не точию слышатели, прельщающе себе самех (*Иак. 1, 22*).

Сколько хочешь читай, ты потеряешь понапрасну только время, если не имеешь целию умереть миру сему, да оживешь духом чрез Иисуса Христа — Богу, в силе веры и духе молитвы.

Умозрительное познание убеждает токмо и предрасполагает, а опытное занятие и труд достигает цели и плодов.

Любя учение, люби и труд: ибо одно знание токмо надмевает человека⁸ (*Мар〈κ〉 п〈одвижник〉, з〈лава〉 7*).⁹

Ищущий обрести исполнение заповедей и научиться молитве одним токмо чтением и учением без практического опыта подобен видящему тень вместо истинного предмета (*Г〈ригорий〉 Син〈аит〉, з〈лава〉 22*).¹⁰

Рассеянная душа моя! долго ли ты будешь волноваться бурями и мрачиться туманами, встречаемыми тобою на море жизни? Ты — как алчный торговец спешит собирать материалы, всюду пускается за драгоценностями, и чем больше их собирает, тем более стремится к новым и высшим... Много прошло времени, почти вся жизнь твоя в собирании только запасов; почти они все уже собраны, и ты наверно не встретишь более ничего нового! Пора уже собранное тобою употреблять в дело — приобретать лихву деятельностью!... Много перечитано, много перемышлено; время уже, жажду к убеждениям утоливши, приступить к практикованию познаний о внутренней жизни. Время бо близ!... Эта светлая мысль есть внушение Ангела Хранителя, который нередко вещает тебе, душа моя! о сей необходимой потребности. Знаю, что ты, чувствуя истину сего внушения, соглашаешься, и решительное твое убеждение в необходимости практикования снисканных познаний неоднократно обращало тебя к внутренней деятельности. Но что же препятствовало постоянно держаться на оном снисканном пути?... То ослабление, то сухость, то развлечения внешними предметами, то закоренелые навыки к небрежению, — отвечаешь ты, — обуревали, превращали и крушили корабль твой. Правда! но когда корабль обуревается противным ветром, тогда обыкновенно бросают якорь. Сей якорь есть упование на Бога — надежда на милосердый Его Промысл, в спокойном и терпеливом ожидании тишины и постоянства, и час воли Божией [придет]; как восклицает и святой Пророк Давид: «Долго ждал я Господа, и Он приклонился ко мне и услышал вопль мой».¹¹ А посему не унывай, душа моя! Предай Господу пути твоя и чаще возвращайся в саму себя; каждый день начинай и проси у Господа силы. Не тревожься твоими отступлениями, но скорее прибегай к молитве и бодрствуй; помни, что говорит премудрый: елико паде-

ши, толико востани и спасешия.¹² При сем также вспомни, что ска- зал один нравственный писатель: завтра, завтра, — говорю я, — примусь за дело; но проходят дни и годы; зато приходит опыт- ность.¹³

(В пустыни Св. Саввы.¹⁴ 15 Июня 1851)

IV

Путь к истине по возможности познан. Стезя к сердцу, хотя и ощупью, однако ж отыскана. Убеждение, что один токмо практиче- ский труд над сердцем может вводить и углублять в самого себя, до- знано из чтения и опытов. Теперь что остается? — конечно, реши- тельное приступление к делу. Что ж препятствует? Лениость! Так, видно, убеждение не сильно! Похоть! Так, видно, диета неправиль- на! Обстоятельства! Так, должно быть, что терпение слабо и несо- вершенно! Что ж с этим делать? Елико удобно, елико возможно, сколько есть сил, просить о помощи, просить о том, чтобы Господь указал Путь к Нему.

(В пустынном лесу. 6 Июля 1851)

V

Ты скорбишь, что душа твоя холодна; что сердце твое неудобо- преклонно к постоянному общению с Богом, к непрестанной внут- ренней молитве во Имени Иисуса Христа. Хотя и самое скорбение сие есть добрый признак, однако ж жаль, что оно так малоплодно! Жаль! Испытай против сего врачевство: внимательно размысли, что несть бо иного Имени под небесем данного в человецех, о немже подобает спастися нам.¹⁵ И далее рассмотри последствия от молит- венного призывания Имени Божия. Силы призывания: 1) Петр, с сомнением и маловерием призывавший Имя Божие, — спасается от потопления.¹⁶ 2) Испуганные ученики, призвавши Имя Божие, — видят укрощенное волнение моря.¹⁷ 3) Слепец Иерихонский, вос- клицая Имя Иисуса Христа, — прозирает.¹⁸ 4) Сомневающийся отец отрока призывает Имя Иисусово — и получает сына здра- вым.¹⁹ 5) Не ходивший вслед Иисуса Христа Его Именем изгоняет духов.²⁰ 6) Иудейские заклинатели Именем Иисуса Христа излеча-

ют болезни. 7) Имя Иисуса Христа, изображаемое недостойною рукою Иерея, прелагает хлеб и вино в Тело и Кровь... Видишь ли, как мощно и самодейственно Имя Иисуса Христа во устах и не-мощных?..

*Чудное действие от призывания Имени Иисуса Христа,
последовавшее неожиданно*

1) Юноша Георгий нечаянно просветился и усладился в молитве.²¹ 2) Преподобный Максим при лобзании Иконы Божией Матери получил молитву.²² 3) Нечаянную радость обрел от молитвы бессознательный грешник.²³ 4) Слостолюбивая девица чрез молитву сподобилась видеть Иисуса Христа. 5) Плясавший с бесами ненамеренно произнес Имя Иисуса Христа и вразумился, и духи исчезли.²⁴ 6) Старец, не могший прогнать псалмами беспокоившего его темного духа, Иисусовою молитвою отразил оно. 7) Пастух, искавший овцу и ночью заблудившись в лесу, ненамеренно получил дар молитвы. 8) При отпирании ключом двери отверзалась в сердце молитва. 9) При гробе Св. Сергия и Германа²⁵ призвавший Имя Иисуса Христа обрел дар молитвы. 10) Крестьянин-портной при чтении книги о молитве, произнеся Имя Иисуса Христа, сделался молитвенником. 11) Некто, видя наказание преступника и призвав Имя Иисуса Христа, научился молитве. 12) Монах, приобщившись Св. Таин, обрел молитвенное действие. 13) Двое, работавшие в огороде, внезапно ощутили самодейственную молитву после призывания Имени Иисуса Христа.

*Последствия призывания Имени Иисуса Христа
при желании и ожидании*

1) Авва Филимон,²⁶ дав заповедь простого призывания Имени Иисуса Христа, открыл в ученике своем действие молитвы. 2) Молдавский водовоз, желая научиться внутреннему деланию, в непродолжительном времени преуспел в молитве. 3) Старец Василиск, по узнанию о внутренней молитве, скоро достиг высочайших видений.* 4) Преподобный Евстратий за службами в алтаре призывал Имя Божие²⁷ и от сего получил дар чудотворной молитвы.

* В библиотеке Скита есть рукопись о видах внутреннего делания старца Василиска. [Позднейшее примечание, внесенное, вероятно, каким-то оптинским монахом. — В. К.]

5) О. Л.²⁸ научил С. призыванию Имени Иисуса Христа, которое вскоре оказало чудные действия. 6) Преподобный Нифонт²⁹ видел пламя, выходящее из уст монаха, призывающего Имя Иисуса Христа. 7) Подвижник Петр,³⁰ призывая Имя Иисуса Христа, вскоре получил улажнение; и про(чье).

После сего, вспоминая всеведение Божие и любовь и не находя в себе ни силы, ни внимательного рачения, обратися хотя к устному призыванию Могушественного Имени Иисуса Христа. Да будет тебе надежда на Имя Его, о коей да свидетельствует хотя (бы) количество призывания!

(В пустыни С(в). С(аввы). 18 Июня 1851)

VI

Для поощрения себя в молитве всемерно убедись: 1) что ужасающий помысл о недостойности твоего призывания Имени Иисуса Христа есть кознь врагия, ведущая к унынию, которое преступнее всякого греха; 2) что для молитвы паче всего требуется желания и спокойного предания в волю Божию, Который зрит не столько на дело, сколько на намерение; 3) что всякое возбуждение к молитве есть действие Духа Святого и что Имя Иисуса Христа преисполнено самодействующей святости; 4) что воспоминание чрезвычайных случаев при молитве весьма ободряет, как например: иеродиакон, упоминаемый в Отечнике,³¹ ежедневно ходивший в град и по возвращении молившийся; инок, при искушении призвавший Имя Иисуса Христа, — *чудо нечаянной радости и победа падениями*. Это суть факты, свидетельствующие любовь Божию, силу молитвы и дерзновение к призыванию Имени Божия, а также и разрушающие робость и стыдение, наносимые от врага, и свидетельствующие, что никакая, даже *рассеянная* молитва не останется без плода.

5) Желание благих последствий от молитвы естественно для молящего: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»³² и про(чье). Избавь нас от зла. Ученики Христовы молились в чаянии, в желании благодати и пр(очее) суть сему доказательство.

6) Занимательно размысли: кто преимущественно должен просить помилования, как не преступник?

7) После сего вспомни чудные случаи, происшедшие от призывания Имени Иисуса Христа — в твоей жизни. (30).³³

8) Наконец, приступая к призыванию Имени Божия, размысли: 1. Сколько нужно приводить себя в покой. 2. Коль велико, свято и страшно Имя Божие. 3. Как беспредельна любовь Его. 4. Как бесконечно Его всеведение и вездесущие. 5. Какая благодатная сила в Его Имени, и 6. Коль многие внезапно возродились Им!..

В Одессе. 15 Октя⟨бря⟩. 1851. Утро

VII

Неужели ты и теперь не чувствуешь совершенного убеждения в мощности, утешении и пользе непрестанной внутренней молитвы?

Неужели так удобно забываешь, так скоро выходят из памяти твоей те удивительные случаи, которые осязаемо встречал в давнее время и которые твердо удостоверили тебя, что «близ есть Господь всем призывающим Его»? (*Пс. <144: 18>*). Которые давали тебе разуметь Божественную самосущую святость и силу в Имени Иисуса Христа и испытывать близ Его и благодетельные последствия Его призывания. Вспомни и рассуди: как ты, живши в пустыни, пришел однажды в братскую трапезу и без всякого намерения сидел и творил Иисусову молитву, как вдруг внезапно ощутил наитие молитвенного духа, умиление, услаждение, любовь!

Как, ходя по пустынному лесу с молитвою, пришел в восторг, взглянув на богатство природы, и получил свет в разуме.

Как, шедши в собрание, трепетал встречи врагов твоих, кои готовы были излить на тебя весь гнев свой, и ты, вооружась призыванием Имени Иисуса Христа, встретил их, как агнцев.

Как, потерявши надежду в отыскании и получении (*n. a.*),³⁴ ты обратился к молитве Иисусовой и по совершении одной токмо сотницы непредвиденно, неожиданно ты получил желаемое и успокоился.

Как в грусти и нерешимости ожидал Б. П. и в П. Д.³⁵ и после одной лестницы³⁶ молитв Иисусовых щедро удовлетворен! Как с целью утешения несколько раз приступал к призыванию Имени Иисуса Христа в Одессе и всегда получал отраду, всегда встречал благоприятствовавшие случаи.

Как в бесприютном странствовании и крайней бедности, приготовившись Иисусовой молитвою (700),³⁷ неожиданно, сверх чаяния, получил пристанище и подавание.

Как в беспомощной болезни, в Пустыни, внутренняя молитва явила неожиданную помощь...

Как чудным образом на дороге получил помощь от незнакомого вследствие молитвы с чаением помощи.

Как томимый распреею, пройдя 100 Иисусовых молитв, получил сознание враждовавшего и примирение.

Как скоро и как удобно отыскивался путь к сердцу при Иисусовой молитве, при начале каждого приема.

Как ощутительно сила молитвы обнаружила себя при ожидании; три токмо призвания и успокоение.

Как чудно помощью молитвы сохранена тетрадь при море... Как сила молитвы видимо явлена в освобождении от *т(ревоги)*.

Заметь же и то:

Как наказания были следствием оставления Иисусовой молитвы и непоследования внутреннему побуждению к оной по лености или по забытию решимости не опускать молитвенного возбуждения.

Как так, в день Пятидесятницы в Одессе целый день, проведенный без призывания Имени Божия, в нощи принял наказательное возмездие — вторжение злодеев.

Как так (в *Г(еоргиевском) м(онастыре)*³⁸) невнятии мысли о молитве вскоре произвело скорбь и возмущение.

Теперь рассуди:

Недостойная и рассеянная молитва являла сколько благодеяний, сколько охранений и спокойствия; а как бы — по-видимому — и смиренное оставление ее влекло за собою скорбь и наказательные возмездия!

Итак, сообразив все исчисленное, подумай: не совестно ли и не стыдно ли должно быть тебе — лениться часто, и [не лучше] ли при всяком возбуждении души призывать Имя Божие или входить по познанному и удобному способу в сердце?

Долго ли? Пять минут только, чтобы сплести венок из драгоценных кринов³⁹ Имени Иисуса Христа. Двенадцатая доля часа, чтобы пройти лестницу Иисусовой молитвы; и того-то ты ленишься выполнить, и сие-то столь малое и краткое время не можешь охотно принести в жертву Богу и своему благу!...

Образумься! приди в себя и, собрав все силы, не пропускай возбуждения к молитве! хотя краткими воззваниями помолись, — хотя одни четки или половину их пройди с призыванием Имени Иисуса Христа.

Кто знает? может быть, этот момент, в который ты не последовал благодатному напоминанию о молитве, отверз бы тебе спасительное благо и небесное утешение на всю жизнь твою?

Помни, что в Божественном Имени Иисуса Христа сокрыто великое таинство: сила, святость и освящение. А потому успокойся и не смущайся нечистойою призывания: это смиряет. А всеведение Божие все видит и знает каждое намерение и по любви ценит каждый и малый труд.

Скажи Господу: Господи! Ты видишь все мое намерение, бессилие и желание. Прими мое недостойное и научи мя достойному!... Будь уверен, что никогда не останется без пользы никакая твоя молитва — только понудься...

Не слушай вражеской мысли, говорящей тебе: сперва сделай то или то, а потом и будешь молиться. Предпочитай молитву всякому делу. Она всего выше, всего нужнее.

Долго ли помолиться? Исполнив хотя краткую молитву, можешь еще заняться и прочими делами благочестия.

Заметь наконец, что как каждое возбуждение к молитве, каждое воспоминание о молитве есть действие Благодати; а потому, последуя оному, ты выполняешь послушание и свидетельствуешь покорность свою к Богу...

2 Августа 1859. В Георгиевском монастыре

VIII

9. При внутреннем возбуждении к молитве или при каждом воспоминании о том, что должно непрестанно, часто леностная мысль говорит нам: «После помолишься! а теперь займись другим». Или: «Соберись прежде с мыслями, устрой ум, и тогда уже примешься за молитву: теперь же что за моление, и рассеянное, и хладное, и краткое, а потому и недостойное!»

Таковую несправедливую мысль как можно скорее следует разрушить таковым размышлением. Твердо убедиться:

1) Что как скоро ощутилась мысль о молитве, то это признавать за действие в нас благодати: ибо не довольны есмь и помыслить что благо о себе, но довольство наше от Бога,⁴⁰ и никтоже может рещи Имени Господа Иисуса, токмо Духом Святым.⁴¹ Поелику Сам Дух ходатайствует о нас воздыханиями неизглаголанными.⁴² А потому не

должно пропускать ни одного такого внушения хотя без краткой, без одной молитвы.

II) Ни одно призывание Имени Божия не останется без плода и даже утешения, ибо в самом оном Имени содержится самодействующая благодатная сила, из каких бы уст Оно ни произносилось.

III) Сохранять спокойствие при призывании и не возмущаться, если оное не чисто, а все поставлять пред Богом. И то уже много, что Господь не отвергает призывания.

IV) Ожидать внезапных посещений Духа, вспоминая неожиданные случаи! Кто знает? может быть, та минута возбуждения, которая опущена без призывания Имени Иисуса Христа, была бы Источником воды, текущей в живот вечный.⁴³

(В Пустыни Св. Саввы. 2 февраля 1849)

IX

Опять душа моя ищет чего-то нового на пути к созерцанию! Опять стремится к исканию убеждений, к открытиям легчайших способов для постоянного углубления в самого себя. Все читает, все соображает, все заботится о выборе чтения о своем предмете. Доколе эта неумеренная хлопотливость не перейдет в постоянную деятельность и спокойное существенное занятие?.. Сколько было опытов, что приуготовления к молитве похищали токмо время! Мысль, что «вот, сие-то, прочетши, воспламенится дух, сие-то изложивши, и примусь уже молиться», — эта мысль есть голос лености и обман вражеский... Правда, хотя и много помогает молитве чтение о сем предмете, как утверждают и Отцы, но потребно, чтобы оное не превосходило во времени молитвенного упражнения. Если благочестивые от молитвы получают более пользы, нежели от многого чтения, то молитвою и должно заниматься больше. Если с трудом идет сердечная, то отправлять устную. А чтобы теснее родниться с молитвою, то следует сколь можно отвергаться самого себя, не пропускать возбуждений к молитве и не мечтать о земных предприятиях.

Внимай сему! И с каждым днем поновляй решительное направление к молитве.

(10 Мая 1854 в Никольском монаст<ыре>⁴⁴)

Х

Сколько уже раз было решительно полагаемо, чтобы никак не пропускать возбуждение к молитве без того, чтобы хотя на краткое время не войти в самого себя. Плодотворность сего подтверждали неоднократные опыты. Но как непостоянны мои предположения! Как я близок к забывчивости! Какая от сего потеря для внутреннего мира. И сие, и противоположное также подтверждают опыты.

Бодрствуй, душа моя! поддерживай начинания и убедись, что ничто так не полезно, ничто так не благотворно, как молитва, особенно наедине.

Решись твердо, хотя самое краткое время, хотя пять минут посвящать молитве, при каждом возбуждении духа к оной, невзирая ни на какие отвлечения и немедленно покидая какие бы ни были занятия. Сим ты докажешь должное, преимущественное внимание к молитве мытаря.⁴⁵

(7 Июня 1854 в Никольском монас(тыре))

ХІ

Истинная молитва верующего есть источник, причина, мать всякого блага, мира и спасения: вся, елико в молитве просите верующе, приемлете,⁴⁶ — говорил Иисус Христос. Без молитвы нельзя обрести добродетелей, побеждать страсти, достигнуть спасения. Не имате, зане не просите,⁴⁷ — говорил Спаситель (Апостол Иаков).

Но мы не можем истинно молиться: не вемы, како или о чем помолимся.⁴⁸ Не можем держать ум в чистоте и во внимании: надлежит бо помышление человеку на злое от юности его.⁴⁹ Не в силах возродить в себе живой веры при молитве, ибо и вера не от нас. Божий бо есть дар!⁵⁰

Что ж осталось на нашу долю? Ждать ли того времени, когда ходатайствующий о нас Дух воздыханиями неизглаголаннми возбуждает в нас вышепредставленные принадлежности к молитве, без каковых условий молитва не достигнет своей цели: аще и просите, эле просите?⁵¹ Ждать ли того времени, когда дух наш ощутит состояние, приличное молитве, когда мы достодолжно приуготовимся к молитве, — и тогда начать молитву нашу?

Никак! Священное Писание заповедует всегда молиться и не стужаться.⁵² Непрестанно молиться.⁵³ Молиться на всякое время духом.⁵⁴

Из сего следует, что на нашу долю оставлена токмо частость молитвы. Количество отдано в собственность нашей воли, как качество и совершенство молитвы вполне зависит от благодати Божией. Количеством же привлекается и качество, как замечают Святые Отцы Церкви.

Итак, будем молиться как можно чаще! совершенно решимся на то, чтоб время дня делилось более на молитву, нежели на другие упражнения! не будем пропускать ни одного воспоминания о молитве в уме, ни одного возбуждения в духе без того, чтоб, остановя все дела и все действия чувств, не погрузиться в молитву на столько времени, сколько будет возможно! Таковая решимость, без сомнения, принесет желанный плод — научит истинной молитве!

(14 Апреля 1855. В Никольском монасты(ре))

ХII

Зачем ты унываешь при молитве и не отражаешь мысль, смущающую тебя, что рассеянная и холодная молитва твоя напрасна? — следственно, ты борешься... Это напоминание совоздыхающего Духа. Это глас Ангела твоего Хранителя. Каким бы образом молитва твоя ни совершалась, повинися Божией воле и токмо стремись часто молиться. Приступая к молитве, не жадничай одного духовного наслаждения, а решишь быть таким, каким будет угодно Богу тебя держать: в утешении или в сухости. Сим ты сохранишь внутренний мир и избежешь уныния. Мы сами, если не можем без Духа Святого и произнести Имени Господа Иисуса, то можем ли молиться так, как должно? ... Даже если молитва твоя становится для тебя упражнением тягостным и даже мучительным, и тогда не теряй бодрости и продолжай молиться хотя устно, почитая себя недостойным внутренней молитвенной сладости. Терпи нападения враждебные и помни, что частость токмо молитвы и бодрость принадлежит нашей воле, а молиться истинно есть дар благодати, как учат Святые Отцы,⁵⁵ а потому спокойно и ожидай часа воли Божией, могущего внезапно усладить твою молитву.

(24 Октя(бря) 1855 в Нико(льском монастыре))

XIII

Самый главный обет и первейшая обязанность инока состоит в исполнении заповеди, нарекаемой ему при пострижении: Брате! прими меч духовный⁵⁶ — при сем вручают четки — непрестанно бо имаши глаголати, и сидя и востая, и возлегав, и путешествуя, и рукодельствуя, словеса молитвы сея: Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного!⁵⁷ И в сей-то заповеди сосредоточены все обеты и обязанности инока, почему она и дается после всех, как бы заключение или печать всех наставлений. Да и подлинно, если бы инок неупустительно выполнял оную, если бы непрестанно занимался творением молитвы, призывал Имя Господа Иисуса Христа во всякое время, он бы в одной сей заповеди исполнил все; ему бы не оставалось времени ни на развлекающие ум беседы, ни на праздность — мать всех пороков; он бы и при развлекающем даже занятии соблюдаем был от искушения силою и призыванием Имени. Каждая преступная мысль обличалась бы и разрушалась воспоминанием присутствия Божия с нами. Всякое греховное намерение и темное предприятие, озарившись светом Иисуса Христа, исчезало бы, а соделанный проступок мгновенно очищался бы покаянным призыванием Имени Божия (*Григорий Сина<ит>* и *Иоанн Карпа<фский>*).⁵⁸ Каждое дело, каждое занятие отправлялось бы с успехом. А посему непрестанный молитвенник, живя телом на земле, умом пребывал бы в небесах! и чрез неупустительное исполнение заповеди о молитве удобно мог бы выполнить и прочие — силою Иисусовой молитвы и благодатию призываемого Имени Божия, по слову Иисуса Христа: «Пребывай во Мне, плод мног сотворит...»⁵⁹

(1 Мая 1856. В Нов<ом> Иер<усалиме>)⁶⁰

XIV

Вообрази, возлюбленный брате, если бы душа твоя и сердце обрели вкус сладостного питания внутреннею молитвою; если бы самодействующая молитва возгревала дух твой: тогда бы ты был вполне обеспечен от всего скорбного, встречающего нас на жизненном пути. Никакая обида, несчастье, бедность, презрение, сухость, уныние, страх, болезнь, вражда, слабости и гонения не имели бы прискорбных влияний, не возмущали бы душевного мира... Одно воспоминание о блаженстве молитвенной жизни, одно вшествие в сердце все

бы сие побеждало, разгоняло, облегчало. А самое упражнение в общении с Именем Иисуса Христа восхищало и улаждало бы среди суровых бедствий. Вот тайна для счастливой жизни на земле и для спасительной в небе!.. Подумай о себе со вниманием и постарайся обрести сие сокровище, носимое в скудельных сосудах!⁶¹

(9 Июля 1856. В Новго(роде))

XV

Если человек ощущает себя недовольным своим жребием, утомляется скукою от душевной сухости, нетерпелив и непостоянен или, так сказать, мечется от одного к другому; если он, увлекаясь предпримчивостью, мечтателен и, не имея твердости, скорбит от настоящего, то все это проистекает не от чего иного, как от того, что он далек от своей цели — далек от Иисуса Христа, не приближен к Нему посредством внутренней соединительной молитвы... Что он еще внешен, материален токмо; что не коснулся внутренности своей — своего сердца; не вкусил, не отведал молитвенной сладости духовной. О! когда бы человек сопрягся тесным союзом со Христом, когда бы не мешал благодати владеть собою; тогда бы сердце его непрестанно сладостно беседовало с Богом во внутренней молитве посредством Иисусова Имени; тогда бы все мечты, все суетные предприятия разрушились! Тогда бы он не желал ничего, кроме одного Иисуса. Через каждое место его пребывания текла бы река мира, радости, покоя и утешения. Тогда бы все лишние желания его погасли, будущность не тревожила бы его, питало бы одно настоящее. Нашедши внутри себя Эдем, не искал бы уже он — как выразился некий Старец — ни Рима, ни Иерусалима, ни Афона.⁶² В равнодушии ко всякому месту, ко всякой стране, он бы в темной пещере, в пыльном углу полуразрушенной хижины лежал так точно, как на царском ложе, или и еще довольнее. Не страшился бы ничего в жизни, будучи самоотверженным и преданным Иисусу Христу, в непрестанной утешительной молитве во Имени Его. Все опасности, напасти, все мечтания, страхи ночные, звери и непроходимые дебри не имели бы на него ни малейшего влияния. Таковой держался бы уже одного местопребывания, стремясь к сокрытию себя, — «ища еже крытися», — как говорит Св. Григорий Синаит;⁶³ и не способен был бы к странствованию... Стяжавший духовное радование в сердце уже обеспечен от всего скорбного в жизни; его ничто внешнее

скорбное не тревожит; он одною половиною только в мире; дух его со Иисусом на небе. Все бедствия, болезни для него как бы нечувствительны; даже самую смерть встречает он как вестника о наслаждении и покое. Воззрите на таковых, смотрите на них с примечанием: самая наружность, внешность их выражает покой внутреннего их состояния! В этих сынах благодати сквозит истинное самоотвержение; для них поношения, бедность, поругания сладки; самые труды и лишения их утешают. О сладчайшая внутренняя молитва! влечи меня в твою светозарную и таинственную область! Стягни узами приверженности к тебе и презрения всего тленного Иисуса ради! Воспламени меня неопалимым огнем твоим — огнем сладчайшей ко Господу любви!

(11 Март(a) 1834. В пустыни Оптиной)

XVI

Я удивляюсь, что ты унываешь от безуспешности во внутренней молитве, что все усилия к охранению ума от помыслов, все приемы к очищению сердца от чувственности и к настроению его в Божественную любовь мало принесли тебе успеха. Сожалею о твоём положении; а вместе с оным желаю раскрыть причину твоей неуспешности. Хотящий научиться читать к чему прежде приступает? Не к машинальному ли изучению алфавита, по коему он доходит до слогов и соображений? А ты, оставя устроения произношения Имени Божия, прямо взялся за устроения ума, за высшую степень духовного делания, без предварительной подготовки, без первого младенческого вопля к Богу Отцу о том, чтоб научил Он молиться (Мат.);⁶⁴ а потому, сколько ни трудился, чтоб Имя Божие было произносимо Духом и Истиною,⁶⁵ но не достиг сего неуместным твоим усилием, которое, охладивши начальную ревность твою, поставило тебя в такое положение, что Божественное Имя Иисуса Христа не произносится не только в Духе и Истине, но ниже и устно.

Ты возражаешь против одного устного призывания Имени Божия тем, что Иисус Христос сказал: «Не всяк глаголяй Ми: Господи, Господи! внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесех» (Мат. VII, 21), и выводил из сего то, что одна устная молитва без участия ума и сердца есть празднословие. Согласен с тем, что Бог требует от нас в молитве сердца:

«Сыне, даждь Ми сердце твое» (*При(тчи)* (23: 26)). Но как мы собственными своими силами не токмо погрузить сердце в любовь Божественную, но даже и благой мысли возродить в себе не можем и что един Бог дает нам сердце ино и дух новый даст нам,⁶⁶ как говорит Писание; то что остается нам делать, как только просить сего, как умеем и как можем, детским немотствованием произносить Имя Иисуса Христа. Прекрасно о сем выразился Преподобный Макарий Великий: «Молиться как-нибудь состоит в нашей воле, а молиться чисто есть дар благодати».⁶⁷ А потому, что зависит от нашей воли, от нашей возможности, то мы обязаны неупустительно приносить в жертву Богу, дабы дар благодати излился на эту немощную и хладную жертву и возжег бы огнем любви своей. Это точно так и бывает, ибо Слово Божие говорит нам: «Не услышит ли Господь вопиющих к Нему день и ночь?» (*Лук.*),⁶⁸ т. е. вследствие частой молитвы подаст Господь чистую; а из сего и можно видеть, что и одна устная молитва, но непрестанная, может принести полезнейший плод — возвести к молитве духовной.

Не глаголющий токмо «Господи, Господи» входит в царствие, но творящий волю Иисуса Христа и Его учения, как говорит Он в параллельном сему месте: «Что Мя зовете (величаете) Господи! Господи! и не творите яже Аз глаголю» (*Лук. VI, 46*), — повторяю твое возражение. — А в чем состоит воля Божия — воля Иисуса Христа? Какое главное его заключение? Не то ли, что: так как «без Мене не можете творити ничесоже, то будете во Мне и Аз в вас»,⁶⁹ а потому непрестанно молитесь, ибо всяк иже призовет Имя Господне, спасется.⁷⁰ Непрестанная молитва потому составляет главную заповедь, что все прочие заповеди имеют свое время, а молитву предписывается совершать непрерывно и присоединять ко всякой добродетели. Следственно, тот творит волю Божию, кто непрестанно молится, во всякое время к умилоствлению призывает Имя Иисуса Христа; а как чисто молиться сердцем и духом состоит не в нашей силе, а внешнее устное призывание Имени Божия зависит от нас, то непрестанно изрекающий имя Иисуса Христа творит волю Божию.

Вообрази, если бы человек, убедившийся в необходимости и пользе частого призывания Имени Божия, решился непрерывно устно призывать Иисуса Христа при всех занятиях и во всяком случае и времени, то что бы оставалось ему и мыслить, как токмо о Иисусе Христе: язык его был бы устранен от празднословия и уста заграждены от лжи и осуждения, слух склонялся бы к изреканию Имени

и очи возводились бы горé. Таковое призывание непременно указало бы ему путь к всемерному удалению от рассеянных бесед, к повременному и чистому сокрыванию себя в уединении и к исканию покоя в Боге, как говорит Святой Григорий Синаит.⁷¹ А вместе с тем и возвело бы от деятельности к созерцанию, от молитвы устной и наружной к молитве внутренней — непрестанной, к оправдыванию заповеди Божией главной: «Непрестанно молитесь» ((1) Сол. V (17)). Бдите молящиеся на всяко время духом (Ефе(с). VI, 18).⁷² Таковый человек, обретши восход от деяния к видению,⁷³ впоследствии жил бы и дышал молитвою, все его действия, все занятия совершались бы чрез молитву и сопутствовались бы непрерывною молитвою. Да не представится тебе это невозможным или невыполнимым, как некоторые заключают на том основании, что как молитва есть простертие ума и мыслей к Богу,⁷⁴ то и можно удержать таковое настроение или токмо в покое и совершенном бездействии, или при наружных токмо занятиях и упражнениях; но как ум и мысли также в свою очередь должны быть заняты и другими богоугодными умственными созерцательными предметами, требующими рассуждения и совершенного в них погружения, посему и невозможно непрерывно сохранить дух молитвы и в одно и то же время дать одному уму два занятия.

Это решает пример предстояния нашего пред земным царем: чем бы ты отвлеченным ни был занят, но близкое присутствие царя ни на одну секунду не ускользало бы от твоего внутреннего ощущения.⁷⁵

Далее. Если неуместный порыв ревности, превосходящий твои внутренние силы и указал бы тебе на необходимость предварительного устройства ума и сердца для достодожного приступа к молитве, то, последуя сему, как то и было, ты провел бы множество времени в одном токмо приуготовлении, а самое дело молитвы оставалось бы в бездействии. А потому твердо уверься, что к достодожной молитве ничем иным столь удобно не пригодишься, как самою же молитвою во Имя Иисуса Христа; токмо понуди себя творить ее сколь можно чаще, сколь можно более. Ибо сие Божественное Имя само в себе содержит благодатную освящающую силу, из каких бы уст Оно ни произносилось. Если количество возводит к качеству, то частость молитвы поведет к чистоте оной...

Да поможет тебе Господь твердо сие помнить!

(1841 года. В Августе, Законоспасский монас(тырь)⁷⁶)

XVII

Если ты мало ощущаешь влечения к непрестанной молитве и если желаешь возбудить в себе спасительное усердие к оной, то размысли обстоятельно, сколь блажен и счастлив тот, кто снискал вкус и услаждение в упражнении молитвенном, чье сердце радостно пламенеет при призывании Имени Иисуса Христа. И ты поистине увидишь, что блажен тот, кому молитвенный подвиг составляет сладкое питание; блажен, кто влечется ко внутреннему соединению с Господом посредством молитвы — как железо к магниту, и духовно торжествует на самом пути сем! Блажен, наконец, кто во время борьбы с врагами спасения своего может противопоставлять удовольствия — удовольствиям, утешения — утешениям: удовольствия молитвы — удовольствиям мира, утешения безмолвия и уединения — утешениям светских собраний и рассеяности. Таковой нечувствителен ни к чему скорбному — житейскому и на всяк час светло празднует, как утверждает Преподобный Исихий.⁷⁷

Может, ты скажешь, что все изображенное составляет свойство и существенные черты христианина совершенного, ревностного подвижника облагодатствованного; такого, который по долговременном труде и прискорбном понуждении себя достиг сего состояния и вкусил плод подвижничества своего. Но начинающему и среднему еще предлежит длинная стезя, усеянная безотрадными борьбами, страданиями и терпениями; а сие самое, утрашая в начале, по часту и бывает причиною нашей сухости и робости на духовном пути.

Так! в совершенном влечение бывает пламеннейшее и утешение тончайшее, но и новоначальный и средний не лишены оных, хотя и в меньшей степени. Рассматривая их состояние, можно находить для каждого из них духовные питания своего рода. Например, новоначальный имеет при внутренних подвигах своих утешения в том: 1) что он успокоивает свою совесть; 2) что имеет целию плод трудов своих, исполненный утешения, восхищения и неуподобимой сладости; 3) что надеется сего достигнуть, уповая на благость Божию; 4) что с каждым днем ощущает подвиг свой не столь острым и постепенно к нему привыкает; 5) что надеется избегнуть геенны и наследовать Царство благодати; 6) что видит духом своим высшие предметы, новые открытия — новые таинства; 7) что, познавая немощь свою, начинает приходить к смирению, составляющему немятежное спокойствие. А также может служить новоначальному уте-

шением и то, что когда, читая книги Святых Отцов, он встретит Святого Макария Великого, повествующего так: «Бывает, — говорит он, — егда только кто начинает преклонять колена, и в нем абие (тут же) сердце исполняется Божественного действия и душа его срадуется Господеву» (сл. 6, гл. 8).⁷⁸ При встрече сих слов он может утешаться ожиданием, что, может быть, сия или следующая минута, которую он посвящает молитве и созерцанию, подвигнет благодать Божию и раскроет ему вкус в сладости духовной. После всего этого можно уподобить новоначального воину, который из отдаленного места позван будет к царю для получения награды, спешит идти и, восхищен будучи предстоящим ему счастьем, как бы не чувствует дальнего и трудного пути.

Средний, или успевающий, вкушает наслаждения при подвигах своих: 1) в воспоминании тех сладостных часов, в которые случилось ему с восхищением возноситься превыше всех чувственных удовольствий; 2) счастливые опыты, сохраняющиеся в его памяти, суть помощники его и утешители на сей степени; 4) возбуждаясь сим, он развивает веру, ободряет надежду и воспаляется духом к следованию далее.

Что сказать о высших утешениях — совершенного? Они превосходят всякое уподобление, они неизреченны. Сладость их не токмо ум вне благодати постигнуть не может, но и ум святых, близко оные постигая и сладостно питаясь ими, отзываясь, что всякое вещественное благо в сравнении с духовным услаждением низко. Однако ж, чтоб не лишить сведения желающих, Святые Отцы изображают сие некоторыми уподоблениями. Внутренняя молитвенная жизнь, говорят они, приносит немятежный покой духу, совести и уму, поелику «пребывающий всегда в сердце своем отходит совершенно от красот житейских», возмущающих душу, как говорит Преподобный Никифор.⁷⁹ Тогда похоть погибает, всякое сладострастное чувство бывает праздно и красоты земные являются неприятными (*Феол(инт)*, гл. 1),⁸⁰ место их заступают высшие красоты небесные, и сердце погружается в непрестанное неизобразимое преестественное веселие, влечась в любовь Божию. Он чувствует сладостное движение и как бы кипение, коим наполняются все его органы. В уме необычайная легкость и удобный восход к Богу. В отрешении всех помыслов века сего сладчайшее сопряжение со Христом, Который ощущается иногда как бы чувственно вместившимся в сердце, отчего оное исполняется несказанною сладостию; и сие ощущение, как медоточная река, проливается во все члены. В душе зрится свет, но чище чувст-

венного света;⁸¹ сияние, но превосходящее солнце; сладость, но прее выше всех чувственных наслаждений. Душа сладостно истаявает от огня любви Божественной и не ощущает скорби при напастьях и искушениях.

Никакая обида ее не раздражает, и радость светская не производит на нее впечатлений. Душа при внутреннем упражнении восхитительно питается любомудрием духовным, ибо — как говорит Петр Дамаскин — она стяживает глубокие сведения о самопознании и познание благодетельных Божиих; ясное уразумение о жизни Иисуса Христа и учеников Его и их дел и словес; познание природы и изменения вещей; познание чувственных и умозрительных созданий Божиих и высшее разумение о Боге, называемое Богословием.⁸² Вот что дарует душе внутренняя молитва совершенного!

Прекрасно описывает утешительные последствия внутренней жизни, бывающие в усовершенствовавшихся молитвенниках, Преподобный Макарий Великий. Можно, — говорит он, — духовные утешения отчасти уподобительно сравнивать с утешениями чувств: так бывает, говорит он, что внутренние подвижники «иногда чувствуют себя как бы ликующими на пышном царском пире и радующимися неизреченною радостью. Иногда, как невеста с женихом, духовно соусплаждаются. Иногда, как бесплотные Ангелы, толикою скоростью и легкостью тела чувствуют, что мнят себя как бы не обложенных плотию. Иногда, как бы упившись вином неизреченных таин Святого Духа и от того возвеселившись, торжествуют. Горь же Божественною любовию духа ко всем человекам, всего Адама падшего сладостно оплакивают. Иногда толикою любовию, растворенною неисповедимую духовною сладостию, распалются, что если бы возможно было, то всякого бы человека во утробу свою вселили, не различая злого от доброго. Иногда так себя унижают, что ни одного хуже себя не видят, но себя ниже всех последних мнят. Иногда неизреченною радостью духа бывают наполнены. Иногда, как бы некто из сильных военачальников, облекшись в царские орудия и на войну выехав, противных силы прогонял. Иногда велия некая тишина и благорастворение духа, мир и сладость чудесная окружает их и увеселяет. Иногда же разумом и премудростию Божественною и знамением духа исполняются и толь глубоким и высоким вещам от благодати Христовой научаемы бывают, что ни один язык изреци того не может!» (Сл. 6, гл. 6).⁸³ Вот сколь восхитительны последствия внутренней молитвы! Справедливо полагает один из любомудрых, что начатки небесных райских наслаждений находятся

на земле.⁸⁴ Что христианин может переступить за порог неба, не выходя еще из круга земли... Испытывающий сие возвращает себе невинное благодатное состояние, потерянное во Адаме, и заключает мир со всею природою. Злобные духи трепещут одного его слова. Дикие звери, забывая естественную ярость, окружают, как агнцы. Ядовитые гады скорее умирают, нежели прикасаются и угрызают его. Самые птицы с тишиною пролетают те места, где Божественная тишина и мир обитают, а иногда заботятся и о питании их.

Священное Писание сообщает нам превосходные понятия о наслаждениях созерцательной жизни, повествуя о мире Божиим (Фил. IV, 7); о радости неизглаголанной и прославленной (1 Пет. I, 8); о сокровенной манне (Ап. II, 17); о печати искупления (2 Кор. I, 22) и проч(ее).

Прилежное рассматривание всего вышесказанного весьма разогревает дух и располагает сердце к стремлению достигать молитвенной цели.

Заметь сие и обрати в способ к ревностнейшему упражнению во внутренней молитве!...

(28 Марта 1832. В Симоновом монаст(ыре)⁸⁵)

XVIII

Упражняющемуся в созерцательной жизни, внутренней молитве и отыскивании умом места сердечного случается иногда уклонение в рассеянность и нерадение о искании — как говорит и Преподобный Исихий в главе 120: «Огорчаеми бываем сердцем от яда помыслов лукавых, егда внимание и Иисусову молитву на мнозе (надолго) оставляем, от забвения нерадящее».⁸⁶

Таковые случаи, производя обличение совести, могут подвергать неопытных унынию, несоразмерному страху и удалять от прежнего их внутреннего занятия, представляя стыд, недостойность, бесполезность и неприличие занятия святого в греховном сердце — подвигом воздержания, не омытым сокрушенным покаянием. [Но] Златоуст говорит: чистейший луч солнца не оскверняется и ничто не теряет, если освещает и самое нечистое место, которое от него просыхает.⁸⁷ Эта мысль вражеская!⁸⁸ Отыскивание своего сердца для молитвы и есть самая первая ступень и средство к раскаянию! Что потеряно, то надо найти, и, нашедши очерненным («тамо бо обрящеши тьму, ослепление многое и жестокость», говорит Симеон Новый Бого-

слов⁸⁹), следует представить его таким, каково оно есть, пред Солнцем правды для освящения; подобно как зараженная вещь, пролежав несколько времени под влиянием лучей солнечных, теряет свою заразительную остроту и силу.

Сознавши свое падение, надо раскаяться. Чтобы восчувствовать необходимость покаяния, следует войти в себя; надобно обрести сердце, которое похитили твари, и в нем спокойно и смиренно приывать Господа к помилованию и наставлению в покаянии.

Не верь обманчивой мысли, что будто бы во время рассеянности или греха ты не можешь или не должен сметь умственно искать твое сердце, отыскивать его место. Это пустое! Здесь-то ты и должен преимущественно и немедленно отыскивать потерянное: этот механизм есть удобнейший и близкий ко вниманию и вхождению в самого себя. Не унывай! В себе же пришед, рече: восстав иду ко Отцу моему (Лук. XV, 17).⁹⁰

Когда несколько ощутишь его (сердце), тогда воззови о помиловании к Иисусу всещедрому и веруй яко болий есть иже в вас, нежели иже в мире, — как говорит возлюбленный Ученик Христов Иоанн (1 Иоанн). IV, 4), и он же продолжает: Болий есть Бог сердца нашего, и весть вся (III, 20).

Для большего уверения в вышесказанном я представляю тебе свидетельство Святых Отцев, кои, предохраняя умственных деятелей, ходящих во трезвении сердца, от уныния, (Святые Отцы) дают следующие советы:

Святой Григорий Синаит говорит: Аще и случится искушение, ко испытанию и венцу оно бывает; скорейшую имея попущающа Бога помощь, ими же весть образы (ч. 1, л. 96).⁹¹

Преподобный Исихий: Аще от обстояния некоего ослабевши, обленимся во умном делании: последующее утро паки чресла умственная добре коснемся (гл. 187).⁹²

Преподобные Каллист и Игнатий:

Наказательное попущение никакоже лишает душу божественного света: скрывает же точию, аки бы да низвергает душу в горесть бевсовскую, да со всяким страхом и многим смирением взыскует она помощи ст Бога (гл. 85).⁹³

Преподобный Иоанн Карпафийский:

Страсти убо плоти и духа, якоже узриши, временем и Божественным хотением потребятся, аще и умножены суть: милость же Христова никогда же разорится; милость же Господня от века и до века на боящихся Его (гл. 33).⁹⁴

Елицы молитву зельнее употребляют, сии от страшных и свирепых искушений пленяемы суть! (2, 41).⁹⁵ Егда остави Дьявол Господа, тогда приидоша Ангели и служаху Ему. Подобае убо ведети, зане якоже написано естъ, внегда искушаем бяше той, яко приступиша Ангели; тако и нам искушаемым, во время некое недалече отходят Ангели Божии; таже по отшествии искушающих приходят к нам представляюще Божественная разумение, утверждение, умиление, терпение и утешение (Гл. 73).⁹⁶

Преподобный Никита Стифат:

Пад во глубины зол, никако же воззвания да отчаешися, аще и во глубину низведен был еси последнюю ада злобою. Призирая бо на тя Бог, призрит скорее н(а) трепещуща словес Его и въздыхающа, возставит печальное твое сердце и даст ти крепость паче прежняя (Гл. 54).⁹⁷

Поучают Отцы:

Что ратоборствуя со врагами и страстьми нашими, если бы ты и по тысяче язв на всяк день принимал, однако ж никак не должен отступать от живоносного делания;⁹⁸ то есть призывания Иисуса Христа сущего в сердцах наших...

Проступки наши не только не должны отвращать нас от хождения в присутствии Божиим и внутренней молитвы, возбуждением беспокойства, уныния и печали, но еще и споспешествовать к скорому обращению нашему к Богу. Младенец, водимый матерью, когда начинает ходить, скорее к ней обращается и крепко за нее придерживается, когда спотыкается.

Святой Симеон Новый Богослов приводит текст Священного Писания, *Екклесиас* (т), X (4). Аще дух владеющего възидет на тя, места твоего не остави: яко исцеление утолит грехи велики — прекрасно рассуждает, что дух владеющего должно разуметь искушение; а под именем места следует понимать сердце: ибо и в предыдущих стихах *Екклесиаст* говорит о сердце.⁹⁹ Сие ведет преимущественно к вхождению в место сердечное при искушении. Сие умственное вхождение в сердце утолит волнование страстей и очистит грех.¹⁰⁰

После всего этого душевно желаю, да, сохраняя в памяти изложенное здесь, ты ободрялся бы при всех искусительных встречах, толико близких к искателям внутренней жизни, и не терял бы из вида Сладчайшего Иисуса и Его умилоствление!...

(8 февраль 1851. В Пуст(ыни) Св. Саввы)

Примечание

В сем письме поставляется особенно на вид важность и плодотворность искания места сердечного. — Это выражение языка Святой Симеон Новый Богослов, предлагая науку внутренней сердечной молитвы, говорит: Сядь в безмолвном и не светлом месте, собери ум от помыслов, преклони к персям главу: внимай в сердце умом и внутренними очами, удерживай помалу дыхание и отыскивай умом сердечное место (*Добротолюбие, часть 1, лис<т> 64*), дабы вводить и изводить с дыханием в сердце Иисусову молитву.¹⁰¹

Сие составляет удобнейший способ к хранению ума, [стяжанию] внутренней усладительной молитвы в сердце, как утверждают Св. Отцы Церкви.

Прибавление к тому же

В дополнение к выше изображенному и еще много можно найти у Святых Отцев подобных наставлений. Их-то как можно чаще надлежит перечитывать во время внутренней засухи и расстроенности бездерзновения: дабы, ободрив унывающую и оробевшую душу, простираться к бодрствованию и внутреннему трезвению в сердечной молитве. Так, например, пишет Преподобный Нил Сорский:

Главное укрепление во внутреннем подвиге, во всех писаниях указанное, состоит в том, чтобы, когда будем сильно ратуемы лукавыми помыслами, — не возмалодушествовать и не унывать, и не остановиться, и не прекратить дальнейшего течения своего на внутреннем пути. Когда поражаемся скверными помыслами, тогда хитрость диавольской злобы влагает в нас стыдение воззреть к Богу и возносить моление. Но мы да побеждаем их всегдашним покаянием и непрестанною молитвою, и да не обратимся вспять, хотя бы каждый день по тысяче ран принимали от них. Купно с искушениями, или после, ниспосылается нам сокровенно посещение милости Божией.¹⁰²

Св. Иоанн Лествичник<ик>:

Внимай бдительно, о Иноче! и не ослабевай в то время в молитве, когда смущают тебя скверные помыслы (или виды).¹⁰³

Св. Иоанн Златоустый:

Молитва, хотя бы она приносилась от нас, исполненных грехами, — тотчас очищает.¹⁰⁴

Преподобн(ый) Филофей Син(айский):

Когда душа примет намерения молиться, тогда она разрешается молитвою от греховной тьмы.¹⁰⁵

Св. Варсонофий Велик(ий):

Если молишься Богу и развлекаешься умом, старайся, чтобы без развлечения молиться. Если же развлечение, по немощи нашей, и продолжится, то хотя в последних словах молитвы сокрушись и помолись с умилением так: Господи, помилуй мя и прости мне вся согрешения моя! И получишь прощение во всех согрешениях и в развлечении, бывшем во время молитвы.¹⁰⁶

Преподобный Нил Постник:

Святой Дух, сострадающий нашей немощи, и к нечистым сущим нам приходит и, если обрящет ум истинно Ему молящийся, находит на него и возбуждает к духовной молитве. — Не унывай в молитве и не изнемогай яко не приемый: примешь бо последи...

Иногда внезапно став на молитву, добре помолишься; иногда же и много трудившись, не достигнешь цели. Это потому, чтоб ты прилежнее искал; и, нашедши, будешь иметь твердость. Для таинств молитвы нельзя уставить времени.¹⁰⁷

Сии и подобные наставления Отческие много способствуют к укреплению в бодрствовании духовном и открывают, что ничто не должно препятствовать стремлению к молитве: ни время, ни обстоятельства, ни место жительства — как утверждает Симеон Новый Богослов;¹⁰⁸ ни преткновения слабой нашей природы. Даже и при самих искушениях хотя краткую, но частую иметь молитву советует Нил Постник.¹⁰⁹ Ибо Бог зрит с одинаковым милосердием как на мирное состояние наше, так и при обуревании нашем преткновениями. Уныние преступнее греха. Оно происходит от тайной гордости и любви к выгодному о себе мнению. Нам трудно чувствовать себя, каковы мы в самом деле.

Итак, должно надеяться на любовь и милосердие Божие, готовое встретить каждого сознательного грешника, и как можно более предаваться молитве невзирая ни на что — ни на какие бури жизни... Молитва, как луч солнечный, осиявая срамные места и не повреждая своего света, даже иссушает и тинистое блато, и очищает заразные нечистоты. А посему, ищущая Господа душа! Бодрствуй духом — не унывай от преткновений и молись! Может быть, первое знамение милости небесной положено на последней степени нашего беззакония, — сказал один духовный писатель.¹¹⁰ Не слушай лукавой мысли, приводящей тебя в стыдение и нашептывающей таковое

внушение: «Что за молитва без дел благочестия — и при частых падениях души?»... Нет! Внутреннее-то самоуглубление и молитва сердца и есть самое мощное средство к побеждению страстей и очищению грехов во всяком времени, случае и месте.

К дальнейшему убеждению в сказанном доселе могут служить нижеследующие статьи: в П(исьме) VI:¹¹¹ пункты, руководствующие к благодушной прилежности в молитве. VIII. Правило для успешности в молитве (Савв(ы)).¹¹² XI. О том, что частость молитвы предоставлена нашей воле, а совершенство ее зависит от Бога. В Письме XII. О том, чтобы не унывать и не оставлять молитву, как бы она ни была трудна или развлечена. XXII. О семи способах, возбуждающих стремление и усердие к молитве (Сим(онов)).¹¹³ II. О том, что и сухая, смущенная и леностная молитва не останется без пользы. III. О противоборстве смущению. IV. О средствах к бодрствованию и снискиванию внутреннего успокоения.

В томе 4. Бесед(ы) Н, руководствующие к прилежности в молитве (П, 779). — Ободрение при желании молитвы (П, 784). — О успокоении души (П, 874).¹¹⁴

Nota

Подобное вышезаписанной мысли Преподобного Нила Постника, изображенной так: «Не унывай в молитве и не изнемогай, яко не приемый, примешь бо последи» — можно читать в изложении Старца Василия Поляномерульского¹¹⁵ следующим образом:

Кто с дерзновением усиленно хочет достигнуть высшей степени сердечной молитвы, а не с терпением и любовью стремится и ищет сего, то это происходит или от духовной гордости, или от леностного себялюбия (Симе(он), Калл(ист) и Игна(тий), Гл. 59).¹¹⁶ Нам, немощным и страстным, покуда довольно и того, чтобы познать хотя стезю умственного делания и с усердием, часто прилежать деятельной умной молитве, которая прогоняет искушения и приводит к молитве страдательной, то есть самодействующей. Не должно унывать, а с терпением и в спокойствии востекать к высоте [сердечной] молитвы.

Если бы мы и не получили совершенства молитвы в сей жизни, но перешли в вечность, занимаясь хотя деятельною токмо, но непрестанною молитвою, то и в таком случае, скончавшись на пути Святых, удостоимся по милости Божией их жребия. Сие подтверждает

и Св. Исаак Сирин и далее советует, что не должно усумневаться и унывать, если при молитве и не последует сокрушения (Сл. 30).¹¹⁷

И еще согласно с сим пишет один из Отцев: «Совершай молитву как можно смиреннее, в тишине и покое, а не в нетерпении, не в тяжелой торопливости и излишнем рвении. Все должно расти постепенно. Не можно спешить там, где едва ползти можем. Должно благодарить Господа и за то, что хотя передвигаемся по узкому пути Божию» (Предисловия на кн<игу> Григория Синаита).¹¹⁸

Как отрадны слова сии при унынии и как они обуздывают нетерпеливость, происходящую от излишнего себялюбия!

После сего может быть вопрос таковой: конечно, все вышесказанное должно соразмеряться коренным правилам во всех делах благочестия — как говорят Св. Отцы, что умеренность всегда и везде прекрасна.¹¹⁹ Но при отступлении от сего правила, которое уклонение тяжелее: [в сторону рвения или] на сторону ленивого небрежения? Хотя то и другое, происходя из одного источника себялюбия, и одинаково ведет к одному и тому же последствию, т. е. безуспешности, однако ж второе пагубнее первого — лень опаснее рвения; это может ясно выразиться следующим примером. К одной опытной настоятельнице пришли две просительницы, желавшие вступить в управляемый ею монастырь. Одна была смиренного нрава, молчаливо отправляла все монастырские должности, не примечалось в ней ни отговорок, ни своенравия; другая, напротив того, подвержена была обоим сим порокам; но сии пороки вознаграждались пламенным усердием к своему исправлению и совершенствованию. Настоятельница отослала первую, а приняла вторую. К удивлению всех сестер, кои не умели, как она, распознавать силы и влечения благодати и не знали, что с мужественною решимостию и спотыкающийся больше пройдет пути, нежели не спотыкающийся, но идущий лениво.

(*Пристрастие Теризии и борьба Екатерины Синской идут к дополнению сей статьи...*)¹²⁰

XIX

При случаях греховных, при падениях слабой нашей природы ни о чем так не старается дух тьмы, как чтобы поселить в нас уныние, довести до отчаяния, которое преступнее всякого греха. Он сообщает беззаконные мысли, что молитва грешника противна Богу, что покаяние недоступно погрязшему глубоко в беззаконии и исправле-

ние ненадежно. Что покаяние, не имеющее твердой решимости, не проникнутое глубочайшим смирением и слезами, есть токмо обман воображения. Что и молитва покаянная беспомощна и не есть уже принадлежность грешника.

Неопытному в духовной брани очень легко все сие принять за истину. А потому, чтобы поставить щит противу сих враждебных стрел, приводим отрядную выписку из первого слова Святого Иоанна Златоустого ко Феодору падшему:

«Грешник! не отчаивайся в перемене твоего положения на лучшее. Ибо если диавол возмог столько, что с высоты добродетели низверг тебя до края зла, то кольми паче Всемогущий Бог возможет паки возвести тебя в прежнюю свободу и сделать не только таким же, но и гораздо блаженнейшим прежнего. Только не упадай духом, не теряй бодрой надежды, не поступай подобно нечестивцам. Ибо обыкновенно ввергает в отчаяние не многочисленность грехов, но нечестие души. Посему-то Соломон не сказал просто: всякий, кто только придет в глубину зол, нерадит, но: только один нечестивый (*При(тчи)*, XVIII, 3).¹²¹ Положим, что кто-либо исполнен всякого греха и сделал все, что только затворяет для него вход в Царствие; что он, сверх того, не из числа бывших в начале неверными, но из верных и благоугождавших прежде Богу, и после сделался блудником, прелюбодеем, изнеженным, хищником, пияницею, мужеложником, сквернословцем и тому подобным; и такого человека не похваляю, если он будет отчаиваться в себе, хотя бы он до самой глубокой старости провел такую несказанно порочную жизнь. Ибо если бы гнев Божий был страсть, то справедливо бы иной стал отчаиваться, как не имеющий возможности погасить пламень, который возжег он столь многими злодеяниями; но как Божество бесстрастно и наказывает ли, поражает ли, делает сие не с гневом, но по великой о нас заботливости и человеколюбию, то надлежит иметь великое дерзновение и уповать на силу покаяния. Ибо Оно не за Себя мстит тем, которые согрешили против Него, потому что никакой вред не достигает до существа Его. Нет, Оно делает сие, имея в виду нашу пользу, и для того, чтобы мы не увеличивали своего развращения. Как удаляющийся от света не причиняет ему нисколько вреда, напротив, себе самому делает величайшее зло, потому что погружается во тьму, так и человек, приобывший пренебрегать всемогущею оною силою, ей не вредит нисколько, напротив, самому себе причиняет крайний вред. По сему-то Бог и угрожает нам наказаниями не для того, чтобы отмстить за Себя, но чтобы нас привлечь к Себе.

Таково человеколюбие Божие! Он никогда не отвергает искреннего раскаяния; напротив, хотя бы кто дошел до самого края зла, но потом решился бы опять возвратиться оттуда на путь добродетели, и такого человека Он приемлет и допускает к Себе и делает все, чтобы привести его в прежнее состояние. А вот в чем еще более человеколюбия: если кто и несовершенно покажет раскаяние, то и этого краткого и маловременного Он не отвергает; напротив, и за оное дает великую награду. И это видно из Священного Писания, изображающего народ Иудейский: „За грехи мало что опечалих его, и поразих его, и отвратих лице Мое от него: и опечалися и пойте дряхл в путех своих: и исцелих его, и утеших его”. (Ис. LVII, 17, <18>)».¹²²

Итак, покаемся — прошу — здесь и познаем Господа своего, как познать надлежит. Ибо тогда только должно будет отринуть надежду на покаяние, когда мы не будем уже живы, потому что тогда только это лекарство бессильно и бесполезно; а доколе мы еще здесь, оно, если и в самой старости будет употреблено, оказывает великое действие. По сему-то и диавол все приводит в движение, чтобы вкоренить в нас помысл отчаяния, ибо знает, что если мы и немного покаемся, то и сие будет для нас не бесплодно. Но как подавшего чашу холодной воды ожидает награда,¹²³ так и покающийся в злых делах своих, хотя и не покажет достойного раскаяния в грехах, и за это, однако ж, покаяние получит воздаяние. Ибо никакое добро, как бы маловажно ни было, не будет пренебреженно Судиею праведным. Если грехи исследованы будут с такою строгостию, что мы понесем наказание и за слова, и за желания,¹²⁴ то кольми паче¹²⁵ добрые дела, малы будут или велики, вменятся нам в то время! Итак, если ты и не будешь в состоянии возвратиться к прежней строгой жизни, но хотя немного отвлечешь себя от настоящей вольной жизни твоей, то и это не будет для тебя бесполезно; только положи начало делу.

Что обратившимся к покаянию возможно просиять много и светло, а часто даже и более тех, которые с самого начала никогда не падали, это видно из Священного Писания: так и мытари, и блудницы наследуют Царство Небесное;¹²⁶ так многие предпочитают (ся) первым.¹²⁷ После сего я расскажу тебе об одном удивительном случае, свидетельствующем могущественную силу покаяния и бодрости душевной. Некто Иеродиакон после многих трудов, понесенных им в пустынножительстве и богоугодной жизни, имея одного только товарища и проведя Ангельское житие и достигши уже старости, —

не знаю, каким образом, по сатанинскому наваждению и небольшой беспечности своей, впал в похоть телесную. И сперва он потребовал от товарища своего мяса и вина, угрожая в случае отказа уйти на торжище. Тот, боясь, чтобы отказавши ему в этом, не ввергнуть его в большее зло, удовлетворил. А сей, когда увидел, что хитрость его не удалась, предавшись явному бесстыдству, сказал, что ему непременно должно сходить в город. Тот, не могли остановить его, отпустил, но, следуя за ним издали, наблюдал, что значит этот выход его. И как увидел, что он вошел в непотребный дом, и узнал, что он впал в блуд, выждавши, пока он удовлетворил нечистую похоть и вышел оттуда, принял его в распростертые объятия и любезно облобызал его, нисколько не упрекнувши за сделанный им грех, но только просил, чтобы он, так как удовлетворил уже свое желание, опять возвратился в пустынное свое жилище. Этот, устыдившись великой кротости его, почувствовал сокрушение о грехе и следовал за ним, возвращаясь в пустыню. Пришедши сюда, он просил товарища своего затворить его в особой кельи и, заперши двери, доставлять каждодневную ему пищу, а спрашивающим об нем говорить, что умер. Так и жил он в затворе, молитвою и постом омывая душу от греховной нечистоты. По прошествии некоторого времени ближнюю страну постигла засуха, и все жители ее были в печали. Некто во сне получил повеление просить одного затворника помолиться и разрешить засуху. Взявши с собою других, он отправился туда, но там сперва нашли только товарища затворникова, когда же спросили об этом, получили ответ, что он умер. Подумавши, что они обмануты, опять обратились к молитвам и опять из того же видения узнали то же, что и прежде. Тогда, обступивши товарища затворникова, который действительно обманул их, просили показать им затворника, утверждая, что он не умер, но жив. Тот, услышавши сие и видя, что замысл открыт, проводил их к этому святому затворнику, и, отрешивши дверь, вошли к нему все, поверглись к ногам его, рассказали, что было, и просили его избавить их от голода. Сей сперва противился, называя себя далеким от такого дерзновения по причине грехов своих. Когда же они рассказали ему обо всем, что случилось, то убедили его помолиться; и как только он, принявши прежний сан свой, помолился — засуха прекратилась.¹²⁸

Какая премудрость Божия и неизмеримое милосердие открываются в сем событии: искушение смирило подвижника; покаяние возвело на высшую степень созерцательной жизни; открытие сего людям показало силу молитвы, укрепило в вере и людей и самого кавав-

шегося ободрило, и глубже погрузило в любовь Божественную. Таковы-то следствия покаяния!

Да и подлинно, если повелевает Иисус Христос человеку: «Аще согрешит к тебе брат твой и речет: каюся, остави ему»,¹²⁹ то не делает ли сего Сам, яко Богочеловек и бездна милосердия и любви? Если изображает Он в притче о блудном сыне, каким образом чадолюбивый отец выходит на встречу к развращенному сыну и, как бы предваряя его, падает на выю и любезно объемерет его,¹³⁰ то не поступит ли по примеру сему и с каждым грешником при первой мысли, при первом шаге к покаянию? Святой Пророк Давид, опытно дознавший силу покаяния, восклицает: «Рех: исповем на мя беззакония моя Господеви, и Ты оставил нечестия сердца моего». ¹³¹ То есть: я только вознамерился, я только сказал в себе: хочу исповедать грехи мои перед Богом, и Господь уже простил меня.

Вот какова сила покаяния! И что было бы с нами, если бы Щедролюбивый Отец наш Господь не дал нам сего могущественнейшего и удобного средства ко спасению и освящению нашему?

(13 Января) 1859. В обит(ели) Св. Пафн(утия) ¹³²

XX

Совість: Почему ты не творишь теперь молитву и не входишь в сердце твое, чувствуя к сему возбуждение?

Разум: Вот несколько повременю, поуспокоюсь; да и надо приготовиться к молитве.

Совість: Никак не должно медлить ни одной секунды, если ощутил мысль о молитве. Непременно тут же надо уловлять это возбуждение и хотя немного, но помолиться; хотя пять минут принести в жертву молитве. Это возбуждение Духа Святого! Это внушение Ангела твоего Хранителя! Не слушай противной мысли!

Лучше не можешь ничем приготовиться, как тем, чтобы последовать влечению Божию. Никтоже придет ко Мне, аще ни Отец пославый Мя привлечет его,¹³³ — говорит Иисус Христос. Знаешь ли ты, может быть, та минута возбуждения, которую ты пропустил без последования оному, отверзла бы тебе источник истинной молитвы; а оставление ее в бездействии непременно должно иметь скорбные последствия. Так помни же сие, что ничем лучше не успокоишься и не приготовишься к молитве, как самую же молитвою; а потому никогда не пропускай втуне молитвенного возбуждения. Какова бы ни

была твоя молитва, однако ж совершая ее, ты выражаешь послушное повиновение Господу, Который зрит на намерение наше.

(24 Ноябр⟨я⟩. 1852. В Балаклавском
Г⟨еоргиевском⟩ Монастыре)

PS: Святой Исаак Сирин в Слове 47-м (л. 247, 251) пишет:

Господь дал молитву как опору нашей немощи. Поэтому ни один человек да не остается в отчаянии спасения. Не будем только не ра- деть о молитве и не поленимся часто просить помощи у Господа.¹³⁴

Не должно усумневаться, — он же продолжает (Слово 30, л. 165 и 168), — если при молитве и не последует сокрушения.¹³⁵ Чтобы насладиться молитвою, следует оставить количество стихо- словий и углубиться в изучение Словес Духа.¹³⁶

Как мощна и необходима молитва Иисусова!

XXI

За Богом молитва «не пропадет». Вот национальная пословица предков наших русских! Глубокая пословица! Она совмещает в себе истинную Философию: здесь неопределенное слово «молитва», т. е. какая молитва не пропадает у Бога? — руководствует к особен- ному взгляду на внутренний смысл пословицы нашей.

Мы — Христиане, и в слове Божиим видим, и из опытов Свя- тых Мужей знаем, а может быть, и удавалось испытывать в жизни, каким образом за Богом молитва не пропадает. Стоит только рас- крыть Евангелие, и Вы несомненно уверитесь, что за Богом молитва не пропадет, если приищете и прочтете то место, где сказал Иисус Христос: «*Просите, и дастся вам, толцуйте и отверзется вам, ищай обретает, и толкущему отверзается*» (Мат⟨фей⟩, 7)¹³⁷ и «*Не услышит ли Господь вопиющих к Нему день и ночь?*»¹³⁸ Прочтя это слово, вы, конечно, повторяю вам, — убедитесь, и, отдавши справедливую признательность предкам вашим русским, так опыт- но знавшим Священное Писание, — от всего сердца воскликнете: За Богом молитва не пропадет! А, может быть, вдобавок к сему и еще прибавите слóва два прилагательных: «Усердная и чистая мо- литва у Бога не пропадет!» Благодарю Вас: Вы дали полный смысл этой глубокой религиозной фразе — по крайней мере я говорю так; хоть [и] заглянете в историю Церкви: там встретите множество фак- тов для Вашего предмета: увидите, как Иисус Навин молитвою удержал солнце;¹³⁹ Илия свел дождь;¹⁴⁰ Давид победил Голиафа;¹⁴¹

Езекия избежал смерти.¹⁴² Многие из Пустынников молитвою дышали, молитвою отрадно жили. Многие из Христиан молитвою облегчали свои страдания. Многие из Христиан молитвою чудодействовали... Правда, хотя все это решительно убеждает Вас, что молитва за Богом не пропадет, однако ж, я теперь же угадываю добавочную мысль Вашу: Вы теперь же хотите сказать: верю, что за Богом молитва не пропадет, но токмо тогда, когда она будет надлежащим образом совершаема, т. е. с чистым намерением, усердием и пламенным сердцем! Позвольте здесь Вам заметить, что Вы прибавлением вашим не пополнили смысл пословицы, а ощутительно ограничили и сократили оный. Я сейчас докажу Вам, что не только усердная и чистая, но и всякая, никакая молитва за Богом не пропадет. Молитва не токмо в устах чистых и достойных, но даже и в оскверненных и греховных не останется без плода, без последствия. Это я поясню Вам примерами. Молятся развращенные Ниневитяне, и многолюдный город их остается цел.¹⁴³ Молится все время проводящая в сладострастии жена и тотчас получает спасение.¹⁴⁴ Молится грешный Мытарь и оправданным отходит в дом свой.¹⁴⁵ Молится прокаженный и тотчас исцелевает.¹⁴⁶ Молится язычник Корнилий, и его молитва услышана: в следствии молитвы неверовавшей он делается верующим Христианином.¹⁴⁷ Хочу сказать кратко, говорит Златоуст, что «молитва, хотя бы она приносилась от нас, исполненных грехами, тотчас очищает». Да! со всем этим Вы согласны, что много грешников вскоре очистились молитвою, но теперь же готовы возразить, что молитва их была исполнена самосознательности, покаяния и внутренней теплоты; и в таком-то правильном и чистом состоянии, точно, за Богом молитва не пропадет! (Св. Златоуст). *О молитв(е). Стр. 23*.¹⁴⁸

Вот заключение Ваше! Постоите же немного, я докажу Вам, что и бессознательная, недостойная своего имени молитва не пропадет у Бога. Малoverный Петр молится Богу и вместе с упреком в маловерии спасается от потопления.¹⁴⁹ Надоедает Судии своею молитвою женщина и получает удовлетворение.¹⁵⁰ Смотрите далее, что говорит Иоанн Карпафийский: «Молися гордый Фараон, да отымет Бог от мене смерть сию, и услышан бысть; подобно и бесы, молившие Господа, да не в бездну посланы будут, получиша прощение».¹⁵¹ А почитайте-ка легенды, или повести духовные, сколько встретите там примеров, что многие, укоренивши в себе намерение на злые и греховные дела, молились об успехе в оных, и что ж? таковая богопротивная их молитва приносит плод — раскрывала им внутренние очи

и видимо чудотворно обращала их к молитвенной чистоте. А чтобы и еще Вас уверить в плодотворности всякой молитвы, даже сухой, бессознательной и нерадивой. Смотрите, что говорит Пророк Давид о плодотворности молитвы животных: он, воспевая Щедрого Бога,¹⁵² «дающего пищу птицам врановым, призывающим Имя Его»,¹⁵³ ясно раскрывает, что и естественная, почти бессознательная молитва животных приемлет возмездие — пожинает молитвенные плоды.

(Повесть о иконе Нечаянная радость.)¹⁵⁴

Теперь видите ли и согласитесь ли на прибавку к Вашей отечественной пословице, но прибавку уже правильную и глубоко раскрывающую внутренний существенный смысл пословицы нашей: «За Богом никакая молитва не пропадет»?

Да и подлинно, если молятся Ангелы, и всегда молитвою сладостно насыщены; молятся Святые, и удовлетворены; молятся грешники, и прощены; молятся злые, и смягчены; молятся не ведущие Бога нашего, и услышаны; молятся животные, и снабжены; молятся бесы, дьяволы, и достигают своей цели; то как из сего Вы не выведете истинного правильного заключения, что никакая молитва за Богом не пропадет?

Но, может быть, и еще спросите вы: как это решить, что я сам несколько раз малывался о получении того и того, но по недостойнству моей молитвы не получал просимого: следственно, молитва моя была бесплодна — пропадала у Бога втуне? Нет! Отвечаю Вам — не говорите этого! Господь приемлет молитву нашу и тогда, когда не исполняет наших желаний. Он и тогда устрояет наше истинное благополучие и спасение, когда не сбывается то, что мы просим по неразумию или по неведению нашему. Почему я знаю, может быть, то, что представляется слабому уму моему необходимым и полезным, было бы для меня вредным и пагубным при достижении цели? А потому и при неполучении просимого молитва уже принесла плод и пользу для коренного моего блага! И таковое обстоятельство заставляет меня согласиться, что молитва не пропадет.

Если все обыкновенные слова наши не исчезают — не пропадают после произношения, но осуществляются как бы в воздухе и живут, и вращаются в световой сфере до последнего Суда,¹⁵⁵ — как говорит один Церковный учитель: «Давай себе размыслить, во благо ли тебе и другим будет слово, которое ты рождаешь в мир, ибо сколь бы ни было малым и ничтожным, будет жить до последнего Суда и предстанет на нем или по тебе, или против тебя...»,¹⁵⁶ то как можно пропасть или исчезнуть молитвенному слову, которое при всей нашей невнимательности само в себе есть жизнь во Имени

Иисуса Христа, — само в себе сосредоточивает таинственную, самосущую силу и чудотворит в устах даже и недостойных сего призывания? Эта светлая мысль как твердо решает наше предложение, что за Богом молитва не пропадет.

После всего этого убеждения в вечном существовании молитвы кто не решится непрестанно, или по крайней мере часто, упражняться в молитве? Кто будет равнодушно мыслить и говорить о сем, толь важном, благотворном и необходимом упражнении, когда каждая молитвенная мысль, всякое молитвенное слово не исчезает, не пропадает, но живет, блюдетя и благодетельствует. Итак, молитесь непрестанно или по крайней мере как можно чаще, призывайте Имя Иисуса Христа непрерывно! Вы найдете здесь отраду и спасение. Молитесь — повторяю Вам — как можно чаще, наполняйте дух Ваш призыванием как можно более, дабы, погрузясь в оное, опытно ощутить, что за Богом молитва не пропадет!

1846. 12 Марта

NB. (Марка подвижника гл. 23)

Человек, намереваясь (грешить) сделать зло, сперва молится в уме своем — по обыкновению; а после, быв удержан Промыслом, много благодарит.¹⁵⁷

Иоанн Златоуст: «Молитва, хотя бы она от нас, исполненных грехами, тотчас очищает». (*Сим(еон). О мол(итве). Сот(ница) 23*) (*Григория Синаита*). Часто призывающим Имя Иисуса Христа Господь вскоре, тут же прощает грехи (*Сим(еона) 74*).¹⁵⁸ (*Филофей Синайск(ий)*): Когда душа примет намерение молиться, тогда она разрешается молитвою от греховной тьмы.¹⁵⁹ *Иоанн Карпафский*: «Как скоро ты скажешь: я согрешил, Господи! — Ответ дастся: отпускаются грехи твои» (*Слово пост(ническое)*). Когда мы призываем Имя Иисуса Христа, совесть наша тотчас очищается; и нет никакого различия между нами и Пророками и другими Святыми (*Там ж(е)*).¹⁶⁰ (*Отрадных мысл(ей)*.)

XXII

Для возбуждения усердия к молитве заметь следующее: 1. Убедись, что каждое воспоминание о молитве, каждая мысль, выражающая желание помолиться или призвать Имя Иисуса Христа, обнаруживает в тебе действие совоздыхающего Духа.

2. Умей воспользоваться сею мыслию и не упускай ее без того, чтобы не призвать Имени Божия, чтоб не вознести хотя единого вздоха твоего к небу с надеждою, что удобно есть пред очами Божиими внезапно обогатити нища, то есть неожиданно излить утешительный дар молитвы в твое сердце. А потому и будь в ожидании наития Духа Благодати: почему ты знаешь, может быть, ты встретишь здесь ту минуту, в которую леностная и бессознательная молитва твоя, при помощи Божией, раскроет в тебе путь к возрождению?

3. Не смущайся нечистотою и сухостию твоей молитвы; но будь в покое, вспоминая те случаи, при коих нечистая и рассеянная молитва перешла по благодати Божией в чистую, откровенную и спасительную, или припомни то время, в которое молитвенные практики делали на душу восхитительные впечатления: и на языке грешников, и во устах и умах оскверненных являли благодетельные последствия. Как луч солнца не оскверняется, падая на нечистое место, так луч молитвы не повреждает и не повреждается, если и ударяет в сердце или мысль оскверненные.

4. Уверься, что как Божественное Имя Иисуса Христа, так и молитва, произносимая во Имя Его, преисполнена самодействующей чудотворной силы, в ней самой сосредоточенной, и несравненно выше и могущественнее всякой греховной силы, а потому побеждающей и очищающей грехи и дарующей духовные силы к восставанию от падений. Иже в вас, болий есть того, иже в мире,¹⁶¹ — говорит Апостол.

5. С живостию воображения вспоминай те насладительные моменты, когда случалось тебе ощущать себя в молитве выше всякого чувственного удовольствия и восхититься над земным; все это, разгоняя уныние и леность, достаточно будет к возбуждению тебе призывать мощное Имя Иисуса Христа и к побеждению сухости и рассеяния при молитве.

6. Ободрай себя далее примерами Святых Отцов как подвижников благочестия и ревностных делателей умной молитвы, кои хотя иногда и терпели сухость и безотрадность молитвенного упражнения, однако ж понуждали себя и сим как бы сверх чаяния достигли небесного дара. Они как бы единогласно заключали, что внутренняя молитва чем суше и безотраднее, чем более встречает борьбы с рассеянием, леностию и помыслами, тем приятнее в очах Божиих, тем смиреннее и полезнее для упражняющихся в оной: ибо она вводит в подражание молитве Иисуса Христа, скорбно молившегося в Геф-

симании, и приемлет участие в кресте Богочеловека. Убедившись в сем и веруя, что как теплота, так и сухость происходят по Божией воле и по сокровенным судьбам Его о тебе, ты сохранишь внутренний мир и спокойствие духа, весьма приятные Иисусу Христу. При сем нередко беседуй о своем молитвенном предмете с теми, кои или по опыту сведущи, или в познаниях созрели на сем высоком пути созерцательного занятия. Это подтверждает и Апостол, советуя иметь общение со Святыми.¹⁶²

7. После сего — еще скажу — дабы победить препятствия и снискать ревность, охоту и усердие к занятию внутреннею молитвою, решишь: 1) трудиться над сердцем и умом; 2) в каждый день или в ночь определи себе свободный час исключительно посвящать молитве или давай себе каждодневный урок количеством призывать Имя Иисуса Христа; 3) уверься, что самое краткое время, проведенное в молитве, драгоценнее, полезнее и успешнее того большого времени, которое иждивалось хотя и в хорошем деле — без молитвы; 4) обрати внимание и на сие, что если все существа и вещи, наполняющие природу, развиваются, растут и созревают постепенно — понемножку, то и это небесное растение — и молитва может принадлежать к таковой же последовательности. Наконец 5) читая Слово Божие, замечай преимущественно те места, в коих рассуждается о твоём предмете. Читай Св. Отцов и Добротолубие о том же... Это будет возгревать дух твой и роднить тебя с молитвою, сужденною в твой жребий жизни...

Испытай хотя одно из сих правил; поверь оное на практике, и ты увидишь, как оно будет руководствовать тебя и к прочим!

25 Декабря 1845. В Симоновом монастыре. Ночь

Nota

Каким образом частое упражнение в молитве низводит от Господа дар молитвы — Св. Макарий Великий объясняет следующим примером: хотя младенец ничего не способен делать и не может на своих ногах идти к матери, однако ж он, ища матери, движется, кричит, плачет. И мать сжаливается над ним — сама приходит к нему, с нежностью берет, ласкает и кормит его. То же делает и человеколюбивый Бог с душою, которая взыскует Его... (Беседа (а) XLVI, 3).¹⁶³

XXIII

Возлюбл(енный) о Христе Брат!

Спешу тебе сообщить нечто из душеполезной беседы с посетившим меня вчера Пустынником,¹⁶⁴ который по давней его ко мне доверенности рассказал мне свой внутренний путь к молитвенной жизни.

С малых лет (говорит он), почти с младенческого возраста, я ощутил влечение к молитве, хотя и не понимал еще сущности сего упражнения.

Когда же узнал от благоразумных Старцев и духовных наставников моих, что есть внутренняя непрестанная молитва сердца, тогда все старание употреблял к изыскиванию удобнейших и ближайших средств и способов к достижению молитвы сердечной. А потому много читал, много размышлял, соображал и беседовал с искусными и опытными Отцами о сем предмете. Много писал извлечений из Авторам и излагал в систематической связи все руководствовавшее к подробнополному познанию сего моего предмета. Из чего и сотворилась токмо прекрасная святая теория...

После всех сих изысканий, уверившись, что нет иного ближайшего и удобнейшего способа к достижению внутренней молитвы, как практический труд над сердцем и умом, поддерживаемый частостию устного призывания Имени Иисуса Христа, я принялся за сие дело и повременно продолжал сие молитвенное упражнение подолгу, отчего и начали являться внутренние ощущения молитвенного действия, как-то: теплота в сердце; отрада и успокоение; приятное раздражение сердца; умиление и охота к молитве, так что самое воспоминание об оной приводило в восторг... Рассеяние, должности, разлечение и продолжительные путешествия нередко прерывали сие постоянное упражнение в сердечной молитве. Хотя я несколько и унывал в сих случаях, но стремление души и возбуждение сердца ко внутреннему вхождению в самого себя никогда и ни в каком вихре искушений не оставляли меня.

При борьбе с препятствиями и при размышлении о вышесказанных опытах я пришел к таковому заключению, что сила в благочестии дается и достигается в свое время. И успокоившись сим, что во всем воля Божия и действие Его промысла, а потому с терпением начал преимущественно стараться о том, чтобы всемерно поддерживать стремление ко внутренней жизни и стараться не пропускать ни одного возбуждения к молитве хотя без краткого возвращения и умственного или устного призывания Имени Иисуса Христа.

Сии опыты так настроили с некоторого времени сердечный механизм мой, что даже и при борьбе с леностию, и при всей сухой невнимательности, как скоро образумишься и только сделаешь приступ к вхождению в сердце, так и последует тут же ощущение чего-то приятного и необыкновенного в сердце, подобно как Никифор монашествующий уподобляет это возвращению хозяина из дальней страны в свой дом;¹⁶⁵ что испытывал я и в болезненном состоянии груди, которое облегчалось и получало отраду во внутренней молитве сердца. Теперь, — продолжал он, — я, стараясь всемерно соблюдать покой, охраняться от возмущения духа и предаваться воле Божией, решился ждать, когда Господь придет, и как можно чаще упражняться в возвращении, хоть как-нибудь, хоть кратко по минуте или по две, но часто, ободряя себя воспоминанием сладостных последствий внутренней молитвы, которая дает отраду и предвкушение небесной жизни на земле.

Очень замечательно состояние сего Брата! Сердечно желаю, чтобы сие о нем повествование послужило тебе возбуждением к частости внутренней молитвы!

(14, Генва⟨рь⟩ 1857. Веч⟨ером⟩
в Мона⟨стыре⟩ Св. Лаврент⟨ия⟩¹⁶⁶)

XXIV

Для Богоугождения ничего более не нужно, как любить. «Люби и делай все, что хочешь»,¹⁶⁷ — говорит Блаженный Августин: ибо кто истинно любит, тот не может и хотеть сделать что-либо, не удобное своему Возлюбленному. Так как молитва есть изливание и действие любви, то поистине и [об] оной можно так же сказать подобное: «Для спасения ничего более не нужно, как всегдашняя молитва. Молись и делай, что хочешь, и ты достигнешь цели молитвы — приобретешь ею освящение».

Чтобы обстоятельнее развить понятие о сем предмете, поясним оное примером:

I. Молись, а мысли все, что хочешь, и мысль твоя очистится молитвою. Молитва подает тебе просветление ума, утишит и отгонит все неуместные помыслы. Сие утверждает Св. Григорий Синаит: «Если хочешь, — советует он, — прогнать помыслы и очистить ум, молитвою прогоняй их, ибо, кроме молитвы, ничем не можно удерживать мысли».¹⁶⁸ О сем также говорит и Св. Иоанн Лествичник:

«Иисусовым Именем побеждай мысленных врагов, кроме сего оружия, не найдешь иного». ¹⁶⁹

II. Молись и делай, что хочешь, и дела твои будут Богоугодны и для тебя полезны и спасительны. Частая молитва, какова бы ни была, о чем бы ни была, не останется без плода (*Марк Подвижник*), ¹⁷⁰ и поелику в ней самой есть сила Благодатная Святого Имени Его, и всяк, иже призовет Имя Господне, спасется. ¹⁷¹ Например, молившийся об успехе в нечестии в сей молитве получил образумление и зов к раскаянию. Сластолюбивая девица молилась при развращении, и молитва указала ей путь к действительной жизни и к слышанию наставлений Иисуса Христа.

III. Молись и не трудись много своею силою побеждать страсти. Молитва разрушит их в тебе: «Ибо в вас болий есть того, иже в мире», ¹⁷² — говорит Священное Писание. А Святый Иоанн Карпафийский учит, что «если ты не имеешь дара воздержания, не печалься, но знай, что Бог требует от тебя прилежания в молитве, и молитва спасет тебя». ¹⁷³ Описанный в *Отчнике Старец*, «падши, победи, то есть преткнувшись грехом, не уныл, но обратился к молитве и ею встепенился», ¹⁷⁴ — [что] служит доказательным сему примером.

IV. Молись и не опасайся ничего; не бойся бед, не страшись напастей: молитва защитит — отвратит их. Вспомни утопавшего маловерного Петра; Павла, молившегося в темнице; ¹⁷⁵ инока, избавленного молитвою от постигшего искушения во гробе; девицу, спасенную от злонамеренного воина вследствие молитвы, ¹⁷⁶ и подобные случаи. Все это подтверждает силу, мощность и всеобъемлемость молитвы во Имя Иисуса Христа.

V. Молись хоть как-нибудь, токмо всегда, и не смущайся ничем; будь духовно весел и покоен: молитва устроит все и вразумит тебя. Помни, что о силе молитвы говорят Св. Иоанн Златоустый и Марк Подвижник. Первый утверждает, что «молитва, хотя бы приносилась от нас, наполненных грехами, тотчас очищает». А второй так о сем говорит: «Молиться как-нибудь состоит в нашей силе, а молиться чисто есть дар Благодати». ¹⁷⁷ Итак, что в твоей силе, пожертвуй Богу; хотя количество, для тебя возможное, принеси вначале Ему в жертву, и Божия сила изльется в твою немощную силу; и молитва, сухая и рассеянная, но частая — всегдашняя, обретши навык и обратясь в натуру, соделается молитвою чистою, светлою, пламенною и достодожною.

VI. Заметь, наконец, что если бы все время твоего бодрствования сопровождалось молитвою, то естественно, что не оставалось бы

времени не токмо на греховные дела, но даже и на помышления об оных. Теперь видишь, сколько глубоких мыслей сосредоточивается в сем мудром изречении: «Люби и делай, что хочешь». Молись и делай, что хочешь! Как отрадно и утешительно все сказанное для грешника, отягченного слабостями, для стнящего под бременем воюющих страстей! Молитва — вот все, что дано как всеобъемлющее средство ко спасению и совершенствованию души. Так! Но с именем молитвы тесно соединено здесь и ее условие: «Непрестанно молитесь» — заповедует слово Божие. Следственно, молитва тогда явит свою вседействующую силу и плод, когда будет производится часто, непрестанно; ибо частость молитвы, безусловно, принадлежит нашей воле; как и чистота, усердие и совершенство молитвы есть дар Благодати. Итак, будем молиться как можно чаще; посвятим всю жизнь нашу молитве, хотя в начале и разленной! Частое упражнение в оной научит вниманию, количество непременно приведет к качеству. Чтобы научиться делать что-либо хорошо, надобно делать оное как можно чаще, сказал один опытный духовный писатель.

(16 Июля. 1857. В о(бители) Преп. Пафну(тия))

XXV

Постоянно помни, что обязанность непрестанно молиться Богу есть одна из самых важных и необходимых обязанностей для всякого Христианина. Бог хочет, чтоб мы всегда молились, и предписывает нам это ясною заповедию; но если бы даже Он и не дал нам такой заповеди, то наше собственное благо должно побуждать нас к молитве. Бог хочет нашей молитвы, потому-то Иисус Христос так ясно и говорит в Евангелии: «Просите, и дастся вам, ищите, и обрящете, толцуйте, и отверзется вам». По Его намерению мы обязаны так глубоко напечатлеть в сердце эту заповедь, чтобы исполнение ее было постоянным нашим занятием: «Подобает всегда молиться и не стужаться».¹⁷⁸ Не заповедует Он постоянно поститься, постоянно раздавать милостыню и прочее, потому что это выше сил наших; но повелевает всегда молиться, потому что мы всегда можем делать это. Ибо что нужно для этого? Нужно только, чтобы наш ум и сердце постоянно были обращены к Богу. Но и кроме повеления Божия обязывает к молитве еще и то благо, какое проистекает от нас: Бог

желаает спасения всем людям,¹⁷⁹ но никто не может спастись без Благодати Божией. А Бог дарует нам Свою благодать токмо под условием нашей молитвы к Нему. Не исполни сего условия, и Он, оставаясь верным Своим словам, откажет в Своей Благодати. Таким образом, сколько необходима благодать для того, чтобы спастись, столько же необходима молитва, чтобы получить благодать спасения. Пойми теперь, как священна для нас обязанность молитвы! Для того чтобы спастись, нужно обратиться от пути греха; но для обращения необходимы сильные средства, такие, которые пременили бы развращенные наклонности нашего сердца, укрепили нас против обольщений века и содействовали нам в победе над страстями. Но Бог не подаст нам этих средств, если мы не будем просить их — не будем молиться. И замечательно, что из всех дел веры молитва есть самое удобное и наиболее доступное для всякого класса людей. Чтобы исполнить это дело, не нужно быть ученым, богатым и тому подобным; необразованные могут так же хорошо молиться, как и мудрые; бедные, как богатые, как и здоровые. Напрасно мы стали бы извинять себя своими занятиями, мы имеем их не более Царя Пророка, который, несмотря на то что обременен был делами управления целого Царства, не токмо молился семь раз в течение дня,¹⁸⁰ но и постоянно пребывал во внутренней молитве, как сам он свидетельствует о сем: «Предзрех Господа предо мною» и «очи мои выну ко Господу».¹⁸¹ Свойство истинной молитвы есть постоянность, или частость. Прекрасный пример в этом отношении мы видим в Хананеянке: ее молитва об исцелении дочери с первого раза не была исполнена Спасителем, но она, будучи в уповании, не пришла в уныние, не престала молиться до тех пор, пока не получила просимого. Таким образом, постоянством и частостию молитвы она преклонила к услышанию Иисуса Христа, и Он похвалил сильную веру ее.¹⁸² Вот образец, достойный нашего подражания! Мы обязаны постоянно молиться, постоянно просить и ударять в дверь.¹⁸³ Богу угодны постоянные наши молитвы. Он хочет, чтобы мы, так сказать, усиленно вызывали Его милосердие, потому что чрез это мы представляем Ему сильнейшие доказательства нашей Ему преданности, любви, смирения и сознания зависимости нашей от Бога.

Подобает всегда молиться и не унывать (*Лук. XVIII, 1*). Обязанность молиться есть существенная обязанность всякого верующего; обязанность, которая возложена на него ясной заповедию Спасителя и к исполнению коей постоянно призывает христианина сознание собственных нужд и влечение его духа. Прекрасно рассудил

о сем один писатель (Сим(еон)). Благодать необходима человеку для того, чтобы творить добро; молитва ему необходима для того, чтобы получить благодать.¹⁸⁴ Тот умеет хорошо жить, говорит Блаженный Августин, кто умеет молиться;¹⁸⁵ следовательно, напротив, кто не молится, тот непременно живет худо. Ибо без молитвы никакой верующий не в состоянии исполнять своих обязанностей и побеждать страсти.

А потому, чтоб быть нам победителями в духовной брани, у нас есть только одно [средство], но средство легкое, действительное и самое верное. Это молитва. Величайшая польза ее очевидна. Уже тем самым, что она займет нас совершенно Богом, она отвлечет нас от мирского рассеяния. Всецело исполнившись мыслью о своем Создателе, дух наш освобождается от опасных мыслей, которые бывают началом искушения и причиною греха. Первое благодеяние молитвы то, что она предупреждает искушение, останавливает его при входе в сердце, препятствует ему проникать туда. «Бдите и молитесь, — сказал Божественный Учитель, — да не внидите в напасть» (Мат. XXVI, 41). Второе и главное благодеяние молитвы то, что она испрашивает и доставляет нам помощь Всемогущего, с которою мы победим несомненно. Нам обещана эта непобедимая помощь, но обещана токмо под условием молитвы частой. Далее: с силою побеждать препятствия молитва соединяет сладость, которая делает наше служение приятным и любезным и для самих нас.

Подобает всегда молиться и не стужати(ся), говорит ученикам своим Божественный Спаситель наш. Тот же важный урок повторяет нам с своей стороны и Его великий Апостол,¹⁸⁶ а еще гораздо прежде Святой Дух преподавал сей урок Иудеям. Благочестивый Товит увещевал своего сына постоянно исполнять эту обязанность, столь необходимую саму в себе и столь полезную для человека во все продолжение жизни.¹⁸⁷ Давид во всякое время дня обращался со своею молитвою к Богу. Тело, которое живет воздухом, постоянно принимает его в себя посредством дыхания; душа, живущая благодатию, так же должна постоянно привлекать ее в себя посредством молитвы. Навыка молиться, духа молитвы — вот чего требует от нас Бог. Этот дух молитвы должен сопровождать нас повсюду и всегда. Этот святой навык, как и все другие, всегда выражается и поддерживается частыми действиями, которые отнюдь не должны устрашать нас своею трудностью и неудобисполнимостью.

При ослаблении молитвы возьми в руки книгу, говорит Феодит Филадельфийский.¹⁸⁸ Если и не собрано внимание, то хотя как можешь читай; хотя перелистывая наставления Отцов о молитвенных предметах.

Если уныние, сухость и недеятельность борет душу, прибегни к чтению преимущественно о предметах глубоких, отвлеченных и в особенности занимательных, ибо против упорного сердца полезно слово тончайшего ведения, говорит Марк Подвижник (гл. 148),¹⁸⁹ и он же продолжает, что «любомудрие, т. е. познание вещей, во время искушения и уныния бывает полезно для человека» (гл. 175).¹⁹⁰ Как Никита Стифат пишет, что «размышление о конечном, или о смерти, воодушевляет ревность к подвижнической жизни» (гл. 59),¹⁹¹ и ведением возводится душа к созерцанию, говорит Каллист Катафириот, гл. 81.¹⁹²

А потому, чтобы возгревать охлаждающую молитву, следует иметь выбор чтения и готовить соответствующие сему книги.

А чтобы и еще далее поддерживать ревностное настроение духа, следует твердо убедиться в той мысли, чтобы из любви к Богу благодушно терпеть все неприятности жизни, по воле Провидения встречающиеся с нами, как то: стужу, зной, худое пристанище, недостатки, неудачи, слабое здоровье, бессонницу, неуважение людей, живущих с нами, нерасторопность служителей, шум, дурное расположение общества, насмешки, злословие и укоризны, и взирать на все сие как на Божеское определение.

Засим, хотя бы один какой предмет духовный удерживал тебя так, чтобы душа твоя, беспрестанно им питаешь, поддерживалась, сладостно занималась и с трудом могла бы решиться променять его на какой другой предмет; не покидай его ни под каким предлогом, хотя бы такое чарование продолжалось с тобою месяцы или годы.

Многочисленные опыты подтвердили, и множество примеров в Отцах доказывают, сколь полезно избранное чтение для укрепления души, а еще более, когда при чтении выписываются сильные истины и сопутствует молитва и призывание Имени Божия.

(4 Апреля 1858. Полде⟨нь⟩).

В обит⟨ели⟩ Преподоб. Пафнутия

Заметь при сем, что воспоминание особенных случаев в жизни похваляется и советуется Св. Отцами. Так, Марк Подвижник пред-

писывает иноку Николаю содержать в памяти все благодеяния Божии: как Он вдохнул в сердце стремление к созерцательной жизни, питал и покрывал; как избавил от потопления; как благодетельствовали милосердые; как утешало знакомство с Епифанием, и проч.¹⁹³

*(О сем же говорит Исаак Сириянин в Сл. 2)*¹⁹⁴

XXVII

Тебе ли унывать, нечувствительная, расслабевающая душа! Тебе ли не благодарить Бога за множество любвеобильных милостей Его, так явно излитых на тебя при твоём недостоинстве! Тебе ли не радоваться духом при воспоминании тех незаслуженных благодеяний, ощущение коих так осязательно дано познать тебе: непосредственное влечение к внутренней жизни; вкус созерцательного состояния; утешительные опыты в молитве; постоянное настроение сердца к вхождению в самого себя; сладость самоуглубления, постепенно и повременно разверзающаяся; благодетельная помощь в лишениях вследствие призывания Имени Божия. Все-все это должно руководить тебя к смиренному благодарению сердечному, утешению и радованию духовному; должно воодушевлять тебя и подкреплять во всех безотрадных случаях. Воспоминание об этом достаточно, [чтобы] воспламенять в тебе веру в бдительность любвеобильного Промысла Божия и разгонять мрак уныния. А для сего пройди в памяти те счастливые часы жизни твоей, кои достойны незабвенной памяти, и ты непременно получишь отраду и ободрение. Например:

1. Непосредственное влечение к внутренней жизни.

NB

[1] Стремительное желание понять, как внутренне молиться, непосредственно само собою возбудившееся.

2. Открытие способности к возвращению.¹⁹⁵ Припомни, как это занимало и с приятностию увлекало к духовному любопытству! А также, как удивляла рукопись «Кто имеет в себе Бога» и как любопытно было понять, каким образом можно иметь в себе Бога! ... само собою обнаружившееся и повторявшееся в особенности в ночи.

3. Вхождение в себя; блюдение от помыслов и хранение тишины ума во времена говений.

[4.] Приверженность к духовному чтению, и в особенности о созерцательных предметах, как-то: Лествичника, Добротолюбия и пр.

5. Стремление к отшельнической жизни, устранение от людей и утешение безмолвием.

6. Особенное внимание присутствию Божию при чтении «*Отче наш*». Насладительно было это время, сосредоточивавшее душу внутрь и дававшее ощущать что-то необыкновенное и присутствие кого-то неведомого.

Какая отрадная тишина и умственный свет являли свой проблеск в сие время.

Вера, благоговение и утешение душевное сопровождали усердное чтение.

Сладостно даже вспоминать о тех чувствах, кои развивались в это время, о тех местах, кои лелеяли сии чувства! Это приносило отраду — как Иисусова молитва на пути возродит ум наново... Троице златыми чертами.¹⁹⁶

7. Отвращение от мирских забав и увлечений и ревность к пощению.

[8.] Стремление к сердечной молитве, более тридцати лет постоянно пребывающее.

9. Сладость размышления о внутренней молитве превозмогала чувственные утешения. Как, например, писание письма в 3 трактата о молитве (*У Ар<химандрита>*)¹⁹⁷ *Дневание в Сер<гиевой Лавре>*).

10. Неутомимое изыскание средства и способов к ближайшему познанию и удобнейшему изучению внутренней молитвы.

11. Сведение о молитвенных последствиях Старца В<асилиска> так привело в восторг душу, что все мысли устремились к исканию внутренней молитвы, и в продолжение многих лет сие отрадное ощущение пребывает неотступно. Какая ощущалась радость при занятиях духовных и какая безвкусица в мирских утехах. «*И еже хощите, и еже деяти, Божие есть*».¹⁹⁸ Истинно слово Апостола Иоанна: «*Иже в вас, болий есть того иже в мире*». Как это восхищало и улаждало при каждом новом откровении по сему предмету! [Целевые часы] с приятностию проводились в чтении и писании о сем.

Какое удивление, какое открытие, какие отрадные чувства произвело сие чтение! Оно утешало при всех сухостях души! Даже и самое воспоминание о нем ободряло дух.

II. Благодетельность молитвы во Имя Иисуса Христа.

12. В страхе и изнеможении во время эпидемической холеры Иисусова молитва сохраняла от болезни и разгоняла мрачность.

13. Во время опасной и отчаянной болезни *Кр.*¹⁹⁹ в Одессе Иисусова молитва токмо доставляла упование и облегчение.

14. Тяжкая беседа с *П.* в *О*⟨дессе⟩ обременяла и душу, и тело. С желанием избавиться от оной тайное совершение ста Иисусовых молитв вдруг прекратило завязавшийся разговор, и все кончилось мирно.

15. Сохранение от враждебной опасности в *Серг*⟨иевой⟩ *Пустыни*,²⁰⁰ неожиданное смягчение враждовавших *Ф.* и *И.* и умиротворение смиренное *П.* Единственным она была подкреплением и с какою верою и усердием совершалась! Ощущалась какая-то решимость к переходу в вечность, и Иисусова молитва раскрывала веру и упование. Как это успокоило волнение и как утешило и уверило о мощности Иисусовой молитвы!

Сия неожиданность произвела умиленные чувства вследствие ста призываний Иисуса Христа; с надеждою в помощи [они] ясно проявили силу Имени Божия.

16. При безнадежности и опасности получение возвращения [внезапно]. Неожиданное и чудное открытие непредвиденной возможности быть у *Д.* Изменение погоды в *О*⟨рле⟩. После прохождения одной лестницы Иисусовой молитвы явили чудное действие и успокоение.

17. В мрачных обстоятельствах жизни, при бедности, неизвестности жребия и на чужой стороне, без всяких способов к помощи благодетельная внутренняя молитва давала чувствовать свою мощь и благотворность, хотя и недостойно совершавшаяся. Так томительное ожидание *Б. П. Д.* Быстрое изменение холодности и приветливости в Орле, бедствование в дороге. Бесприютность, бедность и расставание с библиотекою, предстоявшее по приезде в Одессу. По прохождении четок с молитвою все это изменялось в успокоение, получало помощь и сменялось радостью при достижении цели.

Как успокоительно, легко и отрадно бывало в эти времена! И как отверзалась вера, благоговение и желание внутренней молитвы!

Какое благодарение, какое удивление, смирение, отрада и восторг ощущались в эти времена, и воспламенялось стремление к внутренней молитве.

18. Живя в *Ор*⟨ле⟩, многократно получалась от Иисусовой молитвы благотворная помощь. Приступал к оной с надеждою успокоения. Часто по совершении сотницы Иисусовых молитв обреталась отрада и облегчение жизненных нужд. Так, по совершении 200 молитв в пути с надеждою помощи получено чудное пособие. С наме-

рением получить отраду пройдено 100 молитв, и неожиданно встречено утешение (л. 2 кар. бум.).²⁰¹ При скорбном унынии (от б⟨ра-та⟩ п⟨ослушника⟩ и т⟨рапезников⟩) 400 призываний так же в пути совсем неожиданно по возвращении дали увидеть непредвиденное благодеяние.

Чудные были эти случаи, особенно помощь на дороге. Как они удивляли, возбуждали благодарение и веру — что близ есть Господь всем призывающим Его!²⁰² Колкое отверзали стремление к занятию внутренней молитвою при всей борьбе и обуревании препятствиями, и собственными, и внешними. Подобные чувства произвело ожидание исповеди в Крыму и удивительное сохранение тетради при поглощении ее морем. И кознь в Инкермане (скит).²⁰³

III. Внутренние утешения молитвою.

19. Какую сладость, довольство и тишину производило прилежное творение Иисусовой молитвы по четкам, стоя в клире в С⟨оборе⟩ Э⟨осимы⟩ и С⟨авватия⟩.²⁰⁴ Здесь даже вводило в умиление, и было возбуждение сладких слез; как и в Оп⟨тиной⟩ при слушании псалмов отверзало глубокий смысл оных. Какое наслаждение и пламенная ревность к молитве ощущались тогда, когда смиренный Старец просто и богодухновенно поучал и беседовал о самодействующей Иисусовой молитве. Вся душа изливалась в сладостных и надеждных восторгах.

Благоговейное исступление перед Иконою Божией Матери в Я⟨рославле⟩.²⁰⁵ Оставило глубокое впечатление и утешительные воспоминания.

В это время чувствовалась какая-то отрадная младенческая простота и мир совести. Неприметно пролетали целые вечера и ночи в сих беседах. Душа как бы истаявала в восторге и надежде на успех и помощь Старца. Какая отрадная беззаботность и какая искренняя доверенность сопутствовали при слушании мудрых и любвеобильных Старческих повествований.

Это и по сие время осталось неудобноизъяснимым. Внезапная минута утешения в Оп⟨тиной⟩ тр⟨апезной⟩ явила свет в разуме, несравнимую отраду в сердце и наполнила душу сладким умилением.

Какой восторг, какое благодарение и какую радость производила внутренняя молитва при воззрении на растительную природу в пустынях Оп⟨тиной⟩ и Гл⟨инской⟩.²⁰⁶

Даже одно токмо воспоминание о сладости внутренней молитвы ободряло дух, разгоняло уныние, скорбь, маловерие, сомнение и про-

являло решимость к терпению. Подобно как и одно токмо воззрение на «Добротолюбие».

Выписки, четки — восторгало и утешало сладостными воспоминаниями.

Необыкновенные сны о внутренней молитве, как-то: 1) изречение самосушдой силы молитвы; 2) приготовление к казни; 3) избавление несколько раз от стеснения — оставляли признательное чувство, удивительное воспоминание и благотворную отрадность.

Сладостна была сия минута и истинно неземная!!! И теперь живопамятны сии умилительные восторжения. Несколько таких счастливых моментов глубоко напечатлелись в памяти, как будто теперь происшедшие. Дивные сны! В них надо предполагать особенное раскрытие и влияние духовного мира.

Ощущения при занятии внутрен(ней) мо(литвой).

[В] сердце: [ощущения,] начавшиеся в Оп(тино)й пустыни благотворною тонкою болью в сердце, продолжались впоследствии с отрадным утешением в таковых видах: опытное и отрадное познание, каким образом не человек молитву, но молитва соблюдает человека, по выражению Отцов,²⁰⁷ оказавшаяся во влечении самого собою духа к занятию молитвою, без которой чувствовалось, как чего-то недостает. Как насладительны и приятны были последствия молитвы в С(ергиевой) пуст(ыни). Чувствования свободны, радостны и любвеобильны. Ощущение теплоты, подобно кружку — на сердечном месте; иногда приятной теплоты полукружим. Чувствование самого себя в сердце. Сия боль по объявлению Старцу С. Одобрена им как хороший признак при занятии внутренним деланием (Пустыня Преподобного Саввы много произвела открытий при молитвенных занятиях).

Некое приятное раздражение, или как бы щекотание в сердце; теплота полукружим к левому плечу. Иногда как бы точит приятную тяжесть и теплоту в сердце.

Спокойствие, самодовольство, уверенность, тишина помыслов и равнодушность к привычкам.

Постоянное упражнение в сердечном возвращении в Кр(ыму) производило: теплоту в сердце, приятное и легкое распространение сердца, теплоту, сходящую с приятностию широкою полоскою сверху сердца, вспыхивание или как бы обдавание приятною теплотою в сердце.

Сие ощущение резкое произвело впечатление, живопамятное и теперь, и было в ночь или под утро. Радостное и вожденное со-

стояние! Достаточное к услаждению жизни во всех бурных встречах. Какая приятная тишина и тихий мир сопутствовали сему времени!

В N обители:

Молитвенные ощущения в особенности были замечены следующие: легкость и ходкость молитвы; благотворная теплота при испусчении воздуха, подобная огню на возженной свече, в средоточии сердца и обдавание.

Приятное явственное биение сердца и обдавание его тонкою теплотою. И по окончании возвращения — ощущение чего-то особенного приятного в сердце. Приятная горячность в сердце, и кипение, и прочие. Особенно живы в памяти следующие четыре, происшедшие при чтении причастного правила. И много было деятельности относительно сердечного обучения молитве в обители N. Весь проведен год в постоянных каждодневных возвращениях, хотя и кратких, а как много открывавших. Они в сложности иногда восходили до 4 чет⟨ок⟩ в сутки. Все это время испытываемо было крайнее стеснение воли, противоборство внутренней жизни; принужденность и оскорбительные мелочные привязки. Довольно потребно было терпения! Но ревностное стремление к внутренней молитве облегчало скорби; а, может быть, вследствие сих скорбей и развивалось стремление. Само собою продолжавшееся ощущение в сердце приятного движения и теплоты (в пят⟨ницу⟩ 1 седм⟨ицы⟩ пос⟨та⟩). В ночи при молитве сильнейшая теплота и щекотание сердца; потом и по окончании молитвы ощущение само собою чего-то особенного в сердце (в пон⟨дельник⟩ 3 сед⟨мицы⟩). Приятная горячность. Вспыхивание, жжение и обдавание теплотою. Пробуждение в ночи сильнейшею болью в сердце, долго продолжавшееся и по приступе к возвращению облегчавшееся. При многих прежних ощущениях в обители П⟨реподобного⟩ П⟨афнутия⟩ особенно замечены необыкновенными таковые: приятное расширение и сжимание, или как бы отвержение.

Все эти ощущения какое производили удивление, поверку, отраду, упование в даль и смиренное благодарение Богу! И воздымания сердца. Отрадная тяжесть в самом сердце как бы клубилась. Свободность в сердце, а в голове приятное ощутительное волнение, это новое. С начала ⟨18⟩62 года в особенности обращенное внимание на продолжение приемов открыло ощущение растеплевания в сердце, а иногда и теплоты в разных степенях. И это происходило постоянно каждодневно в течение полугода и далее.

Года четыре уже одна теплота в разной мере заменяет все прежде бывшие ощущения. В <18>67 год<у> [в] октя<бре> [произошел] перелом обстоятельств. При успокоении и свободе, хотя направление ко внутреннему занятию и постоянно пребывает и как бы сильнее воспламеняется, но много случаев и к разлениению. Во всяком положении потребен труд. 10 лет томило искушение, но и лень, и сом<нения>.

Именно долговременность молитвы научает молитве и руководствует к наслаждению молитвою. Приемы стали бывать гораздо долее, до получасу и до часу зараз. Но лень и сомнение стужают, десятилетняя скорбь сменилась другою, хотя не столь тяжкою.

Описанные 77 случаев достойны замечания [как] оставившие особенные впечатления в душе твоей и памяти, достаточны пролить луч отрады и ободрить унылую душу твою, руководя к надежде и ожиданию внезапного посещения милостивого щедродателя в таинственной силе молитвы, которая выше всякой человеческой силы действий и времен. Итак, невзирая ни на какие препятствия, решишь возгревать рачительное усердие к частоте молитвенного возвращения, которое предоставлено нашей воле; и, отринув всякое сомнение и лень, вследствие дознанных опытов невзирая ни на что, всемерно старайся как можно более посвящать времени молитвенному упражнению.

(27 Августа 1858, в об<ители> пр. Паф<нутия>)

P. S. Перечитывая чаще сии воспоминания, особенно в часы уныния и недеятельности: дабы, пробудивши смирение и уничижение себя пред Промыслом Божиим, снискать отрадное возбуждение ко внутреннему деланию.

**Письма, содержащие напоминание о внимательности,
в коих изображается необходимость оного,
способы и возможность**

<I>

Возлюбленный о Христе брат!

Как необходимо при молитве собирать внимание! Оно дает цену молитве и услаждает. Способы к оному суть: 1) закрытие глаз; 2) воображение всеведения Божия и любви; 3) обращение ума ко Иисусу Христу и к самому себе с отражением помыслов. Или а) обдумление; б) неспешность и в) спокойствие. Далее: твердо памя-

туй всеведение, вездеприсутствие и любовь Божию. А чтобы иметь в оном успех, размышляй следующим образом:

Всеведение Божие

Господи, Ты видишь и знаешь все. Каждую мысль, каждое намерение и дело. Ты как искуснейший Художник знаешь и видишь каждую малейшую пружинку в огромной машине, Тобою устроенной. Как воздух, объемишь и проникаешь все и отражаешься в каждом помысле, сердце и уме. Измеряешь законы бытия от необозримых громад миров до малейшей песчинки. Вот я недостойный пред Тобою! Ты видишь мое намерение, видишь бессилие, видишь упрямство, глубоко видишь во мне все. Умилосердись надо мною, Господи! Помоги мне. Прими желание мое. Поддай мне силу к призыванию Святого Имени Твоего. От Тебе бо есть и еже хотети и еже деяти. Ты веси вся.

Любовь Божия

Бог есть любовь.²⁰⁸ Тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего дал есть.²⁰⁹ Той возлюби нас прежде сложения мира.²¹⁰ Всем хочет спастися и в разум истины приити.²¹¹ Радуется о грешниках кающихся.²¹² Любит и успокаивает борющихся со страстьми. Затвори бо Бог всех в противлении, да всех помилует.²¹³ Божественное, могущественное страшно(е) Имя. Сколь беспредельна любовь Твоя, что Ты не гнушаешься и терпишь, так сказать, недостойное скверных уст призывание и сердца, и ума.

Пред призыванием

Господи! я приступаю к призыванию Божественного Имени Твоего: помози мне! Аще утишиши помысл мой: Слава милосердию Твоему! Аще попустиши небрежению и лености моей сокрушать меня: буди воля Твоя! Никто не может воздержатъ ум от помыслов сам собою, если не удержит его Дух Святой и Иисусово Имя — *говорит Св. Григорий Син(аит)*.²¹⁴ Чудодейственное, великое и страшное Имя Твое да будет щитом моим. Без Тебя бо не могу творити ничесоже.²¹⁵

По призывании

При внимательности и тишине: Слава Тебе Боже! Се любовь Твоя и милосердие; без Тебя бо не могу творити ничесоже. Твоя сила и действие; моя же одна немощь и нерадение. Не вемы бо, како

и о чем помолимся. Ты Отче любвеобильный и щедрый даешь нам вкушать Себя! Слава Тебе Боже!

При рассеянии и сухости: Господи! Ты видишь слабость произволения моего и себялюбие и бессилие. Зриши скорбь мою. Помилуй мя! Прости мя! Еже хотети прилежит ми, а еже содеяти сего не обретаю.²¹⁶ Нет во мне ничего доброго: одна надежда на Имя Твое. Не унывай, душа моя! Блуди покой и призывай Господа как можешь. Имя Божие научит тебя призыванию. Хотя количество призываний да свидетельствует о желании. Отче наш! Да святится Имя Твое!

*(В пустыни Св. С(аввы) 1856. Июнь в Одессе)
28 Мар(та) 1852 вече(р)*

II

Ты просил, возлюбленный брат, указать тебе средства или способы к побеждению лени. Оные суть: стараться дела делать благочестия со вниманием и рассуждением, а не как-нибудь.

Умозрительные

1) Размышления о вреде и пагубности лени как смертного греха, рождающего многие грехи. 2) Ожидание от труда плодов и утешения. 3) Размышление о неизбежности и неизвестности смерти, которая тогда токмо будет блаженною, когда застанет в деятельности. 4) Решимость к аккуратному исполнению должности нашей и обетов в то самое время, когда назначено.

Деятельные

1) Отвыкать от суетных забав. 2) Делать хотя малое понуждение и преломление своей воле. 3) Сперва трудиться понемножку, но часто; потом еще и еще (особенно при молитве). 4) Делать дела по частям (к чему более влечения), хотя и не в хронологической последовательности. 5) Давать отдохновение силам как телесным, так и умственным, изменением — переменою занятий.

Заметь сие, и хотя прежде одно из сих правил постарайся поверить на опыте.

(13 Маия 1854 в Никольс(ком) монас(тыре))

III

Как тяжело от рассеяния и шумности народной! Какая трудная борьба для духа, чтобы удерживать мир, тишину и внимание среди разнородной толпы, особенно в храме, куда притекает множество в нарочитые дни. Сие обстоятельство возобновило прежнюю мысль, бывшую в пустыни *Св. Саввы*, дабы непременно поверить на практике средство к тишине, спокойствию и вниманию, состоящее в закрытии глаз при молитве, особенно в храме. О сем заповедует как Священное Писание, говоря: «Отврати очи твои, еже не видети суеты, и заветы положиж очима моима, и прочия»,²¹⁷ так и Святые Отцы советуют изучить внутреннюю молитву в храме не светлой или закрыв очи чувственные, чему в пример: *Арсений Великий* становился в церкви за столпом в темноте, дабы никого не видеть.²¹⁸ Даже и просвещенные стихийною токмо мудростию философы, и они полагают, что чувства суть проводники ощущений представляющихся предметов, особенно глаза. А потому, дабы сохранять тишину, спокойствие и внимательность для свободного богомыслия и не рассеиваться формами подлежащих зрению вещей, необходимо закрытие глаз. Сие правило как средство предписывается и в психологии. Даже самый свет раздражает чувства и препятствует вниманию углубляться и входить в самого себя.

Итак, с помощью Божиею решишь давать себе заповедь, чтобы при самом вступлении во храм закрывать глаза и выдерживать сие до самого исхода. Если вначале труд сей будет неудобовыносимым, то весьма кратко раскрыв глаза, не обращать их на окрестные предметы и вскоре опять смежать, но и сие открытие стараться производить как можно реже. Для удобнейшего к сему приобучения можно практиковать сперва периодически: на первый раз хотя по пяти или десяти минут постоянно выдерживать смежение очей и замечать сего последствие; а потом при помощи Божией простираться вдаль.

24 Июня 1854 г. В Никольском монастыре

IV

Ты жалуешься на беспокоящие тебя помыслы. Они препятствуют вниманию и стужают тебе преимущественно, когда ты предстоишь во храме, представляя или расположение здания по своему вкусу, или переделку оною, выражающую приличие, или переделку

рописания храма, как соответственной цели. А также чинопоследование Устава, поддержание благочиния, порядка и тишины занимает мысль твою; и все, сие имея в виду благоустройство, как бы говорит: «Вот при таком или таком распоряжении не было бы покоя, рассеяния и соблазнов и все предстоящие были бы в покое и благоустройстве душевном». Погружая ум свой в сие размышления — ты не молишься в храме, а как некто, предстоя телом в церкви, умом строил дворец.²¹⁹ Почему ты не отвечаешь твоим помыслам, что все эти мечты несбыточны, а потому и размышление о них ни к чему не служит, как токмо к потере времени. Почему не вспоминаешь при сем, что вступаться в благочиние и устройство не твое дело, не бывши на то поставленным. Что отступление от порядка и суетливость при службах случались и в древности и даже замечены и Св. Апостолом Павлом.²²⁰

Если же так сии мечты сильны, что ты не можешь отгонять их или не лакомиться сею необузданною игрою ума, то для чего не переменишь на первый случай хотя предмета размышления? Для чего вместо праздных и тщетных твоих обсуждений не вспоминаешь, как спокойно и отрадно закрывать глаза при службах, как это руководствует к тишине помыслов, вниманию, чистоте мысли и спокойствию? Почему не воображаешь, как Преподобный Арсений Великий, приходя в церковь на соборное пение, становился за столпом, да ни он что видит, ни его кто видит, и по окончании службы скоро возвращался в келлию, ни с кем не беседуя? Как Святитель Николай и Преподобный Нонн,²²¹ приходя прежде благовеста на паперть церковную, безмолвно, уединенно стаивали и изливались в молитве? Как многие подвижники любили становиться в храмах в углу или в Алтаре, где бы не представлялась взорам развлекательность наружными вещами? Так Преподобный Евстратий, будучи и настоятелем, все последование служб стаивал уединенно в Алтаре и непрестанно внимал произносимому им «Господи помилуй!»,²²² а не пускался в размышление о внешностях службы. (См⟨отри⟩ о Безм⟨олвии⟩, 54 о. Макария)²²³. Храмы первенствующей Церкви бывали в вертепах и ущелиях, без внешних благолепий, почасту с многими мрачными сводами, и Христиане стояли в них раздельно. А монашествующие в сокровенных местах, имея очи сомкнуты или долу зрящи, руке к персям согбенны²²⁴ и умом горе возносясь, более всего воспевали. Они не заботились об украшении храма и наружной регулярности: каждый, предстоя в храме вещественном, возвращался внутрь своего сердечного храма.

Если вначале изменишь таким образом предмет твоего мышления, то ум твой, будучи обуздан сими примерами, удобнее привести будет к тишине, вниманию и спокойствию и по некотором времени может приобучиться и к безвидию,²²⁵ которое составляет главное условие для хранения чистоты ума.

Итак, для отпора твоему суеты на первый раз предлагаю тебе краткие средства. 1) Если представится тебе расположение какого-либо храма неправильным и в устройстве своем не соответствующим цели, которое, по твоему соображению, следовало бы изменить таким или таким лучшим образом, ответствуй своим помыслам так: это не до меня относится; моя обязанность стоять с закрытыми глазами и возвращаться в храм внутренний, как и древние Отцы подали тому пример. Если же зрение сокрыто, то ни глаголение, ни беспорядок не могут иметь влияние на душу. Притом же у всякого свой вкус.

2) Если шумно от ходящих не вовремя по церкви, ты, так же закрыв очи, ограждай и слух отвращением. Ведь нельзя же, чтобы непрерывная тишина была всегда в храме: служение требует и движения; и Ангел ходил с кадильницею и кадил предстоявшим, как сие видел Пахомий Великий.²²⁶ В уставе также указано Екклезиарху²²⁷ возжизать и гасить и раздавать свечи. Будильнику ходить по церкви и возбуждать дремлющую братию; также и предстоящим ходить на целование Евангелия, Икон и Креста. Неужели ты думаешь, что по-твоему было бы благолепнее и мудрее?

3) Если будет представляться тебе пение диким и чтение невнятным, то ты вспомни, что говорит Блаженный Августин: «Ежели занимает меня гармония более пения, нежели то, что поется, то я не молюсь, а наслаждаюсь токмо звуками».²²⁸ Усердие к службе доказывается равным слушанием как приятных, так и неприятных тонов, [вниманием не к звучанию слов, но] к прославляемому ими. А при том заметь и то, что каждый имеет свой голос и свое дарование, и способности к улучшению — от Господа!

4) Если многолюдное собрание в храме рассеивает тебя, вообрази, что так бывало и в древних Лаврах, а внутренние молитвенники преуспевали (*Фотий*,²²⁹ *Кал(лист)*²³⁰); и, опять закрыв глаза или нашед уединенное место, борись с соблазнами и хотя устно призывай Имя Иисуса Христа в помощь.

Все сие может обращать тебя ко вниманию и спокойствию в предстоянии церковном и пребывании келейном. И если мы обязаны возвращаться внутрь себя и не взирать ни на что окрестное как

в храме, так и везде, то всему препятствующему мы сами виною, что не обуздываем зрения и не имеем еще навыка к возвращению и незабвенному призыванию Имени Божия во всякое время и во всяком месте.

(19 Августа 1854. В Никольс(ком) монас(тыре))

V

Чего ты хочешь? Совершенного неисходного безмолвия? Да не усидишь постоянно в затворе — уныешь. Еще не созрел. Желаете по недостойности и слабости твоей совершенно уклониться от сообщения с подобными тебе: да ведь не по своей воле и желанию ты в обществе; а Бог желание твое видит. Были опыты: ведь не достиг еще полного самоотвержения; себялюбие еще не искоренено из твоего сердца. Так лучше успокоиваться в своих желаниях и смиряться, просить Бога о исполнении своего предприятия, ждать и все предоставлять времени.

Смуцаешься хождением в церковь, представляя разлучение? А вспомни, как учился молитве Блаженный Каллист, проходя в Лавре поварскую службу.²³¹ Как Лазарь, будучи обременяем двойными работами,²³² как Святой Григорий Палама, бывший сенатором²³³ и потом Архиереем и Патриархом, учились внутреннему деланию и при помощи Божией достигли высокого преуспевания.

(7 Маия 1854. В Никольс(ком) мона(стыре))

VI

Часто приходит мысль, что неуспех в жизни созерцательной происходит единственно от неудобства найти совершенное безмолвие и спокойное уединение. А равно нередко слышим от других, что желающему упражняться во внутренней молитве или внимании необходимо оставить все занятия и сидеть в совершенном уединении и устранении от людей. Правда, хотя показанные способы и составляют главное условие для жизни духовной, однако ж в случае невозможности воспользоваться ими не должно оставлять стремление ко внутреннему обучению и заключить, что без сказанных условий нельзя уже и касаться внутреннего упражнения. Примеры сему: Пророк Иезекииль посреди шумной толпы стнящих в пленении иудеев.

Патриарх Фотий, обремененный делами управления паствою. Каллист, исправлявший в Афонской Горе хлопотливое поварское послушание. Брат Лазарь, обременяемый двойными работами, и прочие. А при сем надо заметить и то, что если каждый сознает в себе стремление к запрещенному вследствие праотеческого преступления, то естественно, что случаи, препятствующие выполнению желания, служат иногда к большему развитию стремления достигнуть желаемого. Еще сильнее стремится дух, когда мешают ему и не дают довольно насытиться: он при сем не теряет вкус в своем занятии. Как капля воды, кинутая на огонь, умножает пламень, так малое препятствие воспламеняет усердие.

Итак, не должно ни при каком рассеянии и шумности пресекать стремление ко внутреннему вниманию и духовной молитве. Сие-то и будет преимущественно созерцательной жизнью, когда среди смущающих встреч она будет развиваться и возрастать, что и будет непременно. А при том не должно забывать и то, что на одни токмо средства, без собственного усилия и помощи Божией, еще нельзя вполне положиться: ибо и в глубоком безмолвии предлежит брань с духами тьмы.

(5 Апреля 1856. В Новом Иерусалиме)

VII

Поистине дознано, что внимательность к опытам жизни весьма много совершенствует самопознание и сильно убеждает к последованию советам мудрых и опытных. Когда предположение поверяется опытом, тогда какое глубокое бывает впечатление на разум и сердце! Кажется, что и никогда уже оно не изгладится из памяти. Какая уверенность и решимость следует за сим. Но увы! сколь невнимателен, слаб и изменчив человек: проходит день, неделя, месяц, и впечатление ослабевает, решимость колеблется, доверенность падает, убеждение сменяется сомнением! Какая сему причина?

Именно та, что не внимаем, не часто читаем и перечитываем в памяти опытных наблюдений. Если бы человек каждодневно воспоминал все случаи, поверенные опытами в его жизни, и размышлял бы о них с рассмотрением, то убеждение держалось бы долее и было бы благотворно. А то, например, разум предполагает, что за скорбию должно последовать утешение, за скукою радость. Сие подтверждает и Священное Писание: «Вечер плач, и завтра ра-

дость»,²³⁴ — говорит Св. Пророк Давид. «Верен Господь, яко со искушением сотворит и избытие»,²³⁵ — учит и Св. Апостол Павел. Положение верное, а преимущественно убедительное, когда рассуждается о нем в часы мира и спокойствия; когда же постигает искушение, тогда прежние опыты как бы забываются, вера и упование колеблются, и там, где бы с надеждою должно бы ожидать избытия, распространяется мрак сомнения. Так-то человек слабопамятен! И самый великодушный из мудрецов в годину искушения стал же малосмыслен и уныл, как и всякий невежда и немощный человек, сказал один писатель.²³⁶ Чтобы сколько можно помочь сей немощи и возбудиться к надежде и ободрению, вспомни, слабая душа моя, сколько раз Промысл Божий давал тебе чувствовать свое присутствие в самых безнадежных положениях! Перечти в памяти, сколько раз неутешимую грусть милосердие Божие сменяло неподвижным утешением! После сухости — умиление, внезапное напоминание ревности [в молитве] и надежда сладости нескончаемой. (*В Одессе при приезде; В Крыму при избрании в Оп(тиной).*) Это ободрит тебя и обратит к преданности в волю Божию и вере. Как это воспоминание отрадно! как оно располагает к вере, любви и надежде! Надо тверже сие помнить, чтобы ожидать изменения и во искушении ожидать получить избыток.²³⁷ Верен бо есть Бог.²³⁸

20 Маия 1856, в Н(овом) И(ерусалиме). Утро

VIII

Почему ты не сохраняешь внимательности, внутреннего мира и не отвергаешь помыслов, но иногда случается — — —?²³⁹

Хотя я и знаю, что всегда должно отвергать рассеянные помыслы, но иногда случается, что они рассеивают мое уныние и сухость.

Какое неправильное заключение и опасное для внутреннего совершенствования. Неужели ты забыл, что не только суетные мысли, но даже и благие советуют Св. Отцы отвергать и не принимать²⁴⁰ во время молитвы? Пустые мысли не токмо не могут рассеивать уныние, но чем продолжаютя долее, тем делаются опаснее и тем более охлаждают душу, возбуждают страсти и влекут за собою жало и болезнь совести. Всемерно старайся очищать ум и сердце от помыслов, ибо токмо чистые сердцем узрят Господа, как сказал Иисус Христос.^{240а}

(24 Ноября 1852. В Крыму)

Св. Варсонофий Великий на вопрос ученика своего: «Если я во время молитвы развлекусь, то что мне делать?» — отвечает так: «Если молишься Богу и развлекаешься умом, подвизайся, чтобы без развлечения молиться. Если же развлечение, по немощи нашей, продолжится, то хотя в последних словах молитвы сокрушись и помолись со умилением — так: „Господи! помилуй мя и прости мне все согрешения мои“. И получишь прощение во всех согрешениях и в развлечении, бывшем во время молитвы» (*в〈опрос〉 441, в〈опрос〉 443*).²⁴¹

**Письма о сухости духовной,
где изображены способы к побеждению оной
и предохранению от уныния**

I

Разреши мне: отчего стремление к чтению Слова Божия, понятие оного, питание и наслаждение оным и убеждение в его святости, величии и превосходстве бывает во мне не равно, не постоянно: иногда Священное Писание меня восхищает, убеждает, услаждает и влечет к занятию им; иногда же сие занятие бывает в тяжесть, сопровождается непонятливостью, холодностью, сухостью и неохотою заниматься оным?

Это происходит от состояния души, зависящего от влияния на нее состояния тела: при безмолвии, покое, воздержании, самоотвержении и смирении душа быстрее развивается, пламеннее действует, чище и удобнее понимает отвлеченные предметы и теснее роднится с познанием духовным, будучи свободнее от гнетущих уз упитанной плоти, подавляющих ее духовные действия. Когда же материя преобладает и не дает свободы духу, тогда он как бы свивается, сокращает свои способности и неудобен бывает в отправлении своих действий. Эта причина естественная; она на виду, и Св. Макарий Великий выражается таковым примером: как в природе, по законам ее, бывают изменения и в самом воздухе, то теплота, то холод, то влажность, то сухость, так и в человеке внутренние ощущения естественно изменяются, поелику и он есть часть природы.²⁴² Вторая причина сухостям, вытекающая из действий Промысла, который чрез поущения действовать врагу дает разумевать немощь нашу, охраняет от

превозношения и возбуждает обращение к Богу. Блажен, говорят Отцы, познавающий немощь свою.²⁴³ Сие бывает не только с низшими и новоначальными, но и с успешными и совершенными, ибо и тех и других объемлет один закон природы и один и тот же Промысл управляет всеми.

Чтобы не смущаться сими отвращениями и переменчивостию вкуса в духовных занятиях, следует решиться, что сколько бы ни мало чувствовал ты вкуса ко святым упражнениям, продолжай их постоянно, дабы Бог сохранял спокойствие. Выкинь из головы заблужденную мысль, что будто Бог не приемлет чтения и молитвы от сердца сжатого. Нет! Он говорит: призови Мя в день скорби твоея.,²⁴⁴ и проч. Также можешь возбуждать и воспалять себя к духовным занятиям *воспоминанием* тех часов, в кои вкушал ты сладость сих занятий.

(8 Апреля 1852. В Одессе)

II

Не смущайся сухостию и заметь как можно тверже, что никакая молитва, даже и рассеянная или сухая, не останется бесплодною. Внимательная молитва, низводя силу благодати, просвещает и утешает душу, а рассеянная обличает, смиряет и вразумляет молящегося по причине силы в Имени Иисуса Христа. Частость, или всегдашность, молитвы, хотя и развлеченной, может возводить к молитве внимательной. Сие можно усматривать из случаев:

1) Образумление при рассеянии в молитве вводит душу в саму себя. 2) Оно смиряет и уничтожает самость; если, образумившись, укорим себя, то уже и плод! 3) Всеведение Божие, зря намерение при молитве, хотя и нечистой, толкает в двери сердца и может исправить молитву. 4) Частое призывание, хотя и рассеянное, однако ж приобретает навык и обращает в природу устное призывание Имени Божия, как говорит Преподобный Исихий.²⁴⁵ Сие можно также видеть и во многих легендах, в коих описаны происшествия относительно сего предмета.

26 Марта 1852. В Одессе Страстной седмицы

III

Случается, особенно при расстроенных обстоятельствах, что чтение духовное, толико ободряющее и подкрепляющее на пути духовной жизни, не питает уже более, и сухая леность порождает отвращение от чтения, так что не в состоянии бываешь понудить себя на внимательное прочтение хотя бы одной статьи и запутываешься в выборе чтения, хотя дух и стремится к оному.

Это происходит иногда естественно, от преобладания чувственной натуры над духовною, иногда же и от попущения Божия, которое дает разумеать немощь нашу и охраняет от внутренней гордости и пристрастия — как заключают Отцы.

Сноси сие с благодушием и терпением и проси Бога хотя краткими воззваниями о возгревании духа твоего. Уверься, что Господь так же бдит над тобою во время твоей сухости, как и при рачительном упражнении твоём. Все от Бога: и еже хотети, и еже деяти.

А при том, сколько возможно, не покидай духовного занятия — поддерживай его, как можешь. Отеческие поучения хотя держи в руках; хотя перелистывай их писания и надейся, что, может быть, что-либо и нечаянно встреченное падет на сердце; в сем уверил опыт при чтении Деяния в Глинской пустыни. С сею целью многие делали краткие выписки сильных истин, как-то: Василиск и другие, дабы было чем утешаться во время скорби и согреться в минуты охлаждения.

(4 Октября 1855. В Н(овом) И(ерусалиме))

Ты унываешь! Сухость духа, недеятельность умственных сил, скука и тоска терзают твое сердце — хотя внутреннее чувство совести и побуждает тебя к деятельности духовной. Уныние и стыдение твое, без всякого сомнения, происходят от внутренней гордости и себялюбия. Смиренный и самоотверженный не дивится своим слабостям, а токмо прилагает большее тщание бороться с ними.

Рассмотри хорошенько твои обязанности и цель жизни; и, если хочешь победить скорбное уныние и обрести спокойствие и внутренний мир, то заметь следующие правила:

1) Всё встречающееся с тобой относись к Божией воле. Бог как всепремудрейший Художник ясно видит и управляет все пружины в огромной своей машине мироздания, даже до самомалейшего волоска. Каждую часть, каждый орган, каждую пружинку и принадлежность непрерывно содержит в своем всемогущем и всеведущем действовании: или напрягает, или ослабляет, или переставляет, или исправ-

ляет. Всеведение и всеуправление Божие безусловно объемлет все, как воздух объемлет и проникает всю вселенную. Действие Божие управляет всеми; как солнце освещает и согревает все от необозримого океана до самомалейшей песчинки.

2) Приобучайся к смирению. Сознавай свою слабость и небрежение, всякую неприятность почитай за заслуженную тобою самим и ведущую к лучшему — к опытности.

3) При развлечениях и сухостях души не возмущайся, помня, что и они попускаются Богом к испытанию и смирению нашему.

4) Не старайся слишком воспламенять себя при духовных упражнениях, а предоставляй себя Божией воле, убягая духовного корыстолюбия и сластолюбия.

5) Не возмущайся проступками других; ибо, имея односторонний взгляд, ты видишь только часть целого.

6) При возмущениях вспоминай, что есть множество людей, кои стократно более терпят скорби, нежели ты.

7) Сколь можно, держись уединения и молчания и не являй себя миру, хотя бы и чувствовал побуждение к оному. Помни, что драгоценные камни и металлы растут только пока они в земле.

8) Поверяй жизнь свою примерами древних Отцов и подобными случаями.

9) Паче всего и более всего — чаще молись: молитва есть основание внутреннего мира. А как возбуждать прилежность к молитве, рассмотри следующее:

а) Чем больше будешь упражняться в молитве, тем удобнее делается сие упражнение.

б) Надобно стараться как можно чаще молиться, и ежели в одно время чем-нибудь отвлечешься от молитвы, то употреби на оную другое и не оставляй никогда сего упражнения.

с) Прилежность к молитве есть главное дело на пути обновления жизни внутренней. Без молитвы не можно успеть на оном.

д) Навык надо сделать к свободному и непрерывному вхождению в себя — немногими и разными движениями, ниже всегдашним напряжением головы к размышлению, но тихою преданностью сердца Богу. Мало-помалу действие сие делается легким и свободным.

е) Не познание должно быть главным предметом для молитвы, а любовь, которая научает всему и соделывает истинными философиями. Наконец, молитвою и любовью совершенная сообщается нам.

ф) Сам Иисус Христос оставлял общественное проповедание и уклонялся в уединение для совершения молитвы.

г) Молитва никогда не приведет в изнеможение, и в самой даже тяжелой болезни тела. Напротив, дает душе свободу заниматься оною. Причем и страдания все забываются.

*(Лап ⟨?⟩ в Бал⟨аклаве⟩ 21 Июня 1852)
(Крым. В Балак⟨лавском⟩ Георг⟨иевском⟩ монасты⟨ре⟩)*

V

Сколько произошло чудес и необыкновенных последствий от внутренней молитвы во Имя Иисуса Христа! Достоверными описаниями оных наполнены целые книги. Чтение сих описаний весьма воспламеняет дух к молитве и врачует сухость и безвкусицу. Видя: а) сверхчаянные, чудесные научения молитве; б) насладительные последствия оной; с) дивное покорение природы и духов молитвенной силе; d) сохранение молитвою от бедствий, болезней, смерти и погибели; e) чувствительное приобретение внутреннего и внешнего образования, приобретение успокоения и жизненных благ чрез молитву.

Все это располагает ум и сердце к ревностному и чистому упражнению в молитве как мощному средству для обретения внутреннего мира и защиты от унывной сухости; ибо, взирая на множество примеров, в коих так сильно выражается чудодействующая сила молитвы во Имя Иисуса Христа, кто может унывать среди скорбей, его постигших? Болен ли ты? Молись и исцелешь! Гоним ли ты? Молись и успокоишься! Грехи ли, страсти ли тебя терзают? Молись и будешь спасен! Опасности ли тебе предстоят? Молись и ты огражден! Безотраден ли ты? Молись и неописанно возвеселишься! Алчен ли? Молись: это пища души твоей! Беден ли? Молись и будешь доволен! Жив ли? Молись, и жизнь твоя будет [истинной] жизнью! Умираешь ли? Молись: молитва надежный мост чрез море жизни к пристанищу блаженной вечности.

Боголюбивая душа! Хочешь ли быть в Боге? Молись непрестанно! Хочешь ли жить спокойно и безбедно? Общись со внутреннею молитвою. Ищи прежде Царствия Божия внутри себя, и сия вся приложатся тебе.²⁴⁶

(15 июля 1839. В Заико⟨носпасском⟩ мон⟨астыре⟩)

Ты жалуешься на душевную сухость и леность при умственном делании, или внутренней Иисусовой молитве. Сожалею о твоём состоянии! Сердечно желаю помочь тебе; но прежде, нежели врачевать болезнь, следует узнать и производительную причину: не от того ли мы нерадивы, хладны и сухи, что не имеем любви Божией, не любим Бога выше себя и более всего? Когда бы любовь Божия изливалась в сердцах наших, тогда бы мы горели сладостным огнем, орошались радостною слезою, и Божественная ревность и усердие соделывали бы всякое трудное для них бремя легким и нечувствительным. Тогда бы и мы, при духовных занятиях усладившись, роняли из уст своих хлеб,²⁴⁷ и оставленное за нами солнце сретало бы нас в лицо (жизнь Преп. Арсения Великого).²⁴⁸ Итак, причина немощи нашей есть неимение любви к Богу, а от сего и все делаемое для Бога есть натяжка, а не свободное действие; а где натяжка, там сухость, леность и, если можно сказать, неприятность. Чтобы исцелить недуг, надо прежде упразднить болезнетворную причину, дабы восстановить здравие: надо хладную пустоту сердца наполнить огнем любви Божией; следует истинно, крепко возлюбить Бога. Может быть, спросишь: как это сделать? Ответствую: найти и развить в себе к тому способность, которая в сердце и совести каждого непременно насаждена десницею Божескою. Всяк чувствует в себе оную, но не дает ей всхода и развития; подавляет ее любовию к себе и к миру. Итак, чтобы найти, следует отдалить соблазны, устранить сладострастие; заменить оные уединением и воздержанием и при том, рассматривая собственную нечистоту и поверяя советом благомысленного, — смириться. Смириться пред величием Божиим и сокрушаться о своей слабости и низости — значит найти в себе способность любви. Чтобы развить, разогреть, возжечь оную, чтоб сладостно сгорать любовию к Богу, следует предаться глубокому размышлению о любви Божией к человеку. Чтоб внутренно любить, чтоб дышать истинною любовию, потребны два пункта: совершенство и изящество предмета и уверенность, что ты находишься в Его любви. Что ты любим твоим предметом, что ты любим Богом как сын, как изящное творение Его премудрости. А потому рассуди прилежно о [творении,] о любви к тебе Триипостасного Бога: Отец тебя создал, Сын искупил, Дух Святой освящает без всяких заслуг твоих. Слушай внимательно Отеческий глас Его, к тебе вопиющий: «Скорее забудет жена отроча свое, или мать исчадие чрева своего,

нежели Аз забуду тебя», — глаголет Господь (*Иса(ия)*).²⁴⁹ Толико возлюби Бог мир (и тебя), яко и Сына Своего не пощадил за его спасение: ибо хотением не хочет смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему.²⁵⁰ Он и грешников любит и в Отческом милосердии Своем глаголет к ним: «Аще греси ваша будут яко багряно, яко снег убелю; и аще будут яко червлено, яко волну убелю». ²⁵¹ Он непрестанно содержит тебя в особеннейшем Своем Промысле и хранит не токмо душу и тело, но даже и власы.²⁵² О любовь Божественная к человеку! Бог из любви к тебе, для тебя создал прекрасный мир сей: для тебя небо, земля с своими драгоценностями; для тебя солнце, луна, сфера звездная. Из любви к тебе произведено толикое множество животных, покоренных твоему обладанию; толикие леса, дубравы, пустыни, воды, растения, цветы и проч. Самый мир блаженных духов, может быть, дивится и в восторге говорит между собою: «Что это за существо, толико любезное Богу, что для него вся природа в движении! Для него облака и пары ступившиеся собираются на горных вершинах и отселе потом разливаются в обильных потоках, орошают сухие его поля, оплодотворяют нивы его, напояют его самого. Для него ветры очищают воздух, вздымают на реках и морях волны, надувают парусы на сих плавающих волнах. Что это за существо, толико любезное небу, что для него вся природа в движении? Для него земля, судя по различию времен, то блюдет со всем рачением, то открывает со всею пышностью многообразные богатства свои. Что это за существо?» За всем сим беспредельная Его любовь к тебе соделывает тебя особенным предметом Своего Промысла, который непрестанно благодетельствует душе твоей: защищает, призывает, вразумляет, сохраняет крепость, здравие и жизнь. Чтоб более возвысить жребий твой, из любви к тебе, для тебя воплощается вторая Ипостась Святой Троицы, Сын Божий, исполненный любви Иисус приемлет брENNую человеческую плоть, чтоб тебя соединить с Собою воедино. Из любви к тебе рождается в убожестве, живет в послушливом покорении Иосифу, трудится, путешествует, проповедует, творит толикие чудеса и исцеления, терпит многоразличные скорби. Из любви к тебе, для тебя страждет, приемлет биения, бесчестия, оплевания, заушения, связывается, уязвляется терновым венцом, руки и ноги Свои пригвозждает ко кресту, вкушает желчи, прободается копием, изливает кровь Свою и умирает — да оживит душу твою и подаст ей вечную жизнь. Тако возлюби Бог мир! Из любви к тебе учредил таинство Святейшей Евхаристии, чтоб теснее сопрещи тебя с Самим Собою. Из любви к тебе

за единое искренне слово твое «Каюся» прощается множество грехов твоих, и в Отеческие объятия приемлет, творит обитель Себе в сердце твоём,²⁵³ хочет быть врачом твоих немощей. Дух Его Святей подкрепляет тебя в немощах и ходатайствует за тебя воздыханиями неизглаголанными. Итак, видишь ли беспредельную любовь Божию к тебе? Для чего же ты мало Его любишь? Воодушевься, и покуда есть время, старайся найти любовь, а потому непрестанно проси о том Господа Иисуса, от всего сердца твоего, да с Ним соединишься; день и ночь к Нему воздыхай, да весь углубишься в любовь Его; и тогда уже не будешь страдать, не будешь ощущать холода, сухости и постыдной лени в душе твоей.

4 Октября 1853. В Пустыне Оптиной

Письма о посещении храма Божия, где представляется потребность сего и польза

I

Хотя Всевышний и не в рукотворенных храмах живет,²⁵⁴ однако ж, доколе еще мы не создали Ему храма в сердце нашем — духовного, должны притекать в храм вещественный, ибо в нем запас материалов внутренних. Он есть школа внутреннего обучения.

О сем заповедует Священное Писание, сему поучают Отцы: в *Добротолубии* предписывается, что и безмолвствующему нужно проходить последование церковной службы, а равно и, предстоя в храме, упражняться во внутренней Иисусовой молитве. Св. Иоанн Лествичник говорит, что тот час, который назначен для молитвы, если проводится в другом занятии, то он потерян.²⁵⁵ Глубокий безмолвник Арсений Великий прихаживал в церковь и становился за столпом. Если цель христианина есть общение с Богом во Имени Иисуса Христа, то где удобнее предаться молитве, как не в храме, где особенно присутствует Иисус Христос, где вся жизнь Его выражается и где дух молитвы таинственно носится!

5 Октября 1849. В пустыни Глинск(ой)

II

Выслушай беседу разума с совестью.

Совесть (при пробуждении): Почему ты не спешишь на слово Божие? Слышишь благовестие на утреннее моление? *Разум*:

Еще успею прийти, пусть начнется служба, а то, пришедши ранее, обременительно будет стоять. *Совесть*: Этот ответ выражает холодность твою и недостаток любви к Богу; а посему ты лишаешься и той сладости, которая истекает из молитвы, неленостно приноси- мой. Ужели четверть часа, проведенная в мешкотности, составляет много времени? Ужели ты не знаешь, что во храме Божием таинственно носится Дух молитвы истинной и что каждое слово, там изре- каемое, исполнено благодатной силы и премудрости? Где же удоб- нее изливаться душе и сердцу и призывать Имя Божие в сердце, как не там, где особенно Господь присутствует, как не в том мес- те, которое особенно посвящено молитве? Не слушай помысла, под- ущающего тебя заняться чем-либо во время службы. Молитву пред- почитай выше и нужнее всего. Стремись в храм! Припомни, как Святитель Николай и Преподобный Нонн до благовеста приходили к церкви, и на паперти творя Иисусову молитву.

Да и опытом несколько уже раз дознано, что, побывавши в церк- ви, душа бывает гораздо спокойнее, нежели в чем бы другом прове- дено было время. Это и на здоровье имеет большое влияние: всегда чувствуешь себя легче, если хотя и немного в утреннее время побу- дешь в церкви. Признавая сии пользы, и Св. Ефрем Сирий советует: «Егда услышиши благовестие, беги в собор; не унывай, аще и последнюю молитву постигнеши».²⁵⁶ Итак, напечатлей себе в памя- ти, что непременно ты должен с началом дня начать славословие Бо- жие в храме, Ему посвященном. Поверь, что весь день ты будешь спокойнее. Если нет сил стоять, сиди; если потребует нужда, выйди; но токмо неотложно посети то место, где течет источник благослове- ния. Все это, конечно, бывает благотворно при благообразии храма, благочинии предстоящих и при благоговейном и стройном чтении и пении. *Разум*: Я бывал в церкви; часто затрудняюсь слушанием разнообразных гимнов. На что в молитве такая многосложность ма- терий? Она развлекает внимание и отводит дух от молитвы к раз- мышлению. *Совесть*: Для совершенных не нужно никаких форм в молитве, кроме Господа и Его умилоствления: «Господи помилуй»; вот все содержание и форма для молитвы совершенного; что чаще всего и повторяется в церкви. А поелику мы еще не имеем зрелости, то Св. Церковь, пекущаяся о спасении чад своих, с тем намерением и уразнообразила молитвенную форму, чтобы предстоящим вместе с молитвою преподавать догматы веры, и Священную Историю, и похвалы дивным подвигам Святых. Прекрасно о сем рассуждает Св. Златоуст: «Поелику мы слабы, то речь Церкви должна быть

для нас пространною и разнообразною, которая бы заключала в себе и сравнения, и примеры, и умозаключения, и приступы издалека, и другие подобные обороты, чтоб из всего этого нам удобнее было выбрать нечто соразмерное нашей приемлемости». ²⁵⁷ Также и еще один духовный писатель говорит: «Для того в молитвах воспоминаются древние милости Божии к людям и помощи Святых, чтоб оживить при молитве надежду, и как средство, возбуждающее веру и приготавливающее и укрепляющее молитву». ²⁵⁸ Св. Пророк Давид почти во всех Псалмах напоминает Богу о прежней Его милости и благодати и тем воспламеняет свою молитву.

(24 Ноября 1852. Крым. В Георгиевс(ком) монас(тыре))

PS:

Поистине весьма премудро установили Отцы Церкви при общих молитвословиях выражения краткими стихами, или периодами: сие облегчает внимание и не развлекает ума, как систематическое изложение. Теми [сказывается] одно: прошение милости при сознании падшей своей природы. Как сие это премудро и опытно! Да и Псалмы по большей части в таком же роде. А потому и должно наслаждаться чинопоследованиями, учрежденными Святою Церковию.

Н(икольский) м(онастырь) (18)55

III

Прочитав сообщенные мне тобою возражения, я решился во славу Божию и общее спасение наше сделать посильное рассмотрение оных:

I) Ты говоришь: я в церкви рассеиваюсь, встречаю и беспокойство от шумности. — Закрой глаза. Внимай себе. Вспомни, как брат Лазарь в шуме и работах достиг внутреннего мира и обучился сердечной молитве. Слепец, проходя клиросное послушание, достиг духовной молитвы. Препод(обный) Евстратий во все последование службы восклицал: «Господи помилуй», и достиг дара чудотворенной молитвы. А также и Св. Феодосий поведует творить Иисусову молитву и в предстоянии церковном. ²⁵⁹

II) При службе неудобно поучаться внутренней молитве, ибо ум увлекается слушанием чтения и даже самым звуком оного. — Внимай сердцу: то чтение не только не будет мешать, но даже и сопутствовать будет молитве. Благодатная сила слов и дух молитвы, на-

полняющий храм, тайно действуют. Посему и говорят Отцы: слуху давай чтение, уму же молитву.²⁶⁰

III) Трудность стояния в церкви ослабляет силы для домашней духовной деятельности. — Сиди. Бог требует не ног, а головы и сердца.²⁶¹ Однако ж сия трудность успокаивает впоследствии. Если же обретишь вкус во внутреннем углублении, то и всеобщее стояние будет казаться кратким.

IV) [Хождение в церковь препятствует] стремлению к глубокому безмолвию и подражанию отшельникам. — Не гордость ли и презрение к другим говорить это? Стремись, желай, но жди времени и проси о сем Бога. При том заметь, что все пустынные и затворники хотя изредка, но прихаживали в храм: Великий Арсений, Иоанн Колов,²⁶² Василиск Слепец и прочие. Да и в «Добротолубии» предписывается безмолвниками чинопоследование, хотя и краткое.

V) Язык, изложение, вкус и порядок гимнов кажутся грубыми и недостаточными для величия службы Божией. — Язык Библейский имеет характер чистоты, прямоты и истины; человеческая утонченность ему не прилична. Прекрасно говорит Святой Златоуст о разнообразности молитвословия. А что представляется тебе несоответствующим, то это происходит от недостаточного знания твоего церковной литературы.

VI) В «Добротолубии» сказано: внимающие сердцу не воспоют, и Псалмопение дано на время по причине младенчества ума, не могущего еще держать внутренней молитвы.²⁶³ — А разве ты имеешь совершенный ум и самодействующую внутреннюю молитву непрестанно? Но не сказано же в «Добротолубии», чтобы совсем не ходить в церковь и избегать послушания. Что ты возражаешь, то это говорится о келейном неумеренном углублении в тропари и каноны, чрез что упускается Иисусова молитва как важнейшая и нужнейшая более всех написанных стихословий.

Итак, никаких правильных изветов сделать нельзя, и от постоянного хождения во храм не должно отречься, кроме болезни или самодействующей внутренней молитвы.

Разве тогда токмо извет будет справедлив, когда находится в сердце совершенное предание внутреннему деланию и время, определенное на службу церковную, исключительно будет проводимо в возвращении.

17 Июля 1854. В Никольском монастыре

IV

Когда идешь в храм Божий, размышляй следующее: Милосердый Господи! я намереваюсь идти в храм Твой, но иду более из нуждения и с преломлением воли, нежели по влечению сердца.

Это выражает испорченность души моей и леность к Твоему угождению, малость любви и неразумение о таинствах благочестия.

Всемогущий Боже! дай силу душе моей, осени разум мой, воспламени сердце мое!

Иисусе Всецелый! сотвори, да будет славословие Твое моим поучением и услаждением. Да во всем и везде вижу Тебя, Иисусе, Сладчайшего, и непрестанно призываю Пресвятое Имя Твое в сердце моем по заповеди Твоей: «Будете во Мне, и Аз в вас».²⁶⁴

Да научуся истинной молитве во Имя Твое в Святейшем училище, храме Твоем, и возмогу неосужденно смети призывати²⁶⁵ во храмине сердца моего Тебя, Отца Небесного, во Единородном Твоем Сыне, Господе Иисусе Христе, и Святом и совоздыхающем о нас Твоем Духе, и со дерзновением и упованием возглаголать: «Отче наш!» и про(чее).

6 Июля 1854. В Николаевско(м) мо(настыре)

Нет выше, важнее и премудрее молитв, кроме Иисусовой молитвы, как молитва Господня, то есть *ОТЧЕ НАШ*. Это поистине так, ибо все прочие образцы молитв суть произведения Св. Отцев, а молитва Господня есть произведение Самого Господа. А потому, может ли какое-либо произведение человеческое сравняться с произведением Божиим? Каждое слово Его сияет лучом благодати, премудрости, силы и любви. В ней вполне содержится все то, что необходимо для обеих природ человека — для духовной и чувственной. Первые три прошения относятся к потребностям души, а последние для исправления поврежденной нашей природы. Какая мудрая последовательность! Какое тонкое изложение! Какая доступность понятию каждого! Сею молитвою утешался и получал отраду в болезни Святитель Димитрий Ростовский, заставляя прочитывать оную по пяти крат, в воспоминание пяти язв Христовых.²⁶⁶

Один духовный писатель говорит: прекрасный способ к молитве содержится в чтении молитвы Господней.²⁶⁷ Читая ее мно-

гократно, следует останавливаться понескольку на каждом прощении и питаться оным. Ученик Христов весьма доволен молитвою Господнею, которую раз по тысяче в день умственно произносит.

Что же относится до Иисусовой молитвы, то есть «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», то она еще вящую сообщает силу и отверзает сердце, как утверждают Св. Отцы. Это также можно видеть на примере Апостолов, кои хотя уже не один год были научены Иисусом Христом Господней Молитве: наконец, дабы моление их было успешнее, Он открыл тайну, чего еще в молитве им недоставало. Именно, перед смертию Своею сказал им: «Доселе не просите ничесоже во Имя Мое». ²⁶⁸ Итак: «Елика аще чесо просите от Отца во Имя Мое, даст вам». ²⁶⁹ После сего, когда Апостолы научились Иисусовой молитве, тогда сколько сею молитвою с Именем Иисуса Христа они произвели дивных чудотворений и как высоко и благодатно просветились сами сею молитвою! Ибо само Имя Иисуса Христа содержит в себе Божественную непосредственно действующую силу.

NB

Хотя некоторые из древних Отцев для формы молитвы и употребляли различные слова, как-то: Иной: Упование мое Отец, прибежище мое Сын ²⁷⁰ и прочее. Иной: Господи помилуй. Иной: Согреших яко человек, Ты же яко Бог прости ²⁷¹ и пр. Но впоследствии всеми признана и Церкви утверждена Иисусова молитва по подобию Марии, присевшей у ног Иисусовых. ²⁷²

Любезный и милостивый Отец наш, пребывающий на небесах (Парафраз).

Я желаю, чтобы Имя Твое прославлялось. Желаю, чтобы Царствование Твое везде распространялось. Желаю, чтоб повеления Твои исполнялись на земле так же, как они исполняются на небе.

Я прошу, чтоб Ты подал нам пищу на сей день. Прошу, чтобы простил грехи наши и весь мир научил прощать обижающих нас. Чтоб отдалил от нас соблазны. И чтоб защитил от всякого зла. Потому все сие изъявляю пред Тобою, что я немощен и бессилен: а все зависит от Тебя. Ибо Твое есть царствование над нами, и от Тебя сила, и Тебе слава вечно.

Богомысленное размышление при молитве Божией

ОТЧЕ НАШ!

В сем выражается любовь к Богу и к ближнему.

Милосердый Отец небесный! Ты возлюбил нас, чад Своих, прежде сложения мира, так что и Сына Своего даровал на искупление нас грешных. Ты весь любовь; «Бог любви есть». Ты хочешь всем чадам Твоим спастися и в разум истины придти. Ты Отческим Промыслом Своим благодетельствуешь нам во всякое время.

ИЖЕ ЕСИ НА НЕБЕСЕХ

Здесь всемогущество и всеведение.

Ты, Господи, обитая в небесных, присутствуешь везде. Как воздух объемлет и проникает всю вселенную, Ты видишь и знаешь все: каждую мысль, каждое намерение и дело. Твой беспредельный ум измеряет законы бытия от необозримых; и по любви дозволяешь нам именовать Тебя Отцем. Ты, Господи, вся веши и зриши громад-миров, до малейшей песчинки.

ДА СВЯТИТСЯ ИМЯ ТВОЕ

Желание внутренней молитвы.

Господи! научи мя прославлять, распространять славу и честь Святого, Славного, Великого, Страшного и Чудодейственного Имени Твоего. Помози мне чисто содержать в уме и благоговейно проносить устами Великое Имя Твое. Научи мя непрестанно молиться во Имени Твоем. Вдохни Его в сердце мое. Подаждь силу и стремление ко внутренней молитве ленистой душе моей. Сподоби мя неосужденно со услаждением призывать и глаголать Святое Имя Твое. Да святится Имя Твое и да освящает недостойные уста мои, ум и сердце!

ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВО ТВОЕ

Желание внутреннего мира, соединения с Богом и молитвою.

Царь Небесный! Воссяди на престоле сердца моего и царствуй мне, управляя все пути мои. Исторгни из меня царство греха. Оснуй

Царство Твое в душе моей: Царство любви и мира, покоя и утешения, и научи мя непрестанно ходить в присутствии Твоем. Приди, Отче Небесный, и царствуй во мне.

ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ, ЯКО НА НЕБЕСИ И НА ЗЕМЛИ

Предание в волю Божию и прошение силы к исполнению добродетели.

Твори со мною, что угодно премудрой воле Твоей. Дажь силу исполнять повеления Твои и повиноваться охотно Тебе на земле, как совершенно повинуются Тебе и изливаются в непрестанной молитве Ангелы и блаженные духи на небеси. Настави мя исполнять заповеди Твоя, неленостно стремиться к добродетели и покорить упорную волю мою Твоей Божественной воле. Без Тебе бо не могу творити ничесоже.

ХЛЕБ НАШ НАСУЩНЫЙ ДАЖДЬ НАМ ДНЕСЬ

Прошение о потребностях телесных и духовных.

Господи! подай нам на сей день необходимое для жизни. Не лиши нас пищи и пристанища. Напитай душу нашу таинственным хлебом молитвы и слышанием Божественного Слова Твоего в Писании. Сподоби нас животворного хлеба — Тела и Крови Твоей во Святом Причащении, а паче пред кончиною нашею. Насыти нас в сей день: а будущее повергаем в надежде на Твой Божественный Промысл.

И ОСТАВИ НАМ ДОЛГИ НАША,
ЯКОЖЕ И МЫ ОСТАВЛЯЕМ ДОЛЖНИКОМ НАШИМ

Покаяние.

Я согрешил пред Тобою, Господи! прости мне беззакония моя. По милости и любви Твоей даждь отпущение грехопадениям моим. Ты, Господи, рекл еси: «Аще согрешивший брат речет: „Каюся“, остави ему»;²⁷³ и седмдесят крат седмирицею отпущати грехи повелел еси.²⁷⁴ Каюся пред Тобою, правосудный Боже! Сознаю и чувствую преступления мои. Я согрешил на небо и пред Тобою.²⁷⁵ Преступил обеты крещения и иноческие. Не исполнил не единой заповеди Твоей. Я согрешил мыслию и намерением, душою и телом: гордостию, злобою, осуждением, леностию, завистию, ложью, невоздержанием, любострастием, соблазном, злоупотреблением моей воли и проч.

Весь омрачился и пришел в нечувствие и бесстрашие: хлад сердечный объял меня. Хотя и каюсь, воображая: неужели Ты поразишь

меня и по малом времени тоежде творю!²⁷⁶ О леность моя и нерадение! Нет во мне твердой решимости и любви. Нет преломления воли. Суда Твоего, Господи, боюсь, злое же творить не перестая: ²⁷⁷ сердце мое увлечено от Творца к тварям. Не имею живой веры, твердой надежды и теплой любви. Господи, прости мя! Помилуй мя. Боже, милостив буди мне грешному!²⁷⁸ Согреших, Господи! несмы достоин нарещися сын Твой; сотвори мя яко единого от наемников Твоих.²⁷⁹ Приложи ми веру.²⁸⁰ Научи мя молиться и каятися. Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного! Иисусе Сыне Божий, помилуй мя!²⁸¹ Се припадаю к стопам Твоим. Прости мя, подобно как и я желаю и признаю необходимым прощать согрешающих и обидящих мя. Терпеть скорби от оскорбляющих и не осуждать падающих.

И НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ

Смирение.

Даждь мне, Господи, силу духа побеждать искушения. Не попусти духу злобы вводить в самопрельщение и подуцать на грехи. Со искушением сотвори и избытие.²⁸² Сохрани мя от соблазнов и не попусти унынию овладеть мною.

НО ИЗБАВИ НАС ОТ ЛУКАВОГО

Защити нас, Господи, от всякого зла и бедствия и избави от напастей и погибели.

ЯКО ТВОЕ ЕСТЬ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА ВОВЕКИ. АМИНЬ

Славлю Тя, Царю Славы, и уповаю, что всякое благое даяние происходит от Твоей власти²⁸³ и силы, всемогущества и любви к человеческому роду.

Одесса. 14 Апр(еля) 1852

Nota

Святой Григорий Синаит сказал, что ищущий научиться молитве одним токмо чтением и учением молитве без практического опыта (т. е. без частого упражнения в молитве) подобен видящему тень вместо истинного предмета.²⁸⁴

Один духовный наставник написал ученику своему следующее наставление: «Я никогда не находил лучше молящихся, как тех, которые в простоте молились; часто души, не имеющие человека учи-

телем, имеют Путеводителем Духа Святого. А ты составляешь какую-то науку из моления: собираешь различные книги, показывающие правила оногo и порядок для себя; советуешься с наставником своим, обременяешь его по сему предмету частыми вопросами. Потребно ли тебе столько учения, ума или знания, чтобы сказать чистосердечно: Иисусе Сыне Божий, помилуй мя! Господи, прости мя грешного! и чаще повторять сие? Не таковыя ли молитвы восхвалял Сам Божественный наш Учитель? Не сими ли молитвами испрашиваемо было спасение и производимы были чудотворения?»

VI

Спасибо, Отче

Убедясь предшествовавшими доказательствами в важности и необходимости постоянного хождения в храм Божий, встречается недоумение, почему и на каком основании большая часть Богоугодивших Святых мужей провозглашали спасительную жизнь свою или в отдалении от храмов, посещая оные редко; или, и живя в скитах около самых храмов Божиих, кроме воскресных и праздничных дней, не ходили в оные и даже поставили в правила, чтобы пять дней в седмице не было даже и службы в храме? Многие из сих Святых Отцев были писатели душеспасительных наставлений, в коих они прямо называют псалмопение церковное младенческим лепетанием; иные сравнивают даже [с] молением язычников и воспредают даже и частое пение часов, тропарей и канонов, называя сие многословием языческим, развлекающим внимание, о котором говорит Иисус Христос так: «Молящиеся не лишше глаголите, якоже язычници: мнят бо яко во многоглаголании своем услышани будут. Не подобится убо им». ²⁸⁵ А посему и советуют всем вообще, и немощным, и преуспевшим, преимущественно держаться одной внутренней молитвы во Имя Иисуса Христа; и посещать храм Божий изредка для освящения Святыми Таинствами; да и дома занимать себя не псалмопением и канонами, а постоянно совершать умственную Иисусову молитву, дабы не рассеивался ум разными выражениями слов, ²⁸⁶ как о сем учит и Св. Иоанн Лествичник: «Не многослови в молитве, да не ко взысканию словес разыдется ум». ²⁸⁷ Как это согласить с предшествовавшим наставлением о хождении в церковь?

Сие можно объяснить следующим образом:

I) Все, выраженное в предшествовавших письмах о надлежащем посещении храма Божия, было направлено к той цели, чтобы, не чуждаясь Богослужения, сохранять благоговение к его величию и святости; а не о частости и необходимости хождения в оный.

II) Св. Отцы Церкви поучали каждый по своим опытам и наблюдениям. Кто какими средствами достигал совершенства, те предлагал и другим. Но сущность, предмет и цель Богочтения, состоящая не во внешности, а во внутреннем достоинстве, — у всех одна.

III) Св. Отцы писали наставления свои по способностям наставляемых или по духовному влечению каждого. Кто к какому образу жизни ощущал внутреннее влечение души, тому соответственно его настроению и давали советы и наставления (*Григо(рий) Син(аит), гл(ава)*).²⁸⁸ Иное общежительным, пребывающим в братстве, и иное отшельникам, посвятившим себя безмолвию или затворничеству; как видно из «Добротолюбия».

IV) Более же писали, или с большей похвалою, о внутренних подвигах и сокровенной жизни во Христе — по той причине, чтоб показать удобство, величие и превосходство созерцательной жизни и молитвы и подвигов духовных пред деятельными трудами, упражнениями во спасение.

Рассмотрим это подробнее:

Что должно и душеспасительно притекать в храм Божий на общественную молитву и освящение таинствами, это явствует как из слов Божиих, преданий Церкви, так и из наставлений Св. Отцев; ибо достоподрожательным сему примером служит горница Апостольская, где собирались верные и пребывали в общении, молитве и преломлении Хлеба.²⁸⁹ Первенствующие христиане целые ночи проводили в храмах в поучениях и молитве, и сие учреждение Божие необходимо для подкрепления веры и единства Церкви; для христиан, рассеянных по лицу всея земли под Единою Главою Иисусом Христом.²⁹⁰

Но что безмолвное предание внутренней молитве выше, важнее, необходимее и более душеспасительно — также видно из сих же уставов Церкви и поучений Отеческих. И в соборной молитве Апостольской Церкви была учреждена молитва молчания и чаяния пришествия Благодати,²⁹¹ а это не иное что, как внутренняя молитва при вхождении в самого себя, или возвращение в свое сердце. Все уставы, псалмочтения, каноны и тропари вошли в употребление в Церкви уже в позднейшие времена: с лишком три века христианами употреблялись в церкви токмо многократные произношения *Кирие*

Элейс(о)н, то есть Господи помилуй, и молитва Господня. Даже и впоследствии, когда по немощи верующих, организовались песнопения и каноны в церкви, то и тогда могла заменять их Иисусова молитва, как и в церковном уставе повелевалось не присутствующим в собрании церковном совершать наедине за утреню 1500 молитв Иисусовых; за часы 600, за вечерню с повечерием 1000 и проч. Из сего следует, что умственная Иисусова молитва древнее и всеобщнее песнопений, введенных Св. Отцами в позднейшие времена по немощи христиан.

Соображая все это, естественно может возникнуть вопрос: на чем основываясь многие из Св. Отцев употребляли ночное псалмопение и так аккуратно соблюдали хождение в церковь, что первое всех обретались на каждом церковном богослужении и последи всех исходили — как повествуется о сем в житиях их.

Сие решает Св. Григорий Синаит так:

Сказавши: «Когда увидишь во время сидения твоего, что молитва действует в сердце твоём, не оставляй ее и не вставай на псалмопение; ибо в таком случае, оставив Бога внутренно, будешь беседовать с Ним внешне, сошедши от высшего к низшему. Ибо гласное псалмопение есть токмо проображение молитвы внутренней. Оно дано нам на время, ради лености и невежества нашего, дабы возводило нас к молению истинному, внутреннему», присовокупляет и следующее: «Если кто, по любопытности, укажет на Св. Отцев, говоря, что они соблюдали всеобщее стояние и непрестанно занимались псалмопением и канонами, тому отвечаем, что не у всех все совершенно по недостатку познания и тщания и по изнеможению сил. Не все делатели спасения были одинаковы всегда, и не все шли одним путем и держались на нем до конца; ибо многие от внешнего моления достигли и к внутреннему и, оставив все деятельное, субботствовали по духовному закону и о едином Боге безмолвно веселились, забыв псалмопение и всякое другое поучение. Другие спасались, находясь в деятельности до кончины, ожидая воздаяния в будущем веке. Иные были благоискусны и в том, и в другом, то есть и в псалмопении и [во] внутренней молитве. Но другие, даже при всей необразованности, до кончины соблюдали безмолвие, прекрасно довольствуясь одною токмо внутреннею молитвою сердца. Из сего следует, что каким образом приобретал спасение, тот так поучал и других».²⁹²

По сему должно заключить, что и хождение во храм, и несходное предание внутренней молитве полезны; однако ж одно полезнее и выше другого в отношении к их сущности. Но кому и как последо-

вать в сем выборе, это должно быть определяемо по ощущению в самом себе способности к тому или другому образу моления и жизни и на основании постоянного влечения души, поверенного благоразумным советом, опытом, и указывающего волю Божию.

А чтобы и еще полнее видеть сей внутренний превосходный и удобнейший способ ко спасению для тех, кои ощущают в себе влечение к оному, новоначальные ли то или находящиеся в преуспейнии, немощные ли или сильные: для всех вообще предписывают Св. Отцы преимущественно безмолвную внутреннюю молитву во Имя Иисуса Христа как существенное дело христианина, предназначенного к соединению с Богом.

Так о сем учит Св. Симеон Новый Богослов (гл⟨ава⟩ 132): «Непрестанно молящийся внутренно в сем одном молении все заключает и уже не имеет нужды хвалить Господа седмижды в день, или в вечер, утро и полдень; так как он уже все исполняет в своей молитве, сколько по правилу, т. е. по уставу, в определенные времена и часы мы молимся и поем. Так и стяжавший молитвою в сердце Бога не востребует чтения Священных книг».²⁹³

Святой Варсануфий Великий, когда был вопрошен о том, как должно совершать молитвенное песнопение, отвечал: «Часы и псалмы суть предания Церковные; они прилично уставлены для единства и согласия христиан, живущих в мире. Но скитяне, т. е. безмолвники, не должны отправлять ни часов, ни псалмопения, довольствуясь одною умственной молитвою».²⁹⁴

Св. Авва Филимон, наставляя ученика своего, заповедует ему сие: «Если во дни или ночи сподобит тебя Бог умственно и чисто помолиться, то не внимай уже своему правилу — оставь его; и сколько есть сил простирайся в духовное сердечное моление».²⁹⁵

Св. Иоанн Златоуст пишет:

Молящийся не должен во многом наборе слов произносить свою молитву, а должен краткими словами, но как можно чаще молиться. Из малого сложения слов, но частые молитвы Христос заповедует Павлу. Если в молитве прострешься на множество словес, вскоре обленишься и придешь в рассеяние; если же в кратких словах, но часто будешь совершать молитву, то с удобностию можешь сохранить внимание. Не извиняй себя при редкости молитвы тем, что не имеешь удобного к сему места или возможности ходить в храм Божий. Нет! Везде и во всякое время можно молиться в уме и сердце. Везде сущий Бог не ограничивается местом или внешностию, но требует только внимательного ума и теплой души.²⁹⁶

Что же должен говорить молящийся? То, что вопияла многократно ко Иисусу Христу жена Хананейская: «Помилуй мя, Господи, яко дщерь моя зле страждет!»²⁹⁷ Так и ты при молитве взывай беспрестанно: «Господи! помилуй мя, яко душа моя зле страждет от грехов» (*Прол<ог>*)²⁹⁸ *Майя 18*).

Святый Исаак Сирин, доказывая превосходство безмолвия и внутренней молитвы, так рассуждает: «Знай, что мы избираем уединенное жительство, безмолвие и затворничество не для дел, простигающих сверх правил, не для того, чтобы их сделать. Известно, что к деятельным подвигам способствует более общение с людьми. И если бы необходима была деятельность, то некоторые из Св. Отцев не оставили бы сопребывание и общение с людьми; а другие не стали бы жить на кладбищах, и иные не избрали бы себе затвора в уединенном доме, где, ослабив тело и оставив его в несостоянии исполнять наложенные ими на себя правила, при немощи и телесном истощении, с удовольствием и радостью целую жизнь свою переносили тяжкие постигшие их болезни, от которых не могли стоять на ногах своих или произносить обычную молитву, или славословить устами своими, но даже не совершали и псалма или иного чего, совершаемого телом; и вместо всех правил достаточно для них было одной телесной немощи, безмолвия и внутренней молитвы. Так вели они себя все дни жизни своей. И при всей этой мнимой праздности, никто из них не пожелал оставить своей келлии и по причине неисполнения ими общих правил идти куда-нибудь вон или в церквах возвеселить себя гласами и службами других» (*Сл<ово> 41 о молчании*).²⁹⁹

Наконец для должнейшего исследования нашего предмета сделаем взгляд на повести Св. Аввы Силуана и Аввы Памвы³⁰⁰ — также руководствующие к решению нашей задачи.

Первого спросил один брат, почему он не имеет умиления при молитве и борим унынием и сном, хотя и воспевает псалмы и часы и правила читает по Октоиху?³⁰¹ Старец отвечал: «Это-то и есть причина твоего уныния. Что ты воспеваешь псалмы, ибо пение помрачает сердце и препятствует духовному умилению, а чтение по Октоиху тропарей и канонов рассеивает единообразное внимание. Посмотри, сколько великих Святых, которые ни гласов, ни тропарей не знали, но просияли как великие светила посредством единой тайной молитвы! Гласное пение многих привело в самопрельщение, и нередко по побуждению оно и люди мирские собираются в церкви. Итак, если ты желаешь придти в умиление при молитве и стяжать спокойное внимание и бодрость, то оставь гласное псалмопение и каноны, а мо-

литву твою совершай в тишине, умом предстоя Богу, по подобию невестственных Горних духов» (*Прол<ог> Майя 8*).

Второй, живя в необитаемой пустыне, однажды по какой-то потребности послал ученика своего в город Александрию. Ученик, пробывши там пятнадцать дней и посещая городские храмы, увидел в них чин церковной службы, услышал пение и даже изучил некоторые тропари. Возвратившись в пустыню, впал в уныние и сказал своему Старцу: «Отче! В каком небрежении мы проводим дни свои в сей пустыне, ибо не изучаем канонов и тропарей и не воспеваем псалмов, не имеем чина церковной службы, которым я наслаждался в граде». Старец сказал ему: «Горе нам, чадо! Придут времена, когда монашествующие оставят твердую пищу, подаваемую Духом Святым, и займутся пением и гласами. Какое умиление и слезы рождаются от тропарей? Какое умиление могут приобрести иноки, когда стоят в келлии или в церкви и возвышают голоса свои, как животные? Мы не для того уединились от мира, чтобы развлекаться, украшать пение, составлять стройные голоса и ударять такт руками; напротив, должно нам со страхом Божиим, умилением и воздыханием смиренно и в тишине изливать непрестанную молитву к Богу» (*Прол<ог> Ноябрь<я> 16*).

Согласно с ним делает замечание и Св. Исаак Сирий: «Чтобы насладиться истинною молитвою, следует оставить количество стихословий и углубиться в изучение словес Духа» (*Сл<ово> 30. Лис<т> 168*).³⁰²

После сего каждый убежденный в удобстве ко спасению и пользе безмолвного моления и достигший возможности к уединенной жизни должен тщательно наблюдать за самим собою, чтобы безмолвнический внутренний покой не послужил ему — по вражескому действию — поводом к разленению и греховной праздности. А потому, чтобы выражать единство Церкви Христовой, те времена, кои посвящены общественному молению в церкви, непременно должен провождать преимущественно и неотложно в молитве; как о сем пишут Святые Каллист и Игнатий следующее: «Призывать Имя Божие чрез ноздренное дыхание внутрь сердца хотя должно и всегда, но преимущественно и с особенным тщанием в установленное время общественной молитвы потребно новонаначальному сидеть в молении с закрытыми очами и вниманием. А потому в сем упражнении, где бы он ни находился, везде выразить соприсутствие и участие в общественном молении Церкви, да едиными усты и единым сердцем

славится и воспевается пречестное и великолепное Имя³⁰³ Господа Иисуса Христа». ³⁰⁴

НВ. Не только многомыслие вредно, но и многое псалмопение, и неумеренное любомудрие мешает и развлекает ум и мысли человеку при молитве.

(Пишет Св. Ав(ва) Дорофей в цветнике.) ³⁰⁵

Ген(варя) 20. 1859, ночь.

В об(ители) Пр(еподобного) Паф(нутия)

НВ. Св. Антоний Великий пишет в наставлении монахам следующее: «В ту церковь не ходи, где много народа» (Хр(истианское) чт(ение) 1850). ³⁰⁶

(Св. Тихон ³⁰⁷ в праздничные стечения людей и ярмарки безвыходно затворялся в келлии.)

Письма о памяти смертной, содержащие побуждения к оной

I

Священное Писание и Святые Отцы учат иметь частое размышление о смерти:

Помни последняя твоя... ³⁰⁸

Помяни, елика отъидоша... ³⁰⁹

В дыхание твое и в ноздри соедини трезвение — Иисусово Имя и поучение смерти: обоя бо ведут пользовати вельми (Исих(ий) До(бртолюбие) 189). ³¹⁰

Чтоб быть спокойным и равнодушным к желаниям мирским, следует рассматривать конец всех вещей, то есть смерть или разрушение (Стиф(ат) 2 сот(ница) гл(ава) 59). ³¹¹

О время, время! сколько людей ты унесло в беспредельную вечность. Как много в кратком твоём периоде, который знаю я, сошло во гроб и царей, и сильных земли! Архиереев и властей, богатых вельмож и бедных тружеников, старцев и юных! Целые фамилии, дружные семейства коса смерти сняла с земли как бы одним взмахом. Где теперь суеты и заботы? Где роскоши и наслаждения? Где те люди, с коими я беседовал, разделял жизненные отношения, смотрел на них, как на цветущие плодовые деревья? Где они? Увы!

тела их перешли в свои элементы, души — в беспредельную вечность. Я еще на земле. Но скоро, скоро, может быть, и мне надо будет отдать неприменный долг природе — последовать за ними!

Милосердый Господи! даждь мне прежде конца покаяние.³¹²

(1 Июня 1850. В Пус<тыни> Свято<го> Саввы ночь)

II

Какого еще больше для тебя убеждения в суетности благ земных? Уже испытал ты многое: и свободную жизнь, и богатство, и тщеславие, и рассеянное прохождение времени. Видел, как все сие влечет за собою печаль, возмущение совести, уныние и страх внезапной кончины.

Вспомни, сколько неприятностей и скорбей и связания души от лени, сколько болезней от невнимательной жизни испытал ты! Обратись! Познай глубже суету! Вспомни смерть! Воззови ко Господу: изведи из темницы душу мою исповедаться Имени Твоему!³¹³

12 Сентября 1851. В Симоновом монаст<ыре>

III

Какой прекрасный образец рассуждения о смерти и суетности благ земных оставил нам Святой Григорий Назианзин.³¹⁴ Советую тебе внимательно прочесть его, дабы снискать умиление и убеждение в ничтожности суеты земной. Святитель говорит: «Почему я не горлица и не имею крыл, чтобы мне улететь куда-нибудь от зол сей коловратной жизни! В пустынной пещере, один поселился бы я и остаток дней моих провел бы со зверьми: с ними скорее, нежели с людьми, можно ужиться; там жизнь моя протекала бы в мире и спокойствии без всяких забот и печалей. Или, превосходя бессловесных тварей умом, способным познавать Божество и от персти земной возноситься на небо, я в безмолвном уединении стал бы собирать лучи света вечного и, воодушевляемый любовью к ближним, взойдя на возвышенное место, вещал бы оттоле сии слова во услышание всех земнородных:

Смертные! рожденные от плоти и крови, если вы не что иное, как прах, возметаемый ветром, как жертва, обреченная смерти, то почто ваш дух доселе скитается по земле, гоняясь за призраками тленного счастья?»

Воззрите со мною на все, вас окружающее, [со мною,] который по благодати Божией испытал уже много доброго и худого в жизни своей, и вы согласитесь, что все в мире суета сует и крушение духа. Иной славился исполинскою силою и своим ростом, своим дородством приводил в удивление соседей; другой величался отличною красотою, и на него, как на румяную весну, обращались все взоры и души. Один мужеством и храбростию на войне не уступал свирепому Арию; другой гремел на ристалище; третий поставлял славу свою в том, чтоб сделаться искусным ловчим и поражать зверей острою медью. Четвертый сидел за столом, обремененным яствами и напитками: в угождение прихотливому чреву его и воздух, и земля, и море приносили богатые дани. Но что же теперь? С наступлением старости все сие, как сон, пролетело: силы телесные ослабели, лицо обезобразилось глубокими морщинами, никакое удовольствие не льстит более чувствам, и дряхлое тело, одною ногою вступив уже во гроб, подклоняет главу свою под секиру смерти. Подобным образом иной гордится знанием многих наук, другой знаменитостию рода или достоинством, приобретенным собственными заслугами. Тот занимает первое место в народном собрании, и одно его слово служит для всех прочих законом; другой, преданный корыстолюбию, копит сокровища и непрестанно заботится о умножении оных. Одному лестно носить на себе звание судии и решать спорные дела по собственному произволу; другой, облеченный в порфиру, с челом вознесенным, предписывает законы вселенной и, кажется, с презрением смотрит на недосыгаемые вершины неба... Но бедные! Напрасно они столь далеко простирают надежды свои и думают, что слава их бессмертна! Она существует до тех пор, пока мы живем; после, обратившись в прах, мы все сравниваемся между собою; подданные с царями, просящие милостыню с владельцами несметных сокровищ. Всех нас покроет один мрак, заключит одна могила; и если смерть сильных земли имеет какое различие, то разве то, что погребение их совершается с пышными обрядами, что над прахом их воздвигается великолепный тяжелый памятник, давящий их останки, и что имена их остаются иссеченными на хладном камне. Ах! рано или поздно, но всем наконец предлежит одинаковый жребий; каждый по неизбежному определению природы оставит по себе истлевшие кости и безобразный череп. В сем мрачном жилище гордости уже не существует; злополучная бедность уже не стонет под бременем трудов и бедствий; там нет уже ни гнусной клеветы, ни мести кровожадной; ни подлого обмана, ни алчного корыстолюбия. Все сие смерть зарывает

с нами в земле и хранит в ней до того великого дня, когда, снова вставши из гробов, мы предстанем на суд Божий со своими делами.

Итак, внимайте благому совету, дети мои. Сим именем называю вас потому, что я прошел уже весьма далекий путь жизни и стою теперь в преддверии гроба. Не любите мира и всего, что есть в мире; избегайте сетей, расставляемых вам исконным врагом и губителем нашего рода; будьте равнодушны к народной молве, знаменитости происхождения, блистательным почестям и другим мнимым сокровищам сей кратковременной жизни.

Обратите все свои желания на небо, к вечному Царству — туда, где чистейшие Духи окружают неизреченно светлый престол Троиственного Бога. Пусть неведущие Бога, вращаясь, подобно катящемуся шару, прилепляются то к тем, то к другим предметам и довольствиям; пусть, имея очи, покрытые мраком, они ищут робкою ногою пути и ощупью касаются стен и дверей, растворенных врагом нашим, дабы уловлять несчастных в свои заклёпы; нам же, и еже жити Христос, и еже умерети приобретение есть».³¹⁵

(21 Нояб⟨ря⟩ 1832. В Москве)

IV

Вспоминая о смерти, благодари Господа, что еще ты жив. Что еще Он блюдет жизнь твою для покаяния. Еще ты можешь временно⟨й⟩ жизнью снискать блаженство вечной жизни. Воздохни о тех, кои уже не существуют в сем мире, — коих участь уже решена; и ожидая и себе того же жребия, обратись к небесному утешению — ко Кресту Иисуса Христа, отверзающему двери Царствия Божия. Устремь внимательный взор твой на Распятого за тебя Богочеловека и наполни душу твою таковым отрадным размышлением:

Любвеобильный Боже, Господи Иисусе Христе! Ты болезненно страдал для меня, а я здоров и благополучен; а есть люди, кои в жестоких страданиях от болезни молят о смерти.

Ты мучительно висел на Кресте, а я сижу теперь в покойном кресле; а есть люди — лучше меня, кои не имеют пучка соломы для отдохновения изнуренных сил.

Ты вкушал отвратительный оцет за меня, а я пью приятный чай, вкушаю чистый хлеб; а есть люди благочестивее меня, кои лишены и насущного хлеба, — терпят голод, безотрадно гнетутся бедностию.

Ты некогда оставлен был Отцом и вопиял: «Боже Мой! вскую Мя еси оставил?»³¹⁶ а я, покровительствуемый человеколюбием Твоим, утешаюсь сими книгами — почерпаю в них отраду духу моему в приятной беседе чтения. А есть люди, кои не имеют человека, с кем бы поделиться задушевным словом и получить назидание, утешение и подкрепление.

Ты в шумной толпе врагов Твоих терпел поругания и беспокойство; а я наслаждаюсь теперь уединением и спокойною тишиною; а есть люди, честнейшие меня, кои не имеют постоянного, приятного и тихого уголка на земле.

Ты, связанный, в темнице, лишен был присутствия Твоих близких сердцу; а я пользуюсь свободой и возможностью собеседования с друзьями; а есть люди невиннее меня, кои безотрадно стонут в заточении и неволе.

Ты тряса от мраза и холода; а я спокойно обитаю в теплом моем жилище; а есть люди, кои, претерпевая томительный холод, не имеют и теплой одежды.

Ты скорбел душою даже до смерти;³¹⁷ а я спокоен, не имея скорби от напастей и мрака болезненного; а есть люди, добрейшие меня, коих терзает скорбь, уныние, гонение и клевета, наносимая врагами.

Есть множество людей несчастных и невинно бедствующих; а я, недостойный, в изобилии и покое наслаждаюсь жизнью.

Не умею, человеколюбивый Боже, благодарить Тебя за неизреченные Отеческие Твои ко мне милости! Что воздам Господеву о всех, яже воздаде ми?³¹⁸ Как не прославлять щедроты Его? Как не радоваться, видя себя, окаянного, незаслуженно осыпаемого благодеяниями Его? И что сотворю? Чашу спасения приму и Имя Господне призову...³¹⁹ Молитву мою пролию ко Господу;³²⁰ повергнуся пред Господом, сотворившим мя!

16 Сентя<бря> 1857. Утр<о>.

В о[бители] Пре<подобного> Пафн<утия>.

Пример сему у Генн<адия> Патри<арха> в Кн<иге> о Верѣ.³²¹

Nota: Филиппи<йцам>. IV. 6—8

Господь близко: ни о чем не заботьтесь; но всегда в молитве и прощении с благодарностию открывайте желания свои пред Богом. И мир Божий, превышающий всякий ум, утвердит сердца ваши и мысли ваши во Христе Иисусе. Веруя в Него, радуетесь радостью неизреченною и преславною. ((1) Пет. I, 8).³²²

Сими-то сладостями Бог влечет нас к служению Ему и предохраняет сердце от бедственных впоследствии прелестей похотных. (О вн<утренней> м<олитве>. Кн<ига> 1. Гл<ава> VIII).

V

Душевно сожалею, любезный брат, что кончина и печальное погребение собрата твоего так мало оставили впечатления в уме твоём и не привили к нему спасительной памяти смертной — как сам ты сознаешь свой недостаток. Поистине жаль, ибо и Св. Иоанн Златоуст говорит, что «если гроб братий тебя не уполюзует, то едва ли что еще может пробудить чувствительность твою и умиление».³²³ Дабы, сколько можно, пополнить сей недостаток, углубимся в размышление о сем предмете. В древности почиталось главным любомудрием размышление о смерти. И вся жизнь философов была не что иное, как помышление о смерти, говорит Цицерон.³²⁴ И еще продолжает, что приводить дух свой в самого себя, отлучать его от тела, то есть от чувственных забот, есть не что иное, как учиться умирать. Но светлее и истиннее раскрывает превосходство, необходимость и пользу памяти смертной Слово Божие: «Помни последняя твоя и вовеки не согрешиши».³²⁵ Вот благодетельное последствие воспоминания о смерти! И память смертная изображается как средство к безгрешию и освящению.

Нередко мы говорим о скоротечности жизни, рассуждаем о смерти, страшимся ее и, опытно видя бренность всего преходящего и ничтожность мирских забав, как бы соглашаемся, что весьма безрассудно иметь пристрастие к вещам скорогибнущим. Но это только одни слова, а не чувствование! Это принятый в обыкновение, тогда же забываемый разговор, и по обыкновению!

Как же достичь того, чтоб память смертная имела на нас благодетельное влияние и чтоб с чувственностью и пользою размышлять о смерти? Не иначе это может совершаться, как тогда, когда твердо убеждаемся и уверимся, [что память смертная]: 1) [дает] успокоение в жизни; 2) руководствует к благочестию, к отвержению сует и забав житейских, отвращая от честолюбия, роскоши и пристрастия к вещам, и 3) развивает вкус к сладости внутренней — духовной жизни.

1) Успокоение в жизни. — Так! Представьте путешественника, пришедшего в гостиницу и по малом времени намеревающегося идти в дом свой. Будет ли он медлить, при всем приятном и роскошном

угощении? Остановится ли надолго на рассмотрении там разных предметов, когда мысль его вся устремлена на путь в свое отечество? Нет! Веселие его не будет много [привлекать], ибо он уверен, что как в гостях ни хорошо, но дома лучше. Встретившаяся неприятность не будет его сильно оскорблять, поелику он готов сей же час удалиться, и сия скорость удаления ободряет его и охраняет от увлечений души и сердце. Он как бы одним токмо телом в гостинице. Не так ли точно стремление к вечному отечеству, увлекая душу помнящего о смерти, представляет временный мир сей гостиницею? Все его прелести скоропреходящими, отравляющими жизнь? А это-то и есть один из главных способов к внутреннему миру и спокойствию.

2) Что относится до отвержения сует и забав житейских, память о смерти так живо изображает их тщетность, тяжесть и вред, что, при всех забавах и полности мирского счастья, один взгляд на предстоящую смерть мгновенно разрушает призрачный восторг и повергает в горестное уныние. Вообрази, А. Б.,³²⁶ умирающего сына мира: преданный любочестию, корыстолюбию и плотоугодию, среди славы, богатства и роскоши он умирает в горестном отчаянии. Он опытно видит в эту минуту всю пустоту мирских утех, всю непрочность и скорое исчезание чувственных наслаждений; и чем более к ним было пристрастия, тем потеря оных огорчительнее; сколько надобно расторгнуть союзов, столько же он чувствует ран, его терзающих.

Надобно расстаться с имуществом, которое собирал не без трудов и, может быть, средствами, пагубными для спасения, над которым бдел недремлющим стражем и, невзирая на упреки совести, отказывал в нуждах ближним своим. Сия куча грязи рассыпается в виду его, и не известно, кому достанется. Надобно расстаться с великолепием, окружавшим его, с пышными зданиями, в которых думал воздвигнуть убежище от смерти; с убранством покоев, от которых останется ему разве траурный покров на гробницу.

Надобно расстаться с чинами, отличиями, которые, может быть, перейдут к его сопернику и для которых он положил столько трудов, столько неприятностей, сделал столько подлостей.

Надобно расстаться с плотию, для которой он жертвовал всем на свете. Расстаться с близкими друзьями, с миром, в котором занимал столько места, — строился и расширялся, как будто век жить на свете. Расстаться с миром, без которого не мог обойтись и в происшествиях коего всегда принимал величайшее участие. С миром, в котором представлял всегда главное лицо, всегда показывался с толикими приятностями и талантами, чтоб лучше нравиться.

Таким образом, все льстившее в жизни изменяется. Все разрушает и похищает смерть! И что же потом? Увы! миролюбца забывает и самый мир, недавно с толиким жаром прославлявший его. Пусть новое явление, которое сделает смерть в свете, продлит еще в народе на малое время разговор о нем; но пройдет сей краткий промежуток, и наступит минута вечного забвения: едва вспомнят, что он жил на свете. Праздное место займут скоро, а о нем едва останутся следы в мире. Одни любомудрствующие души, видев его прежде окруженным славою многою, рекут в уме своем: где он теперь? Куда девались похвалы, расточенные пред знатностию его? Вот чем кончается жизнь миролюбца! «И видевшие его рекут: где есть?» (Иов. XX, 20).³²⁷

Подлинно, ничто так не омрачает веселого взора на удовольствия чувственные и не увлекает к истинному любомудрию, как воспоминание быстро летящего времени, приближающего к смерти. Птоломей, царь египетский,³²⁸ среди пышных и роскошных пирований часто углублялся в назидательное воспоминание о смерти и ознаменовывал его вздохом и слезою, когда по приказанию его показывали ему череп скелета — с изречением: «Воззри, царь! Таков и ты будешь!» Мудрый персидский государь,³²⁹ взглянув некогда на свою многочисленную армию, в которой считалось до миллиона ста тысяч, вообразил, что по прошествии менее ста лет ни одного не останется в живых из числа сих храбрых начальников и младых и сильных воинов, смутился от жалости, и слезы потекли из глаз его.

Вспомни, А. Б., сколько в течение жизни твоей встречал ты изменений и разнovidных обстоятельств. Сколько радостей, восхищавших тебя и увлекавших весь ум твой в чувственные утешения, и сколько горестей, погружавших во глубину печали, уныния и безотрадности... Где теперь все это? Все прошло, исчезло! даже самое воспоминание о них не отражается уже в живом впечатлении. Так пройдет и все. Все пройдет. Приведи на память те случаи мира, кои совершались в глазах твоих; представь в мысли твоей, сколько знаемых твоих приятелей так быстро и неожиданно подверглись сему неизбежному долгу природы — смерти! Это будет тебе руководством к отвержению суетных желаний и к напоминанию о приготовлении к вечности, к исканию мирных утешений жизни в духовном занятии и внутренней молитве.

Вспомни и (ерея) N. — среди пышности и обширных планов для деятельности смерть так неожиданно восхитила его, и где все заботы и честь? Вспомни К. М. — одна минута, и жизнь пресеклась в

пылу восторга и властительства! Вспомни М. S., человека, преданного честолюбию, корыстолюбию и плотоугодию, очарованного собою, с толикою неусыпностью и ненасытностью старавшегося о своем возвышении и предписывавшего в уме своем законы миру, питавшегося новостями и преследовавшего покушавшихся на честь его; так умевшего наслаждаться миром и суетами и наступательно показывать себя просвещенным и проискивать случаи при всех искусительных и неудачных встречах. Двадцать—тридцать лет пролетели не приметно, и — что ж? Все хлопоты, заботы и призрачные утехи сменились горестию, болезнию, смертию. Каково было расставаться со всем вышеупомянутым, с жизнью, с богатством, и куда оно пошло?

А Ph. D.? Где гордость, превозношение, тщеславие и роскошь? Один случай, и все это поглотило бесчестие, потом смерть.

Представь J. Ch.: даровитость, просвещенный ум, деятельность, известность в свете, умение жить, слава, богатство, почести и заботливое владычество — куда девались при том неожиданном часе, в который развилась как бы беспричинная болезнь и последовала смерть?

Не горестно ли было постепенно умирать W. K., предавшемуся славе и любочестию мира сего при изобильном богатстве и неутомимой искательности?

А юный A. K., избалованный счастьем мира сего, в расцвете жизни так неожиданно сошел во гроб. Как и D., лишь только хотевший наслаждаться в полной мере жизнью, так поспешно заплативший долг природе!

А и⟨ерей⟩ И. На пути счастья и чести так нечаянно сражен искусственно продолжительною болезнию и — смертию.

Пройди, наконец, в уме длинный список недавно умерших в глазах твоих — и ты глубоко вздохнешь и убедишься, что «суета суетствий» есть чувственная жизнь наша, как вещает Премудрый.³³⁰ Одно самоотвержение и жизнь в духе и внутреннем мире приносит истинную отраду и наслаждение как на сем земном пути, так и в горней вечности. И Св. Апостол Павел, предостерегая от тщетной славы мира сего, увещевает христиан и советует так: «Умоляем вас, братия, более преуспевать в том, чтоб находить удовольствие в тихой жизни и делать свое дело» (⟨1⟩ Фессал. IV, 10, 11).

⟨Далее следует ряд сокращенно обозначенных имен; точно установить, кого имел в виду автор, не представляется возможным. — В. K.⟩ Все сии люди, процветавшие в жизни, в течение 10 лет покрылись землею. Да упокоит их Господь!

Размысливши о всем этом, возблагодари Господа, что еще ты на земле; еще имеешь возможность приготовиться встретить час исхода твоего в покое, покаянии, вере и надежде. Усугубь молитву твою к Отцу щедрот и Богу всякого утешения и, дабы соблюдать внутренний мир и спокойствие, всегда помни, что к благодушному сретению смерти руководствует: 1) частое воспоминание и ожидание смерти; 2) исторжение помышлений о мире сем; 3) уверенность, что жизнь и смерть есть определение Премудрейшего Промысла Божия; 4) всегдашнее предоставление себя Божией воле, и конец 5) непрестанная молитва, возносящая сердце к Богу и ознакомляющая с вечною загробною жизнью.

15 Маия 1858.

В М⟨онастыре⟩ Пре⟨подобного⟩ Пафн⟨утия⟩

Замечания о мыслях, назидательных относительно безмолвия

О безмолвии

Отшельник Иоанн³³¹ рассказывал, что стремление к уединению, с ощущением приятности в оном, открылось в нем с десяти лет. Он почитает это врожденною способностью. Воспитываясь в большом семействе обыкновенно по-светски, он любил уединяться от людей и в безмолвии наслаждаться сокровенною жизнью, отраднo занимаясь духовным чтением, мышлением, выписками из Отцов и молитвою. Безмолвными местами, укрывавшими его, были: холодная комната, сад и сеновал под крышей, а в особенности ночи, когда все предавались сну. Во все отроческое время в сих местах он находил свою сферу.

Какие размышления, какие чувства, какие восторги ощущал он здесь! Вся душа настроена была к безмолвию, которое представлялось единственною отрадою в его жизни. Все способы, все предположения и подготовки стремились решительно к цели отшельничества.

Обучаясь в заведении, безмолвие стало для него еще удобнее и вместе утешительнее, ибо умственные занятия преимущественно сопровождали оное.

Поступивши в общежительную обитель с самого начала, стремление к безмолвнической жизни было постоянным его утешением, и несколько раз испытываемо было затворничество, хотя еще и без многого о нем сведения.

После долговременного ожидания он достиг возможности практиковать жизнь безмолвную и теперь упражняется в наблюдении за ходом внутреннего состояния. При борьбе духовной он ободряет себя в своем одиночестве советом Преподобного Илии Эдикка: «Если не можешь безмолвствовать душою, то хотя тело уедини».³³² Не знает, как благодарить Святое Провидение, подавшее ему способ и средство к безмолвию, в коем он находит существенное утешение и спокойствие.

Да и подлинно, если безмолвие внешнее есть сокрытие чувств: зрения, глаголения и слышания, чрез кои входят возмущения в душу; а безмолвие внутреннее есть хранение ума от помыслов и спокойное настроение его в присутствии Божие, то одного правильного безмолвия, т. е. внутреннего, достаточно к освящению, просветлению и утешению души.

Что пользы и какое утешение в обществе? Чего ожидать от людей развлеченных — себе подобных? Какие беседы? Что было, то прошло. Что будет, то никому не известно. А при том, как изменчивы светские друзья! Как надо быть осторожну, сжату в разговорах с ними! Одно слово, один поступок разрушает знакомство, а почасту бывает и причиною неприятностей. Что остается в уме после обыкновенного разговора? Одна пустота, одно развлечение, а иногда и вред. Не лучше ли одному беседовать с книгами: это друзья неизменные. Много и еще найдется причин, разъединяющих с людьми и побуждающих к исканию безмолвия. О сих целях Св. Иоанн Лествичник пишет так: «В пристанище безмолвия вступают иные по немощи языка и укоренившихся плотских навыков; другие потому, что неудержимо расположены к раздражительности и не могут преодолеть оной в обществе; другие потому, что по своенравию рассудили лучше плавать по собственному произволу; иные потому, что среди вещественного не могут воздержаться от вещества; некоторые с намерением в уединении сделаться более рачительными; иные — чтоб в тайне наказывать себя за вины свои; некоторые же, чтоб чрез это снискать себе славу, а другие (если только Сын Человеческий, пришедши, найдет таковых на земле) ради наслаждения любовию и сладостию Божиею, и по жажде к сему сочетаются со святым безмолвием».³³³

Итак, если справедливая цель возбудила притечь в тихое пристанище безмолвия, то сколь оно должно быть восхитительно и сладостно! Даже и Св. Апостол Павел, имея сие в виду, предписывает Фессалоникийцам находить удовольствие в безмолвной жизни и го-

ворит: «Молим же вас, братия, избыточествовать паче и любезно прилежати еже безмолствовати и деяти своя».³³⁴ Да и Отцы Церкви, опытно изведавшие стезю безмолвия, о превосходстве его отзываются так: Исаак Сирин говорит, что безмолвие без труда доводит до сладости познания премудрости Божией и сокровищ, сокрытых в нем самом (Слов(о) 3). Открывает Свет в разуме (Сл(ово) 41). Питает радостью и надеждою, процветающею в сердце; отвержение таин будущего производит удовольствие спокойной жизни, волны радости в сердце и любвеобильное снисхождение или неверие недостаткам ближних (Сл(ово) 44),³³⁵ а также и может открывать путь ко спасению, к коренной христианской добродетели — к смирению.

Св. Лествичник говорит, что безмолвие есть мать молитвы; возвращение из греховного плена; нечувствительный успех в добродетелях и неприметное восхождение на небо.³³⁶

Сам Иисус Христос, дабы показать нам необходимость безмолвия, почасту, оставляя общенародную проповедь, уходил в безмолвные места для молитвы и успокоения. Как главнейший способ к соединению души с Богом есть собранность мыслей, спокойствие духа, глубокое самовнимание и непрестанная внутренняя молитва, — то где удобнее совершать сие, как не в глубоком уединении? Высоту и мощь безмолвия некоторые из Отцев до того простирали, что один из них заповедывал своему ученику: «Ешь, пей, спи, ничего не делай, токмо не выходи из келлии. Будь в безмолвии, охраняя видение, слышание и глаголение. Сиди в келлии твоей, и она тебя всему научит».³³⁷

Поистине безмолвие, производящее внутренний мир и духовный покой, есть дело и занятие Божие, Ангелов и всех Святых горнего мира — сказал некто из богомудрых. Необходимые принадлежности безмолвия суть: уединение, нестяжательность и беспопечительность.

Усладительные занятия безмолвника: 1) чтение; 2) спокойное размышление и 3) паче всего молитва. (Ис(аак) Сир(ин). 123—131 и Сл(ово) 64).³³⁸

Окт(ября) 30, ночь.
В Оби(тели) Пре(подобного) Паф(нутия)

NB

В духе человеческом ощущается потребность изящного — прекрасного. Что это за потребность? Она есть плод хранящегося в глубине души нашей остатка и воспоминания о потерянном рае. Чаяние будущего нескончаемого блаженства... Человек хочет низвести

небо на землю, или, живя еще на земле, жить как бы на небе. Сколь нужно сохранять сию потребность в чистоте и не давать ей оземлеться!

28 Апр(еля) (18)67 ночь

Хр(истианское) чт(ение) 1859

Май.

Начата рукопись сия, то есть Письма, с намерением уклонения от бесед с Х. 11 июня, а продолжалась до 14. Потом по причине отъезда в М(оскву) остановлена, а возобновлена уже 3 июля и с сего времени, побуждаема будучи присутствиями Х., понемногу продолжалась с отрадностью при мрачном и весьма болезненном положении, которое облегалось сим занятием, а сухость разгонялась. Окончено 2 Август(та) 1856.

Примечания

¹ То есть череп — как символ смертности тварного человека.

² Ср. в «Лествице» (4: 26): «Наблюдая прилежно за действиями трапезного, я увидел, что он носит при поясе небольшую книжку и (...) узнал, что он ежедневно записывает свои помыслы и все это пересказывает пас-тырю. И не только он, но и другие весьма многие из тамошних братий делали это» (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в рус. переводе. 7-е изд. Сергиев Посад, 1908. С. 38). О преп. Иоанне см. прим. 103.

³ Аллюзия на Мф. 24: 33; Мк. 13: 29.

⁴ Парафраз на 2 Кор. 12: 9.

⁵ Старец Василиск (в миру Василий Гаврилов, 1743—1824) — подвижник, практик Иисусовой молитвы, наученный умному деланию старцем Адрианом в брянских скитах; затем подвизался в Коневской пустыни и Сибирской пустыни с учеником своим Зосимою Верховским. Его жизнеописание было напечатано оптинцем Петром Григоровым в книге «Записки о жизни и подвигах Петра Алексеевича Мичурина, монаха и пустынножителя Василиска и некоторые черты из жизни юродивого монаха Ионы» (М., 1849). Как предполагают, Арсением Троипольским составлена рукописная книга «Память о молитвенной жизни старца Василиска, монаха и пустытника сибирских лесов», где подробно описан опыт умного делания старца, повлиявший на духовный строй самого Арсения. Эта книга опубликована А. М. Пентковским по машинописной ее копии, хранящейся в Парижской славянской библиотеке (Символ. 1994. Декабрь. № 32. С. 279—340).

⁶ Оптина пустынь — монастырь неподалеку от г. Козельска (Калужской области), онованный в XV в. С начала XIX в. — важнейший центр духовно-аскетической деятельности в России, где подвизались знаменитые

старцы Леонид, Макарий, Амвросий (причисленные к лику святых), здесь осуществлялось издание святоотеческих творений.

⁷ 1 Кор. 4: 20.

⁸ Парафраз на 1 Кор. 8: 1.

⁹ Арсений излагает наставление св. Марка Подвижника (IV век) по славянскому Добротолубию, к которому он отсылает и в других случаях обращения к восточно-христианским аскетам. Мы уточняем его ссылки по изданию: Добротолубие в русском переводе: В 5 т. Изд. 2-е, доп. М., 1895—1901. В дальнейшем в ссылках указывается том и страницы этого издания. Приведенное здесь наставление св. Марка «К тем, которые думают оправдаться делами» см.: Добротолубие. Т. 1. С. 538.

¹⁰ Излагается 22-я главка из «Различных слов о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях...» Святого Григория Синаита (XIII—XIV вв.), византийского подвижника и писателя (Добротолубие. Т. 5. С. 184).

¹¹ Измененная цитата из Пс. 39: 2.

¹² Парафраз на поучение отца Церкви преп. Ефрема Сирина (IV в.) в его 82-м Слове «О покаянии» (Ефрем Сирин, св. Творения. М., 1994. Т. 3. С. 76).

¹³ Источник цитаты не установлен.

¹⁴ Пустынь Св. Саввы — Рождество-Богородский монастырь (Савин-Сторожевский), неподалеку от Звенигорода на берегу Москвы-реки. Основан преп. Саввой, учеником преподобного Сергия Радонежского около 1380 г.

¹⁵ Деян. 4: 12.

¹⁶ Мф. 14: 30—31.

¹⁷ Мф. 8: 24—27.

¹⁸ Мф. 20: 29—34; Мк. 10: 46—52.

¹⁹ Мк. 9: 24—27.

²⁰ Мк. 9: 38; Лк. 9: 49.

²¹ Имеется в виду рассказ о константинопольском юноше Георгии из Слова 56-го преп. Симеона Нового Богослова († 1032), византийского подвижника, духовного писателя (Слова Преподобного Симеона Нового Богослова. Вып 2. М., 1890. С. 24—25).

²² Эпизод из жития афонского подвижника преп. Максима Кавсокаливита († 1354), переданный Григорием Синаитом (Афонский Патерик. М., 1897. Ч. 1. С. 42).

²³ Подразумевается сказание об иконе Пресвятой Богородицы «Нечаянная радость», изложенное в книге св. Димитрия Ростовского «Руно орошенное». В нем рассказывается, что икона Божией Матери «Нечаянная Радость» была написана в память следующего события: некий грешник, идя на греховное дело, помолился об успешности его Богоматери, на что Та, разгневавшись, указала ему на вдруг открывшиеся язвы на руках и ногах Младенца Христа, сидящего у Нее на руках, и объяснила, что каждый раз, когда кто-либо впадает в грех, язвы начинают мучить Христа. Испугавшись гнева Господня, грешник вымолил себе прощение и стал праведником. На этой иконе изображена горница с висящим на стене образом Пресвятой Богородицы, перед которым на коленях стоит раскаявшийся.

²⁴ Сходный эпизод есть в житии преп. Исаакия Печерского (XII в.). См.: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 6. Февраль. М., 1905. С. 284, 287.

²⁵ По утверждению Преосвященного Арсения в «Летописи церковных событий» (СПб., 1880), преп. Сергей и Герман основали в 1329 г. Преображенскую обитель на о. Валаам в Ладожском озере; мощи их с древности почитались в России как святых.

²⁶ Авва Филимон (вероятно, V в.), египетский отшельник, живший в пещере неподалеку от Ромиевой Лавры под Александрией, откуда он перешел в Лавру Никанорову, а затем вместе с иноком Павлином поселился в Лавре Святого Иоанна Колова (см. прим. 262). Автор ссылается на рассказ о нем в Добротолубии (Т. 3. С. 360—375).

²⁷ Речь идет о преп. Евстратии Тарсийском († IX в.), настоятеле Авгаровского монастыря на Олимпе. См.: Жития святых на русском языке, составленные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 5. С. 289.

²⁸ Возможно, речь идет о преп. Леониде Оптинском (1768—1841).

²⁹ Преподобный Нифонт Афонский († 1330), подвизался на Святой Горе, ученик преп. Феогноста.

³⁰ Преп. Петр († ок. 429), подвизался в Галатии и Антиохии.

³¹ Отчники (патерики) — сборники изречений св. отцов и подвижников, а также повествований о их жизни. В настоящее время наиболее известный — составленный свят. Игнатием (Брянчаниновым) в 1866—1867 гг.

³² Слова из Господней молитвы («Отче наш...»).

³³ Число в скобках здесь обозначает количество упомянутых «чудных случаев», связанных с Иисусовой молитвой.

³⁴ Сокращение не поддается расшифровке.

³⁵ Сокращения не поддаются расшифровке.

³⁶ Здесь «лествица» (или «лестовка», вариант — «листовка») — кожаные четки с кистью кожаных лепестков.

³⁷ Число в скобках здесь обозначает число совершенных Иисусовых молитв.

³⁸ Балаклавский Георгиевский монастырь находится в Крыму, неподалеку от Севастополя; основан в 891 г. греками, чудесно спасенными во время морской бури святым Георгием Победоносцем.

³⁹ Крин — лилия (греч. κρίνον).

⁴⁰ Источник цитаты не установлен.

⁴¹ 1 Кор. 12: 3.

⁴² Рим. 8: 26.

⁴³ Ин. 4: 14.

⁴⁴ Малоярославецкий Черноостровский Николаевский монастырь в г. Малоярославец Калужской губернии; основан в XIV в.

⁴⁵ «Боже, милостив буди мне, грешному» (Лк. 18: 13).

⁴⁶ Неточная цитата из Мф. 21: 22.

⁴⁷ Слова Апостола Иакова, обращенные к братьям в рассеянии (Иак. 4: 2).

⁴⁸ Рим. 8: 26.

⁴⁹ Быт. 8: 21.

⁵⁰ Парафраз на Ефес. 2: 8

⁵¹ Иак. 4: 3.

⁵² Лк. 18: 1. Не стужатися (ц.-сл.) — не унывать.

⁵³ 1 Фес. 5: 17.

⁵⁴ Еф. 6: 18.

⁵⁵ См. прим. 67.

⁵⁶ Еф. 6: 17.

⁵⁷ Цитата из последования малой схимы (пострига в мантию).

⁵⁸ Изложенные в этом абзаце суждения высказываются в поучениях Григория Синаита (см. прим. 10) и в «Увещательных главах» Преподобного Иоанна Карпафского (Карпафийского), подвизавшегося, вероятно, во времена Диодоха и Нила Синайского (V в.), с которыми его сопоставляет Блаженный Фотий. См.: Добротолюбие. Т. 3. С. 75—102.

⁵⁹ Сокращенная цитата из Ин. 15: 5.

⁶⁰ Воскресенский, Новый Иерусалим именуемый, монастырь находится в 70 км от Москвы; основан в 1656 г. патриархом Никоном по образцу Иерусалимского храма Воскресения Христова; богослужение в монастыре совершалось по чину Иерусалимской церкви.

⁶¹ Аллюзия на 2 Кор. 4: 7.

⁶² Источник не установлен. Впоследствии совет не искать «ни Рима, ни Иерусалима» использовал преп. Анатолий Оптинский.

⁶³ Источник цитаты не установлен.

⁶⁴ Неточная отсылка; парафраз на Лк. 11: 1.

⁶⁵ Ин. 4: 23, 24.

⁶⁶ Парафраз на Иез. 11: 19; 18: 31; 36: 26.

⁶⁷ Краткое изложение суждений преп. Макария из его 26-й Беседы. См.: Преподобного Отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. 4-е изд. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 203 и др.

⁶⁸ Парафраз на Лк. 18: 7.

⁶⁹ Измененная цитата Ин. 15: 5.

⁷⁰ Иоил. 2: 32.

⁷¹ Парафраз на поучение Григория Синаита в «Главах о заповедях и догматах...» (Добротолюбие. Т. 5. С. 104 и др.).

⁷² Контаминация цитат: Мк. 13: 33; Еф. 6: 18.

⁷³ Ср. в общем тропаре священномученику: «...деяние обрел еси, богодухновенне, в видения восход».

⁷⁴ Восходит к «Слову о молитве» Аввы Евагрия, приписываемому преп. Нилу Синайскому. См.: *Авва Евагрий*. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 78, 81.

⁷⁵ Один из наиболее употребительных в аскетической дидактике образов, с помощью которого св. отцы создавали представление о психическом состоянии предстоящего пред Богом христианина.

⁷⁶ Законоспасский ставропигиальный монастырь, один из старейших в Москве; соборный храм построен по велению царя Алексея Михайловича

в 1661 г. В обители хранился крест с 420 частицами мощей разных святых. При монастыре была учреждена знаменитая Славяно-греко-латинская академия.

⁷⁷ Измененная цитата из 176-й главы «Душеполезного и спасительного слова о трезвении, борьбе с помыслами и молитве» преп. Исихия, пресвитера Иерусалимского († после 450). Ср.: «Емлемся убо за молитву и смирение, — сии два оружия, коими совокупно с трезвением, как мечем огненным, ополчаются мысленные воители против демонов. Если так будем вести жизнь свою, то каждый день и час можем радостный иметь праздник в сердце таинственно» (Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу. М., 1889. С. 266). Арсений использует здесь выражение из Лк. 16: 19.

⁷⁸ Преподобного Отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. С. 423—424.

⁷⁹ Преп. Никифор Уединенник († ок. 1340), афонский подвижник, наставник Григория Фессалонийского (Паламы). Ср. в его «Слове о трезвении и хранении сердца»: «...Царствие бо небесное внутрь нас есть, еже тамо обзирая и чистою молитвою взыскуя, внешняя вся мерзка вменяет и ненавистна» (Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения: В 2 т. М., 2001. Т. 1. С. 331).

⁸⁰ Феолитп, митрополит Филадельфийский (ок. 1252—ок. 1325); вначале подвизался на Афоне, был наставником Григория Паламы. Цитируется 1-я глава его «Девяти глав» (Добротолюбие. Т. 3. С. 176). См. также: Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения. Т. 1. С. 245.

⁸¹ Ср. в молитве по четвертой кафизме Псалтири: «Ты бо еси, Господи, Свет, паче всякаго света...».

⁸² Сокращенная и измененная цитата из главы «О осми умных видениях» первой книги творений преп. Петра Дамаскина (вторая половина XII в.). См.: Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения. Т. 2. С. 57—58. См. также русский перевод (неизвестный Арсению Троепольскому, потому что впервые издан в 1874 г.): Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина в рус. переводе. [М., 1993.] С. 59—60.

⁸³ Преподобного Отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. С. 421—422.

⁸⁴ Ср. у преп. Григория Синаита в «Главах о заповедях и догматах»: «Как зачатки будущих мук сокрыто присущи в душах грешников: так зачатки будущих благ присущи в сердцах праведников, и действуют духовно, как и вкушаются. Ибо царствие небесное есть добродетельное житие, как мучение адское — страстные навыки»; «В будущем такую всякий имеет степень обожения, в какой ныне кто бывает совершен в возрастаниях духовных» (Добротолюбие. Т. 5. С. 187, 189).

⁸⁵ Симонов ставропигиальный монастырь в Москве; основан в 1370 г. учеником преп. Сергия Радонежского Феодором, архиепископом Ростовским.

⁸⁶ Добротолюбие. Т. 2. С. 183.

⁸⁷ Св. Иоанн Златоуст (347—407) — отец Церкви, архиепископ Константинопольский, богослов и проповедник. Образ солнца интенсивно использовался в святоотеческой дидактике, при этом часто подчеркивался мотив неоскверняемости солнечного света земной грязью, с чем сравнивалась неоскверняемость благодатного света нечистым человеческим вместилищем — грешной душой. Как источник учительных сопоставлений данный образ предстает у Златоуста в его своеобразном «гимне» солнцу в «Слове к тем, которые соблазняются происшедшими несчастьями...» (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста: В 12 т. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 511). У Симеона Нового Богослова (и у некоторых других авторов) образ удваивается: наряду с «чувственным солнцем», излучающим тварный свет, рассматривается «мысленное солнце», излучающее свет нетварный. См.: Слова Преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 2. С. 558—559.

⁸⁸ То есть мысль унывающих, изложенная в начале этого абзаца.

⁸⁹ Парофраза на поучение инокам преп. Симеона Нового Богослова из 46-й главы его «Деятельных и богословских глав» (Добротолюбие. Т. 5. С. 17).

⁹⁰ Сокращенная цитата из Лк. 15: 17—18.

⁹¹ Цитата из 7-го «Наставления безмолвствующим» преп. Григория Синаита (Добротолюбие. Т. 5. С. 226). В славянском Добротолюбии творения преп. Григория Синаита размещены в Ч. 1.

⁹² Добротолюбие. Т. 2. С. 199.

⁹³ Св. Каллист I Ксанфопул, патриарх Константинопольский († 1363); был учеником Григория Синаита, подвизался на Афоне; духовный писатель. Его друг и однофамилец преп. Игнатий, также автор аскетических писаний. Цитируется их «Наставление безмолвствующим» (Добротолюбие. Т. 5. С. 402; здесь использовано выражение «попущение обучительное»).

⁹⁴ Цитата из «Увещательных глав» преп. Иоанна Карпафийского (см. прим. 61) (Добротолюбие. Т. 3. С. 84—85). Цитата заканчивается словами из Пс. 102: 17.

⁹⁵ Цитируется тот же источник (Добротолюбие. Т. 3. С. 86).

⁹⁶ Неточно цитируется тот же источник (с. 96). В начале цитаты слова из Евангелия — Мф. 4: 11.

⁹⁷ Преп. Никита Стифат (Пекторат) (XI в.) — пресвитер Студийского монастыря в Константинополе, ученик Симеона Нового Богослова. Приводятся высказывания из 54-й главы первой сотницы его «Деятельных глав» (Добротолюбие. Т. 5. С. 96). «Трепещуща словес Его» — неточная цитата из Ис. 66: 2.

⁹⁸ Измененная цитата из «Устава» преп. Нила Сорского. См. прим. 102.

⁹⁹ «Сердце мудрого одесную его, сердце же безумного ошуюю его» (Еккл. 10: 2).

¹⁰⁰ Пересказывается рассуждение Симеона Нового Богослова из его 69-го Слова (Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 2. С. 187).

¹⁰¹ К наставлению Симеона из вышеуказанного источника (с. 188; Арсений же ссылается на славянское Добротолюбие) присоединен совет Кал-

листа и Игнатия из «Наставления безмолвствующим», гл. 25 (Добротолюбие. Т. 5. С. 339).

¹⁰² Преп. Нил Сорский (Майков, 1433—1508) — деятель русской Церкви, духовно возглавивший в монашестве движение «нестяжательства», вокруг которого группировались так называемые «заволжские старцы», подвижники из скитов в лесах за Волгой. Кроме того, Нил впервые провозгласил необходимость критического рассмотрения текстов церковного Предания, что расходилось с господствующими тогда принципами. Цитируется третья глава «Устава» преп. Нила Сорского («О еже како и чим укреплятися в настоании ратей мысленнаго подвига»). См.: Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб., 2005. С. 126—127.

¹⁰³ Преп. Иоанн Лествичник (Схоластик) (ок. 525—после 600) — отшельник, проведший около 40 лет в пещере у горы Синай. Написал учительно-аскетическое сочинение «Лествица райская» (по которому и получил свое прозвание). Здесь пересказывается одно из наставлений его монахам. Ср.: Слово 20: 19; Слово 28: 54—56 и пр.

¹⁰⁴ Обобщенное выражение суждений Иоанна Златоуста, высказанных в беседе «О молитве» (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста... СПб., 1896. Т. 2. Кн. 2. С. 834), в «Беседе о жене Хананейской» (Там же. Т. 3. Кн. 2. С. 469—473) и др.

¹⁰⁵ Преп. Филофей Синайский (IX в.) — инок и игумен Синайской обители «Купина». Излагается его суждение, взятое из «40 глав о трезвении» (Добротолюбие. Т. 3. С. 410—411).

¹⁰⁶ Преп. Варсануфий Великий (кон. V—нач. VI в.) — отшельник, подвизавшийся в Палестине. Цитируется его 441-й ответ (Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. Изд. 4-е. СПб., 1905. С. 290).

¹⁰⁷ Преп. Нил Синайский (Постник) († ок. 450) — подвижник, духовный писатель, ученик св. Иоанна Златоуста. Пересказываются и цитируются 63-я и 29-я главы из «Слова о молитве» (Добротолюбие. Т. 2. С. 210, 214), принадлежащем на самом деле Авве Евагрию (*Авва Евагриий*. Творения. М., 1994. С. 83, 80).

¹⁰⁸ Ср. в его «Слове о вере» (включающем в себя знаменитую повесть о юноше Георгие): «Познасте ли, яко ни юность вредит нас ничтоже, ни старость не пользует нам, аще оскудевает в нас страх Божий? Научистесь ли днесь, яко ниже в мире, и во граде жителствование не воспящает нам творити заповеди Божия, аще имеем усердие? Ниже паки отшельство от мира и уединение пользуют нас, аще пребываем мы в лености и нерадении?» (Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения: В 2 т. Т. 1. С. 152).

¹⁰⁹ Ср. в «Слове о молитве» аввы Евагрия, надписываемом прежде именем преп. Нила Синайского: «Когда случится с тобой искушение, либо вступишь в спор (...) тогда вспомни о молитве и о суде, который влечет она, — и сразу успокоится в тебе беспорядочное движение» (гл. 12); «Во время таковых искушений пользуйся краткой и напряженной молитвой» (гл. 98) (*Авва Евагриий*. Творения. С. 79, 88).

¹¹⁰ Источник цитаты не установлен.

¹¹¹ Здесь даны указания на письма самого Арсения под соответствующими номерами.

¹¹² Письмо VIII написано в пустыни св. Саввы.

¹¹³ Письмо XXII написано в Симоновом монастыре.

¹¹⁴ Отсылка не ясна.

¹¹⁵ Старец Василий Поляномерульский — монах скита Николая Чудотворца в Валахии, наставник Паисия Величковского (1722—1794). В житии последнего, изданном в Оптиной пустыни в 1847 г., помещены писания старца Василия, из которых и взяты приводимые здесь слова.

¹¹⁶ См. примечания 89, 93.

¹¹⁷ Преп. Исаак Сирин (VII—VIII вв.), отец Церкви, подвижник. См.: Иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 133—134.

¹¹⁸ Имеется в виду предисловие старца Василия Поляномерульского к творениям преп. Григория Синаита. См. прим. 115.

¹¹⁹ Это выражение цитировал преп. Григорий Синаит в «Наставлениях безмолвствующим»: «...ибо мерность во всем прекрасна, по словам немудрых мудрецов» (Добротолубие. Т. 5. С. 219).

¹²⁰ Вероятно, здесь предполагалось поместить какие-то рассказы о католических святых — кармелитке Терезе Авильской (1515—1582) и доминиканке Екатерине Сиенской (1347—1380), известных своими мистическими сочинениями.

¹²¹ В русском тексте св. Иоанна Златоуста неточно передается это место из Притч Соломоновых.

¹²² В цитате соединены неточно воспроизведенные фрагменты из «Увещания 1-го к Феодору падшему» (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1898. С. 2—8).

¹²³ Ср.: Мф. 10: 42; Мк. 9: 41.

¹²⁴ См. Мф. 5: 22, 28; 12: 36—37.

¹²⁵ Мф. 6: 30; 1 Ин. 3: 20.

¹²⁶ Ср.: Мф. 21: 31, 32.

¹²⁷ Аллюзия на Мф. 19: 30, 20: 16; Мк. 10: 31; Лк. 13: 30.

¹²⁸ Излагается эпизод, рассказанный св. Иоанном Златоустом в том же «Увещании» (Там же. С. 30—31).

¹²⁹ Сокращенная цитата из Лк. 17: 4.

¹³⁰ Лк. 15: 11—32.

¹³¹ Неточная цитата из Пс. 31: 5.

¹³² Преп. Пафнутий Боровский († 1478) основал в г. Боровске (Калужской губернии) монастырь, где сохраняются мощи Преподобного.

¹³³ Ин. 6: 44.

¹³⁴ Цитата из указанного Слова (Иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сириянина слова подвижнические. С. 201, 205).

¹³⁵ Там же. С. 133—134.

¹³⁶ Измененная цитата из главки «О том, как должно тебе молиться без кружения мыслей» 30-го слова Аввы Исаака (Там же. С. 136).

- ¹³⁷ Сокращенная цитата из Мф. 7: 7—8; также Лк. 11: 9—10.
- ¹³⁸ Неточная цитата из Лк. 18: 7.
- ¹³⁹ Нав. 10: 12—13.
- ¹⁴⁰ 3 Цар. 18: 41—45.
- ¹⁴¹ 1 Цар. 17: 45—51.
- ¹⁴² Езекия — двенадцатый царь Иудеи, сын царя Ахаза; упомянутый эпизод см. 4 Цар. 20: 1—11; Ис. 38.
- ¹⁴³ Ион. 3: 6—10.
- ¹⁴⁴ Жена, помазавшая ноги Спасителя миром: Лк. 7: 38.
- ¹⁴⁵ Лк. 18: 13—14.
- ¹⁴⁶ Мф. 8: 2—3; Мк. 1: 40—42; Лк. 5: 12—13.
- ¹⁴⁷ Деян. 10: 1—48 (особенно — стих 31).
- ¹⁴⁸ См. прим. 104.
- ¹⁴⁹ Мф. 14: 28—31.
- ¹⁵⁰ Лк. 18: 2—5.
- ¹⁵¹ Цитата из 69-й главы «Увещательных глав» Иоанна Карпафского (Добротолюбие. Т. 3. С. 95). Здесь цитируются Исх. 10: 17 и Лк. 8: 31.
- ¹⁵² Ср.: «Возопих всем сердцем моим к щедрому Богу...» (ирмос 6-й песни Великого покаянного канона преп. Андрея Критского).
- ¹⁵³ Пс. 146: 9.
- ¹⁵⁴ См. прим. 23.
- ¹⁵⁵ Ср.: Мф. 12: 36—37; Ин. 11: 48.
- ¹⁵⁶ Источник цитаты не установлен.
- ¹⁵⁷ Добротолюбие. Т. 1. С. 522.
- ¹⁵⁸ Приведенные в скобках имена аскетов указывают на предполагавшиеся здесь более обширные цитаты из их писаний.
- ¹⁵⁹ См. прим. 105.
- ¹⁶⁰ Две цитаты из «Слова постнического» св. Иоанна Карпафийского (пропущенного в «русском» Добротолюбии). См.: Добротолюбие, или Слова и главизны священного трезвения. Т. 2. С. 294—295.
- ¹⁶¹ 1 Ин. 4: 4.
- ¹⁶² Ср.: 2 Кор. 8: 4; Евр. 10: 25.
- ¹⁶³ Преподобного Отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. С. 294.
- ¹⁶⁴ Иоанн, см. ниже в тексте.
- ¹⁶⁵ См.: «Слово о трезвении и хранении сердца многополезное» Никифора Уединенника (Добротолюбие. Т. 5. С. 250).
- ¹⁶⁶ Лаврентьев-Вознесенский-Рождественский монастырь в слободе Подзавалье недалеко от Калуги; основан в начале XVI в. В нем находятся мощи блаженного Лаврентия.
- ¹⁶⁷ Высказывание передано неточно; у Блаженного Августина: «Только любви — и тогда возможно сделать все, что захочешь» (Цветник духовный. М., 1992. Часть 1. С. 73).
- ¹⁶⁸ Изложение наставления Григория Синаита о помыслах (Добротолюбие. Т. 5. С. 218).
- ¹⁶⁹ Слово 21: 7 (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. С. 142).

¹⁷⁰ Вероятно, здесь предполагалось поместить выписку из творений Марка Подвижника.

¹⁷¹ Иоил. 2: 32; Деян. 2: 21; Рим. 10: 13.

¹⁷² 1 Ин. 4: 4.

¹⁷³ Неточно передается суждение Иоанна Карпафского из 68-й главы «Ста увещательных глав» его (Добротолубие. Т. 3. С. 95).

¹⁷⁴ Этот же случай приводился выше. См. с. 475.

¹⁷⁵ Деян. 16: 25.

¹⁷⁶ Ср. житие мц. Серафимы или чудо по молитве к свв. Гурию, Самону и Авиву.

¹⁷⁷ Выше (с. 485) эта цитата атрибутировалась преп. Макарию Великому.

¹⁷⁸ Мф. 7: 7; Лк. 18: 1.

¹⁷⁹ Ср.: 1 Тим. 2: 4.

¹⁸⁰ Ср.: «седмерицею днем хвалих Тя» (Пс. 118: 164).

¹⁸¹ Пс. 15: 8; Пс. 24: 15.

¹⁸² Мф. 15: 22—28.

¹⁸³ Отсылка к Мф. 7: 7.

¹⁸⁴ Изложение суждений Симеона Нового Богослова из его Слов 18-го и 68-го (Слова Преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 1. М., 1892. С. 170—171; Вып. 2. С. 185—186).

¹⁸⁵ Цветник духовный. М., 1992. Ч. 1. С. 105.

¹⁸⁶ 1 Фес. 5: 17.

¹⁸⁷ Тов. 3: 19.

¹⁸⁸ Добротолубие. Т. 5. С. 172.

¹⁸⁹ Арсений здесь делает вывод от противного; у Марка Подвижника в этом месте его «200 глав о духовном законе» сказано: «Для жестокосердого бесполезно слово тончайшего ведения...» (Добротолубие. Т. 1. С. 533).

¹⁹⁰ Там же. С. 555.

¹⁹¹ Излагаются суждения Никиты Стифата из указанной главы «Второй сотницы естественных психологических глав об очищении ума» (Добротолубие. Т. 5. С. 128).

¹⁹² См.: Добротолубие, или Слова и главизны священного трезвения. Т. 2. С. 550—551. Ряд авторов считает, что Каллист II Ксанфопул, Патриарх Константинопольский при императоре Мануиле Палеологе и подвижник афонский имел прозвище Катафигиот — от обители Богородицы, называвшейся Катафиги, где Каллист, по преданию, безмолвствовал.

¹⁹³ Добротолубие. Т. 1. С. 469—485.

¹⁹⁴ Творения иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сирианина. С. 9—10.

¹⁹⁵ Имеется в виду «возвращение ума в сердечное место» — акт умного делания.

¹⁹⁶ Бессвязность записи обусловлена душевным возбуждением автора, когда он пытается передать свои интимно-духовные переживания, прибегая к поэтическим формам речи.

¹⁹⁷ Имеется в виду, вероятнее всего, наместник Троице-Сергиевой Лавры архим. Антоний (Медведев) (1792—1877).

¹⁹⁸ Флп. 2: 13. Должно быть: «еже хотети».

¹⁹⁹ Неустановленное лицо. То же относится и к криптонимам на следующей странице.

²⁰⁰ Троице-Сергиева пустынь — монастырь неподалеку от Петербурга, основан в 1734 г.

²⁰¹ Возможно, речь идет о каких-то рукописных материалах — «картон» (папка) с «бумагами».

²⁰² Пс. 144: 18.

²⁰³ Инкерманский монастырь в Крыму, неподалеку от Севастополя; основан в 1852 г.

²⁰⁴ Арсений, видимо, побывал в Соловецком монастыре, где один придел соборного храма посвящен Зосиме и Савватию. Преп. Зосима († 1478) в 1436 г. поселился на Соловецком острове в келье, а преп. Савватий († 1435) прибыл на остров еще прежде с иноком Германом; с этими событиями связано основание знаменитого монастыря.

²⁰⁵ Ярославская икона Божией Матери принесена в Ярославль в XIII в. и находилась в кафедральном соборе города.

²⁰⁶ Глинская Рождество-Богородицкая пустынь — монастырь в Курской губернии, основан в XVI в.

²⁰⁷ Источник цитаты не установлен.

²⁰⁸ 1 Ин. 4: 8.

²⁰⁹ Ин. 3: 16.

²¹⁰ Контаминация цитат 1 Ин. 4: 19 и Ин. 17: 24.

²¹¹ 1 Тим. 2: 4.

²¹² Парафраз на Лк. 15: 7.

²¹³ Рим. 11: 32.

²¹⁴ Излагается наставление безмолвствующим Григория Синаита (Добролюбие. Т. 5. С. 217).

²¹⁵ Парафраз на Ин. 15: 5.

²¹⁶ Рим. 7: 18.

²¹⁷ Контаминация цитат: Пс. 118: 37, Иов. 31: 1.

²¹⁸ Преп. Арсений Великий (354—ок. 450) — египетский подвижник. Его житие составлено преп. Феодором Студитом. См.: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 9. Май. М., 1908. С. 268.

²¹⁹ Подразумевается эпизод из жития св. Василия Блаженного († 1552): юродивый обличил царя Иоанна Грозного, лишь телом пребывавшего во храме, а мыслью «ходяща (...) по Воробьевым горам и строяща дворец» (Ковалевский И., свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. М., 1902. С. 229).

²²⁰ Ср.: 1 Кор. 11: 20—22.

²²¹ Святой Николай Чудотворец (ок. 280—ок. 345—351), архиепископ Мирликийский; вероятно, здесь вспоминается история его избрания на кафедру в Миры Ликийские. Старшему из собора епископов Ликии было открыто, что во епископы должен быть посвящен человек, который прежде всех придет утром в храм. Первым, по своему обыкновению, пришел св. Николай. См.: Жития святых на русском языке, составленные по

руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 4. Декабрь. С. 183. Преп. Нонн († 471) — епископ в Эдессе (448—451) и в Илиополе (451—458). О нем см. в житии преп. Пелагии (8 октября) (Там же. Кн. 2. Октябрь. С. 182—194).

²²² См. прим. 27.

²²³ Отсылка неточная. О безмолвии Макарий говорит в 160—161-м наставлениях — по Добротолубию (Т. 1. С. 216—217).

²²⁴ Неточная цитата из Типикона (указание о том, как подобает стоять, слушая чтение Шестопсалмия): «руце имуще согбены к персем, главы же преклонены, и очи имуще долу, сердечныма очима зряще к востоком, молящеся о гресех наших...» (Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. [Т. 2.] С. 826).

²²⁵ Ср. в «Слове о молитве» (гл. 117) аввы Евагрия (приписываемом преп. Нилу Синайскому): «...Блажен ум, иже во время молитвы совершенное безвидие стяжа» (Добротолубие, или Словеса и главины священного трезвения. Т. 2. С. 744); в современном переводе: «стяжал совершенную свободу от материальных образов» (*Авва Евагрий*. Творения. С. 89).

²²⁶ Преп. Пахомий Великий (292—346), родом египтянин, принял крещение и подвизался в Фиваидской пустыне, устроил монастырь в Та-венниси и составил строгий устав для него.

²²⁷ Екклезиарх (букв.: церковноначальник) — брат, несущий ответственность за порядок в храме.

²²⁸ Источник не установлен.

²²⁹ Фотий (ок. 820—ок. 891), патриарх Константинопольский. «...Святейший патриарх Фотий, возведенный на патриаршество из сенаторского звания и не будучи монахом, уже на своем высоком посту обучился умному деланию и до такой степени преуспел в нем, что, по словам Святого Симеона Солунского, лицо его сияло благодатию Святаго Духа, как у второго Моисея.

По словам того же Святого Симеона, патриарх Фотий написал и замечательную книгу об умном делании» (Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений... Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 199). Цитируемый источник заимствовал эти сведения из «предисловий» старца Василия (см. прим. 115).

²³⁰ Каллист — см. прим. 93. См. ниже.

²³¹ Будущий патриарх Каллист проходил послушание в Лавре св. Афанасия Афонского.

²³² Возможно, преп. Лазарь Константинопольский († 857), занимавшийся кроме обычных послушаний иконописью.

²³³ Св. Григорий Палама (1296—1359) — отец Церкви. Сенатором был не он, а его отец Константин Палама.

²³⁴ Пс. 29: 6.

²³⁵ Неточная цитата из 1 Кор. 10: 13.

²³⁶ Источник не установлен.

²³⁷ Ср.: 1 Кор. 10: 13.

²³⁸ Рим. 14: 4.

²³⁹ Прочерк и вопросительный знак вписаны позже.

²⁴⁰ Ср. в «Душеполезном слове...» Исихия Иерусалимского (гл. 49): «Блюди присно, чтобы никогда никакого помысла не иметь в сердце своем, ни безсловесного, ни благословного, дабы таким образом удобно было тебе узнавать иноплеменников, т. е. первородных сынов Египетских» (Святоотеческие наставления о молитве и трезвении... М., 1889. С. 232).

^{240a} Мф. 5: 8.

²⁴¹ См. прим. 106. Ответ 443 только указан, но не цитируется. См.: Преподобных отцев Варсануфия и Иоанна Руководство к духовной жизни... С. 290.

²⁴² Источник не установлен.

²⁴³ Источник цитаты не установлен.

²⁴⁴ Пс. 49: 15.

²⁴⁵ Ср. в гл. 7: «От частости сей рождается навык; от этого — естественная некая непрерывность (сплошность) трезвения; а от сего <...> порождается видение брани, за которым последует терпеливая (притрудная) молитва ко Иисусу...» (Святоотеческие наставления о молитве и трезвении... С. 220).

²⁴⁶ Измененная цитата из Лк. 12: 31.

²⁴⁷ Источник не установлен.

²⁴⁸ См. прим. 218. «Сказывали еще об Авве Арсении, что по вечерам в субботу на воскресный день он становился спиной к солнцу и, подняв руки свои к небу, молился до того времени, как солнце начинало светить ему в лицо: после чего он садился» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 23).

²⁴⁹ Ис. 49: 15.

²⁵⁰ Контаминация цитат: Ин. 3: 16 и Иез. 33: 11.

²⁵¹ Ис. 1: 18.

²⁵² Ср.: Мф. 10: 30; Лк. 12: 7, 21: 18.

²⁵³ Ср.: Ин. 14: 23.

²⁵⁴ Деян. 7: 48, 17: 24.

²⁵⁵ Преподобного Отца Аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. С. 241 (Слово 28: 59).

²⁵⁶ Изложение Поучения 18-го из «Поучительных слов к египетским монахам» (Ефрем Сирийский, св. Творения. М., 1993. Т. 2. С. 106).

²⁵⁷ Источник не установлен.

²⁵⁸ Источник не установлен.

²⁵⁹ Об этом Феодит Филадельфийский говорит в 17-й и 26-й главках своего «Слова» (Добротолюбие. Т. 5. С. 170, 173).

²⁶⁰ Источник цитаты не установлен.

²⁶¹ Ср.: «Сыне, даждь Ми сердце» (Притч. 23: 26).

²⁶² Иоанн Колов — египетский подвижник (V в.). О том, что он приходил в храм, см.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов... С. 81.

²⁶³ Источник не установлен.

²⁶⁴ Ин. 15: 4.

²⁶⁵ «...Неосужденно смети призывати» — цитата из возгласа перед молитвой «Отче наш...» на Божественной литургии.

²⁶⁶ Св. Димитрий Ростовский (в миру Даниил Саввич Туптало, 1651—1709) — митрополит Ростовский и Ярославский, духовный писатель и проповедник. Житие его составлено митрополитом Арсением (Мацеевичем). «Если же он чувствовал себя нездоровым, а это случалось нередко, то посылал в семинарию, чтобы ученики в воспоминание пяти язв Христовых прочитали ему пять раз молитву Господню («Отче наш»)) (Жития святых на русском языке, составленные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 1. Сентябрь. С. 424).

²⁶⁷ Источник не установлен.

²⁶⁸ Ин. 16: 24.

²⁶⁹ Ин. 16: 23.

²⁷⁰ Молитва преп. Иоанникия Великого (входит в число вечерних молитв).

²⁷¹ Цитата из молитвы св. Иоанна Златоуста по числу часов дня («Аз яко человек согреших, Ты же яко Бог щедр...»); входит в состав вечерних молитв.

²⁷² Ср.: Лк. 10: 39.

²⁷³ Сокращенная цитата из Лк. 17: 3—4.

²⁷⁴ Мф. 18: 21—22.

²⁷⁵ Лк. 15: 18.

²⁷⁶ Измененная цитата из молитвы св. Петра Студийского ко Пресвятой Богородице (9-я вечерняя молитва) («и по часе паки таяжде творю»).

²⁷⁷ Измененная цитата из молитвы св. Иоанна Дамаскина «Владыко Человеколюбче, неужели мне одр сей гроб будет...» («Суда Твоего, Господи, боюся и муки безконечныя, злое же творя не престаю...»). Эта и предыдущая молитвы входят в состав вечернего молитвенного правила.

²⁷⁸ Лк. 18: 13.

²⁷⁹ Лк. 15: 19.

²⁸⁰ Лк. 17: 5.

²⁸¹ Припев Акафиста Иисусу Сладчайшему.

²⁸² См. прим. 237.

²⁸³ Ср.: Иак. 1: 17.

²⁸⁴ Это было сказано Григорием Синаитом об «уразумении заповедей» (Добротолюбие. Т. 5. С. 184).

²⁸⁵ Мф. 6: 7—8.

²⁸⁶ Ср. в 15 главах преп. Григория Синаита «О безмолвии...»: «Мало же поющие, добре, мню, творят, соразмерность почтивше <...> да не всю силу душевную в деяние истощающе, ум будет мало радетен в молитве, и изнеможет в ней: но да от части поющее, множае в молитву прострутся. <...> А иже отнюд не поюЩИИ, такожде добре творят, аще суть в предуспянии: сии бо не требуют глаголати псалмы, но молчание и непрестанную молитву и видение, аще доспеша в просвещение с Богом в соединении суть, и не должны сиевии отвлещи от Него ум свой, и вдати его в смущение» (Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения. Т. 1. С. 224—225; то же: Добротолюбие. Т. 5. С. 231). Ср. также в его Наставлениях безмолвствующим: «Одни говорят, что надо петь часто, другие — что нечасто, а третьи, что совсем ненужно. Ты же ни часто не пой, во избежание смятения, ни совсем не оставляй пения во избежание расслаб-

ления и нерадения, но подражай поющим не часто; ибо мерность во всем прекрасна (...). Много петь хорошо для проходящих деятельную жизнь (...) а не для безмолвствующих, для коих довлеет в Боге едином пребывать, моляся в сердце и от помышлений удерживаясь» (Добротолюбие. Т. 5. С. 219). «Гласное пение (...) дано нам на случай разлечения и оделения нашего, чтоб возводить нас на должное по истине настроение» (Там же).

²⁸⁷ Преподобного Отца Аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. С. 234 (Слово 28: 10).

²⁸⁸ Григорий Синаит, приводя разные наставления по этому поводу, писал, что Святые Отцы «не все одним путем шествовали и одного правила держались до конца» (Добротолюбие. Т. 5. С. 220).

²⁸⁹ Ср.: Деян. 1: 14, 2: 46.

²⁹⁰ Скрытая цитата из древних литургических молитв. Ср. в «Учении двенадцати апостолов»: «(...) так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое» (Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 21).

²⁹¹ Ср.: «Да придет благодать и да прейдет мир сей!» (Там же. С. 22).

²⁹² Цитируется и пересказывается наставление «Безмолвствующим» (Добротолюбие. Т. 5. С. 219—220).

²⁹³ Излагается 132-я глава из «Деятельных и богословских глав» Симеона Нового Богослова (Добротолюбие. Т. 5. С. 43—44).

²⁹⁴ Излагается 74-й ответ «другого старца», Иоанна Пророка (Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни... С. 57).

²⁹⁵ См. прим. 26. Приводятся слова Аввы из «Многополезного сказания» о нем (Добротолюбие. Т. 3. С. 366).

²⁹⁶ Изложение Слова 2 (отдел 2) из «Пяти слов об Анне» Иоанна Златоуста (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 2. СПб., 1898. С. 793—794).

²⁹⁷ Мф. 15: 22.

²⁹⁸ Пролог — славяно-русский церковно-учительный сборник, созданный по образцу греческих Минологий и Синаксарий и включавший краткие жития, расположенные по дням памяти святых и празднуемых Церковью событий день за днем в течение года. В России Прологи, сокращенные и полные, пользовались очень большой популярностью. Здесь использовано издание 1856 г.

²⁹⁹ Творение иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сириянина. С. 174—175.

³⁰⁰ Преп. Авва Силуан († IV в.) — подвижник египетский, ученик Пахомия Великого. Преп. Авва Памва Нитрийский († 390) — пустынный.

³⁰¹ Октоих («осмогласник») — богослужебная книга Православной Церкви, содержащая последования с изменяемыми молитвословиями для подвижных дней богослужения седмичного круга, разделенными на восемь «гласов».

³⁰² Изложение наставления Исаака Сирина «О том, как должно тебе молиться без кружения мыслей» (Творения иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сириянина. С. 136).

³⁰³ Измененная цитата из литургического возгласа.

³⁰⁴ Ср. в 23-й главе «Художества и правила...» свв. Каллиста и Игнатия («Яко хотящему умнее трезвиться, и паче же новонаначальному подобает сидети...»): «Еже в безмолвии, и присно, паче же во уставленное время молитвы, еще же и в несветле угле сидети прилежащему трезвиться умнее в сердце, и паче же новонаначальному...» (Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения: В 2 т. Т. 1. С. 391)

³⁰⁵ Преп. Авва Дорофей († 620) — сирийский подвижник, монах в обители Аввы Сериды, впоследствии настоятель своего монастыря неподалеку от Газы. Но здесь речь идет не о нем, а о русском священноиноке Дорофее — составителе «Цветника» (Гродно, 1790). Эта книга была в библиотеке Оптиной пустыни (см.: [Леонид (Кавелин), архим.] Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 3-е. М., 1875. С. 141. 2-я паг.). О смешении книг Аввы Дорофея и священноинока Дорофея упоминал в одном из писем св. Игнатий (Брянчанинов): «Извините мою ошибку! Я не понял, что вы желаете переписать „Цветник“ священноинока Дорофея, я полагал, что вы хотели заняться книгою аввы Дорофея, для большего напечатления ее в памяти. Я столько уважаю эту книгу, что доныне не перестаю перечитывать ее для назидания моего и братии. Относительно же „Цветника“ скажу вам то же, что и относительно святого Исаака: эти книги принадлежат более отшельникам и глубоким отшельникам. „Цветник“ переводится ныне на российский язык по благословию Митрополита ученым иеромонахом Ионою, проживающим в Валаамском монастыре. (...) „Цветник“, может быть, будет скоро напечатан на русском языке. (...) Впрочем, если вы рассудите и „Цветник“ иметь на славянском языке, на котором он написан священноиноком, — то это благо. Книга эта и теперь редка, а впоследствии еще будет реже» (Игнатий (Брянчанинов), епископ. Письма о подвижнической жизни. Paris; М., 1996. С. 64—65). «Цветник духовный» — церковно-учительный сборник.

³⁰⁶ Святой Антоний Великий (ок. 250—ок. 355) — пустынный, основатель монашества. Приведенные слова — не высказывание Антония, а парафраз на 57-ю главу его «Устава отшельнической жизни». В переводе св. Феофана Затворника: «Не так будь в церкви, как в таком месте, где собирается много народа» (Добротолюбие. Т. 1. С. 99). «Христианское чтение» — журнал Санкт-Петербургской духовной академии, где публиковались творения святых отцов.

³⁰⁷ Св. Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Кириллов, 1724—1783), епископ Воронежский и Задонский.

³⁰⁸ Сир. 7: 39.

³⁰⁹ Парафраз на «Слово четырнадцатое» (раздел 3) из «Слов» преп. Аввы Исаии к ученикам. Авва Исаия († 370) — египетский отшельник, подвизавшийся в пустыни Скит неподалеку от Александрии.

³¹⁰ Добротолюбие. Т. 2. С. 199.

³¹¹ Парафраз на указанную главу (Добротолюбие. Т. 5. С. 128).

³¹² Цитата из восьмой песни Покаянного канона ко Господу Иисусу Христу («Сего ради вопию: даждь ми, Господи, прежде конца покаяние»).

³¹³ Пс. 141: 7.

³¹⁴ Святой Григорий Богослов (Назианзин) (329—389) — один из трех Вселенских Учителей Церкви, сподвижник Василия Великого.

³¹⁵ Прозаическое переложение стихотворения Григория Богослова «О суетности и неверности жизни и об общем всем конце» (Творения иже во Святых Отца нашего Григория Богослова. Т. 2. СПб., 6/д. С. 77—78). В конце — цитата: Флп. 1: 21; выше — 1 Ин. 2: 15.

³¹⁶ Мф. 27: 46; Мк. 15: 34; Пс. 21: 2.

³¹⁷ Ср.: Мф. 26: 38.

³¹⁸ Пс. 115: 3.

³¹⁹ Пс. 115: 4.

³²⁰ Измененная цитата из ирмоса шестой песни канона 6-го гласа («Молитву пролию ко Господу...»).

³²¹ Св. Геннадий († 471), патриарх Константинопольский. Речь идет о его слове «О вере и жизни христианской», известном на Руси еще до XIV в., а в 1647 г. включенном в Катехизис (Собрание краткия науки о артикулах веры. М., 1647).

³²² Из 1 Пет. взята последняя фраза этого абзаца.

³²³ Источник не установлен.

³²⁴ Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский оратор, писатель, государственный деятель; приведенные высказывания содержатся в его «Тускуланских беседах» (I, 30).

³²⁵ Сир. 7: 39.

³²⁶ Неустановленное лицо.

³²⁷ Неточная отсылка; цитируется Иов. 20: 7.

³²⁸ Птолемей III Евергет, царь Египта (246—222 до н. э.) эллинистической эпохи.

³²⁹ Кир II Великий, царь древней Персии в 558—530 гг. до н. э.

³³⁰ Еккл. 1: 2.

³³¹ Одно лицо с упомянутым на с. 507—508 отшельником Иоанном.

³³² Измененная цитата из восьмой «разумительной» главы пресвитера Илии Эдикка. Ср.: «Аще душу твою не можеш с единеми сотворити сущими в ней помыслы, поне тело твое уединятися понуди, еже о нем злострадание выну помышляя...» (Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения. Т. 2. С. 656).

³³³ Преподобного Отца Аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. С. 221 (Слово 27: 29).

³³⁴ 1 Фес. 4: 10—11.

³³⁵ Творение иже во Святых Отца нашего Аввы Исаака Сирианина. С. 17, 171; измененная цитата из Слова 44: Там же с. 188.

³³⁶ Обобщенное изложение суждений преп. Иоанна Лествичника о безмолвии.

³³⁷ Ср. ответ преп. Арсения Великого: Достопамятные сказания о подвижничестве... С. 19.

³³⁸ Отсылка ко 2-му тому Добротолюбия (С. 685—689) и к упомянутому выше изданию творений Исаака Сирина.

Г. М. ЗАПАЛЬСКИЙ

ДУХОВНЫЙ ПИСАТЕЛЬ АРСЕНИЙ (ТРОЕПОЛЬСКИЙ): ПОПЫТКА ВОССТАНОВЛЕНИЯ БИОГРАФИИ

Иеромонах Арсений (Троепольский), один из выдающихся духовных писателей XIX века, подарил будущим исследователям массу загадок. Он получил серьезное образование в Московском университете, но не придавал этому никакого значения, думая только о монашеском призвании. Он оставил свой след более чем в 10 монастырях, но нигде не стал «своим», нигде не вошел в коллективную память монахов. Его биографию приходится восстанавливать буквально по кусочкам. Наконец, он создал целый ряд интереснейших литературно-богословских трудов (прежде всего посвященных Иисусовой молитве), но редко упоминал в них свое имя, сильно осложнив проблему атрибуции. Его основные труды не были опубликованы, и вплоть до 1990-х годов фигура иеромонаха Арсения (Троепольского) оставалась в научной литературе практически не известной. В последние годы к его личности обратились два известных ученых: А. М. Пентковский¹ и В. А. Котельников.² Данная статья является попыткой продолжить исследования этих авторов, введя в научный оборот ряд новых источников, и подвести хотя бы промежуточную черту под изучением биографии и творческого наследия иеромонаха Арсения.

А. М. Пентковский приводит в своей статье обширный список найденных в различных архивах произведений и документов, которые он без колебаний связывает с именем иеромонаха Арсения. Однако

¹ Пентковский А. М. Кто же составил Оптинскую редакцию рассказов странника? // Символ. 1994. № 32. С. 259—278.

² См. его последнюю работу с материалами по данной теме: Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002. С. 35—47.

только в одном тексте встречаются имя и фамилия Арсения (Троепольского). В остальных (в том числе во всех делопроизводственных документах) фигурирует только имя Арсений, в одном случае — имя Валентин, а значительная часть произведений вообще не подписана. Весь этот массив сближают некоторые совпадающие биографические упоминания в тексте, а также близость сюжетов и лексики произведений. В. А. Котельников приходит к более осторожным выводам. Он вообще предпочитает однозначно не говорить об авторстве Арсения (Троепольского), применяя выражение «связанные с его именем тип „умного делания” и стиль аскетического творчества».³

Сопоставлять тексты, приписываемые иеромонаху Арсению, можно двумя путями: сравнивать биографические сюжеты, встречающиеся в них, и проводить текстологический анализ. А. М. Пентковский и В. А. Котельников применяют оба метода. Но текстологический метод в данном случае несколько зыбок, так как монахи в XIX веке вполне могли без каких-либо комментариев переписывать отрывки чужих текстов, дополняя их своими мыслями. Недаром по поводу авторства известных «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу» до сих пор ведутся научные споры. Мнение А. М. Пентковского о том, что Оптиную редакцию четырех рассказов странника составил Арсений (Троепольский), основано в первую очередь на текстологических изысканиях и остается спорным.⁴ Более надежным критерием являются упоминания автора текста о себе и событиях своей жизни, к тому же такие упоминания в произведениях иеромонаха Арсения нередки. Поэтому мы хотим сосредоточиться на биографическом анализе его произведений и делопроизводственных документов.

Для начала нужно вкратце повторить путь, пройденный А. М. Пентковским и В. А. Котельниковым. Отправная точка поисков — «Записки „опытов жизни”», точно принадлежащее иеромонаху Арсению (Троепольскому) сочинение из архива Оптиной пустыни (хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Далее — ОР РГБ).⁵ На первом же листе сделана пометка: «Письма Арсения Троепольского».⁶ Многие записи в тексте

³ Там же. С. 43.

⁴ См.: Басин И. В. Авторство «Откровенных рассказов странника духовному своему отцу» // Михаил (Козлов), архим. Записки и письма. М., 1996. С. 123—137.

⁵ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411.

⁶ Там же. С. I.

сопровождаются указанием дат и мест. Приведенные в хронологический порядок, эти данные позволяют довольно точно (хотя и с небольшими пробелами) проследить перемещения монаха по монастырям вплоть до Боровского Пафнутьева. В фонде последней обители в Российском государственном архиве древних актов (далее — РГАДА) А. М. Пентковский обнаружил выписку из клировой ведомости о некоем иеромонахе Арсении 1801 года рождения, получившем образование в Московском университете.⁷ Его биографические данные совпадают со сведениями о переходах из одного монастыря в другой из первого источника. Еще один текст из архива Оптиной пустыни — «Откровенное послание пустынного отшельника к своему старцу и наставнику во внутренней молитве»⁸ — требует небольшой расшифровки. Автор здесь явно попытался скрыть реальные факты: сочинение не подписано и даже названо «переводом с иностранного», почти все даты отнесены к XVIII веку, а топонимы сокращены до двух букв (причем латинских). Однако, сопоставляя текст с первыми двумя источниками, легко прийти к выводу, что упоминается тот же самый ряд монастырей и те же годы (только переведенные на 100 лет назад). Например, «Записки „опытов жизни”» и клировая ведомость указывают на переход иеромонаха Арсения в Оптину пустынь в 1833 году. «Откровенное послание...» начинается с событий 1733 года, происходящих в «Пустыне W. O.», то есть в Введенской Оптиной пустыни.

Мы обобщили основные биографические данные трех источников и представляем их в виде синхронной таблицы.

«Записки „опытов жизни”»	«Откровенное послание...»	Выписка из клировой ведомости
1831—1832: Симонов монастырь 1833—1834: Оптина пустынь	1733: Пустыня W. O.	С 1826: Московский Симонов монастырь С 1833: Оптина пустынь 1835: Киево-Печерская лавра С 1835: Киевский Златоверхий Михайловский монастырь 1837: Троице-Сергиева пустынь

⁷ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁸ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715.

«Записки „опытов жизни”»	«Откровенное послание...»	Выписка из клировой ведомости
1839—1841: Заиконоспасский монастырь 1845: Симонов монастырь		С 1837: Заиконоспасский монастырь С 1842: Симонов монастырь
1849—1851: Пустынь св. Саввы 1849: Глинская пустынь	1747—1750: Пустыня S. U. (S. V.) ⁹ 1749: путешествие (Г. п.) ¹⁰	С 1847: Саввино-Вишерский монастырь
1851—1852: Одесса	1751—1752: путешествие (фл.) ¹¹	
1852: Балаклавский Георгиевский монастырь	1752: Монастырь С. В. ¹²	С 1852: Балаклавский Георгиевский монастырь
1853: Оптиная пустынь 1854—1855: Никольский монастырь	1753—1755: Общезжитие N. M. ¹³	С 1854: Малоярославецкий Николаевский монастырь
1855—1856: Новоиерусалимский монастырь 1856: Новгород	1755—1756: Монастырь I. W. ¹⁴	
1857: Лаврентьевский монастырь	Между 1756 и 1757: L. K. Скит ¹⁵	
1857—1859: Пафнутьев монастырь	1757—1870: ¹⁶ Обитель Р. В. ¹⁷	С 1857: Боровский Пафнутьев монастырь

Кроме указанных выше параллелей в «Записках „опытов жизни”» и «Откровенном послании...» совпадают некоторые более частные обстоятельства. В первом тексте под 1849 годом упоминается Глинская пустынь.¹⁸ В том же сочинении автор между прочим рас-

⁹ Надо читать: «Саввино-Вишерская».

¹⁰ Надо читать: «Глинская пустынь».

¹¹ Видимо, надо читать: «флот».

¹² Надо читать: «Георгиевский Балаклавский».

¹³ Надо читать: «Николаевское Малоярославецкое».

¹⁴ Видимо, надо читать: «Иерусалимский Воскресенский».

¹⁵ Видимо, надо читать: «Лаврентьевский Калужский».

¹⁶ Последние события датированы уже XIX веком, что подтверждает условность принадлежности предыдущих дат к XVIII в.

¹⁷ Надо читать: «Пафнутьева Боровская».

¹⁸ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411. С. 207—209.

сказывает, что испытал восторг «при воззрении на растительную природу в пустынях Оп. и Гл.».¹⁹ Нетрудно догадаться, что речь идет об Оптиной и Глинской пустынях. Во втором же тексте автор упоминает о посещении в 1749 году обителей, в частности «Г. п.», и о том, «какой ощутил внезапный восторг и утешительные мысли при хождении по лесу и простом взгляде на растительную природу».²⁰ Вполне очевидно, что во всех трех текстах речь идет об одном человеке, а именно об иеромонахе Арсении (Троепольском).

Далее А. М. Пентковский привлекает к разбору еще несколько духовных произведений. Между некоторыми из них, хранящимися в ОР РГБ, явно существует тесная связь. Речь идет об «Излиянии сердца» и «Записках для моей грешной, окаянной и слабой памяти» (эти тексты составили «Сборник выписок и различных записей»²¹) и «Учении молитве».²² Автор первых двух сочинений называет себя Валентином, упоминает о своем рождении в 1804 году, обучении в университете с 1820 года, вступлении в 1825-м в Московский Симонов монастырь (включен в братство в 1826-м) и ряде других фактов. Также он сообщает, что собирал книгу об Иисусовой молитве в марте 1827 года, после «горения убогой моей келлии».²³ А в рукописи «Учения молитве» значится, что она была создана «недостойным Арсением 1827 года, в марте месяце, в бытность в Симонове (...) после горения убогой моей келлии». Совершенно очевидно, что автор всех трех текстов — один человек. Но А. М. Пентковский идет дальше, с уверенностью отождествляя этого человека с Арсением (Троепольским), биографические данные которого содержатся в «Записках „опытов жизни“», «Откровенном послании...» и клировой ведомости. Определенные основания для этого есть. Совпадает имя Арсений (Валентин, возможно, его мирское имя), факты обучения в университете (хотя в случае с Валентином не указано, в каком именно университете) и пребывания в Симоновом монастыре с 1826 года. Но для абсолютной уверенности этого все же не хватает, тем более что годы рождения (1801 и 1804) разнятся. Ни в одном из разобранных текстов имя Валентин и фамилия Троепольский не встречаются вместе. Что касается других произведений, припи-

¹⁹ Там же. С. 145.

²⁰ Там же. Ед. хр. 715. Л. 15 об.—16.

²¹ Там же. Ф. 214. Ед. хр. 449.

²² Там же. Ф. 214. Ед. хр. 655.

²³ Там же. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 97 об.—98.

сываемых иеромонаху Арсению, то здесь догадки строятся в первую очередь на тематической и стилистической близости, что представляется еще более зыбким.

Очевидно, что для прояснения картины желательнее привлечь еще несколько источников. Мы выполнили эту задачу, используя дела Московского университета из Центрального исторического архива г. Москвы (далее — ЦИАМ),²⁴ ведомости о монашествующих Московского Симонова монастыря (ЦИАМ) и Оптиной пустыни (ОР РГБ), летопись Предтеченского скита при Оптиной пустыни (ОР РГБ), несколько писем Арсения (Троепольского) (ОР РГБ) и др. Уже изучение университетских дел дало любопытные результаты. Нам удалось найти дело об увольнении из Московского университета студента Валентина Троепольского 19 февраля 1825 года.²⁵ Год поступления в деле (1820) и отчество студента (Петрович) совпадают с данными Валентина из «Сборника выписок...». В том же архиве в фонде Симонова монастыря хранится «Ведомость о числе монашествующих и бельцов за 1825 г.».²⁶ Здесь говорится о прибытии в обитель в 1826 году послушника Валентина Троепольского, из студентов Московского университета.²⁷ Аналогичная «Ведомость...» за 1832 год содержит информацию уже о иеромонахе Арсение, обучавшемся в Московском университете и вступившем в братство Симонова монастыря 10 июля 1826 года.²⁸ Последняя дата в точности совпадает с датой из автобиографии Валентина в «Записках для моей грешной, окаянной и слабой памяти». Таким образом, промежуточное звено между Арсением (Троепольским) и Валентином найдено. Теперь, сопоставляя последние находки с изысканиями А. М. Пентковского и В. А. Котельникова, можно с полной уверенностью говорить об иеромонахе Арсение (в миру Валентине Троепольском), авторе «Записок „опытов жизни“», «Откровенного послания...», «Излияния сердца», «Записок для моей грешной, окаянной и слабой памяти» и «Учения молитве». Перейдем к изложению биографии этого человека, опираясь на данные всех известных нам источников.

²⁴ Существенную помощь в поиске дел Московского университета нам оказал А. М. Феофанов.

²⁵ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 122. Д. 88.

²⁶ ЦИАМ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 222.

²⁷ Там же. Л. 10 об.

²⁸ ЦИАМ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 270. Л. 4 об.—5.

Валентин Петрович Троепольский родился, скорее всего, 26 февраля 1804 года. Именно эту дату он приводит сам в «Сборнике выписок...».²⁹ В делах Московского университета, Симонова и Боровского монастырей, Оптиной пустыни указывается его возраст, который восходит еще к трем различным вариантам года рождения: 1797, 1801 и 1803. Понятно, что самая первая дата (1804) представляется более авторитетной. Ближайший к ней вариант (1803) встречается в деле о поступлении Валентина Троепольского в Московский университет.³⁰ Поступление состоялось в сентябре 1820 года, когда Валентину, судя по его собственным словам, было 16 лет, а в учебном деле указан возраст 17 лет. Самое интересное, что именно в 1820 году 29 января было подписано специальное распоряжение, ограничившее возраст поступления в университет 17 годами.³¹ Напрашивается мысль, что в деле могла быть сделана намеренная ошибка с целью избавить юношу от неприятностей при поступлении.

Родители Валентина, Петр Иванович и Мария Петровна Троепольские, жили в Москве. Мать умерла в 1816 году, отец в 1824-м, оба были похоронены на Ваганьковском кладбище.³² Отец служил губернским секретарем,³³ этот чин 8-го класса давал ему права на личное дворянство. В ведомостях разных монастырей Арсений (Троепольский) записан как выходец «из дворян».³⁴ Это, видимо, следует понимать как указание сословной принадлежности отца, но не его самого. Арсения (Валентина) до пострига более правомерно считать разночинцем.

Уже в юношеском возрасте Валентин проявил интерес к духовной жизни. В 1820 году он составил сборник молитв, готовил сборник духовных мыслей, расположенных по алфавиту.³⁵ Последнюю

²⁹ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 89 об.

³⁰ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 117. Д. 327. Л. 1.

³¹ Петров Ф. А. Формирование системы университетского образования в России. М., 2002. Т. 1. С. 271—272.

³² ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 89—90 об.

³³ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 117. Д. 327. Л. 1; Ф. 418. Оп. 122. Д. 88. Л. 5.

³⁴ ЦИАМ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 270. Л. 4 об.—5; ОР РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 270 об.—271; РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

³⁵ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 60 об.—61.

работу прервало поступление в Московский университет. Вступительный экзамен был сдан 28 сентября 1820 года, зачисление состоялось 30 сентября.³⁶ До этого Валентин получил домашнее образование: воспитывался «в доме отца».³⁷ В университете он обучался на нравственно-политическом отделении. Прямо об этом нигде не говорится, а в ведомости из Боровского монастыря упоминается «филологический факультет»;³⁸ очевидно, имеется в виду словесное отделение. Но в списке прослушанных предметов из аттестата Валентина присутствуют курсы нравственно-политического отделения (российское практическое судопроизводство, политическая экономия, римское право, право политическое и народное).³⁹ Во время учебы Валентин «имел попечение более о том, дабы посредством мудрых примеров не отстать от спасительного пути...». В течение «рождественской и летней вакации» он переписывал молитвы, делал выписки из трудов святителя Димитрия Ростовского. Юноша постоянно думал о своем монашеском призвании: «Могу ли оставить звание к уединенной жизни, обратиться к общественной? Никак! Ибо, оставивши, буду несчастен как в сем веке, так и в будущем».⁴⁰ Под влиянием подобного настроения он, не окончив полный курс, вышел из университета в феврале 1825 года. Его прошение звучало довольно резко: «Не желая более находиться в сем университете, прошу дать мне о поведении и учении моем... свидетельство».⁴¹

Сразу же после этого Валентин решил реализовать свое призвание и 14 мая 1825 года вступил в Московский Симонов монастырь.⁴² В число братства его включили 10 июля 1826 года, 27 августа того же года он стал рясофорным монахом. 3 марта 1830 принял постриг с именем Арсений, 12 января 1831 рукоположен во диакона, 24 октября 1832 — во иерея.⁴³ Так всего за 7 лет жизни в монастыре послушник Валентин стал иеромонахом Арсением. Он проходил в обители чередное священнослужение, занимался также церковным чтением и пением. Все это время духовным руководителем инока был

³⁶ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 117. Д. 327. Л. 3.

³⁷ Там же. Л. 1.

³⁸ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

³⁹ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 122. Д. 88. Л. 5.

⁴⁰ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 61—69.

⁴¹ ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 122. Д. 88. Л. 1.

⁴² ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 91—91 об.

⁴³ ЦИАМ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 270. Л. 4 об.—5; ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 94—97.

иеромонах Иларион (Ремезов). Арсений посвятил ему целый очерк, опубликованный в 1863 году в журнале «Странник».⁴⁴ Он рассказал, что с самого поступления в Симонов монастырь проникся уважением и душевной преданностью к братскому духовнику старцу Илариону, вверил себя его руководству. Арсений пользовался наставлениями старца, ежедневно открывал ему свою совесть. Иеромонах Иларион многому научил молодого монаха: «Сколько услышал я от него светлых и глубоких истин относительно монашества! Как много раскрыл он мне познаний о внутренней молитве и сердечном делании, — познаний для меня новых и изумительных!» Они нередко молились вместе, и «во время сей молитвы весьма ощутителен бывал перелив молитвенной его силы в леностную мою душу...».⁴⁵ Старец Иларион много писал, составлял жития святых, исторические описания монастырей, делал подборки текстов Священного Писания, мнений отцов Церкви по различным вопросам. Очевидно, не без его влияния и сам Арсений (Валентин) всерьез взялся за перо. По крайней мере именно под руководством духовника послушник в декабре 1825 года составил историю Симонова монастыря.⁴⁶ В марте 1827-го он собрал выписки из святых отцов, оформив их в виде сборника «Учение молитве». В том же году составлял историю монашества и его учение. В обители были созданы и «Записки для моей грешной, окаянной и слабой памяти».⁴⁷

В апреле 1833 года иеромонах Арсений подал прошение отпустить его на два месяца в богомолье в Воронеж (поклониться мощам святителя Митрофана).⁴⁸ Обрато он, по всей видимости, не вернулся. Поскольку летом 1833 года (не позднее июля) Арсений уже пребывал в Оптиной пустыни. Он писал: «Я вступил в сие общежитие <...> с намерением удобнейшего благоустройства внутренней моей жизни <...>. Хотя в начале грубость и своенравие мое и испытывали некоторое уныние; однако ж вскоре раскрылся вкус в безмолвии, и уединенное чтение отеческих книг, и в особенности Филокалии, начало питать сердце».⁴⁹ Новый этап духовного становления

⁴⁴ Арсений (Тропольский), иеромонах. Очерк жизни старца Илариона, иеромонаха и духовника Московского общежительного Симонова монастыря // Странник. 1863. № 4. Паг. 1. С. 5—16.

⁴⁵ Там же. С. 11—12.

⁴⁶ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 449. Л. 92—92 об.

⁴⁷ Там же. Ед. хр. 449; Ед. хр. 655.

⁴⁸ ЦИАМ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 277.

⁴⁹ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715. Л. 2 об.

Арсения был связан с оптинским старчеством. Старцем в Оптиной пустыни был в тот момент иеромонах Леонид (Наголкин). Он укрепил заложенный старцем Иларионом интерес к внутренней молитве, к чтению святых отцов (книгу «Филокалия», или «Добротолубие», особенно ценили в Оптиной пустыни). Здесь Арсений стал серьезно изучать и практиковать умное делание — внутреннюю молитву, а также делать записи о своем молитвенном опыте.⁵⁰ В конце 1834 года он уехал в Москву для лечения, остановился в Симоновом монастыре. Короткое пребывание в Оптиной пустыни оставило важный след в его жизни. В письме оптинскому настоятелю иеромонаху Моисею (Путилову) от 14 декабря 1834 года Арсений свидетельствовал: «При всех благотворных на меня действиях Москвы, с той самой минуты, которая разлучила меня со святою пустынею, я поражен глубоким унынием; и при умножающейся боли в руке одна только мысль меня поддерживает и питает: мысль скорого возвращения под покровительство Вашего высокопреподобия».⁵¹

Но возвращение не состоялось. Из Москвы Арсений отправился в Киев, где 12 октября 1835 года был включен в братство Киево-Печерской лавры.⁵² В еще одном письме в Оптину пустынь от 14 декабря 1835 года он признавался: «Я после общежительных монастырей туго привыкаю к лаврским обычаям». По собственному ходатайству иеромонах временно оставил священнослужение, но сохранил сан.⁵³ Вскоре Арсений был перемещен в Киевский Златоверхий Михайловский монастырь на должность кружечного, а с 6 февраля 1836 года стал членом Киевского духовного правления. 11 января 1837-го он перешел в Троице-Сергиеву пустынь (Санкт-Петербургской епархии).⁵⁴ Ее настоятелем был тогда архимандрит Игнатий (Брянчанинов), глубокий знаток монашества. Арсений успел заинтересовать настоятеля. Последний в письме бывшему обер-прокурору Святейшего Синода С. Д. Нечаеву от 11 апреля 1841 года писал: «Вы познакомились с о. Арсением Троепольским! Точно, он добрый человек: я находил понятие его о монашестве более ученым, чем опытным; более удовлетворительным для ума, чем для сердца...».⁵⁵

⁵⁰ Там же. Л. 2 об.—3.

⁵¹ ОР РГБ. Ф. 213. К. 91. Д. 1.

⁵² РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁵³ ОР РГБ. Ф. 213. К. 58. Д. 2.

⁵⁴ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁵⁵ Письма аскета. Из переписки архимандрита Игнатия Брянчанинова с С. Д. Нечаевым // Христианское чтение. 1895. № 3. С. 574.

Уже в декабре 1837 года Арсений вновь появился в Москве и вступил в Заиконоспасский монастырь. Отсюда он временно был направлен в Московский комитет для разбора просящих милостыню, служил в церкви при Комитете, «преподавал призвавшимся духовные поучения с отличною ревностию и благим успехом». Под влиянием его проповеди шесть человек из сектантов и старообрядцев перешли в Православие.⁵⁶ На 1840-е и начало 1850-х годов пришелся пик церковного служения Арсения (Троепольского). В 1842 году он по своему прошению вернулся в Симонов монастырь и занял там должность наместника.⁵⁷ Летом 1847 года также по своему прошению он переместился в Саввино-Вишерский монастырь (Новгородской епархии). Началась, по его словам, «беспокойная жизнь».⁵⁸ Весной 1849 года иеромонах отправился в «годовичное странствие» по обителям; в частности, в октябре мы обнаруживаем его в Глинской пустыни. А в 1850 году он уже вернулся в Саввино-Вишерскую обитель.⁵⁹ В июле 1851-го началось новое путешествие. На этот раз Арсений был командирован на Балтийский флот благочинным 1-й дивизии, то есть временно вошел в круг военного и морского духовенства. В конце года и начале следующего 1852 года он был уже в Одессе, очевидно продолжая флотское служение. Но оно оказалось недолгим. В марте 1852 года Арсения поразила «отчаянная болезнь», после чего его служение фактически закончилось, зато открылось больше возможностей заниматься главным — молитвенным и литературным трудом.⁶⁰

Он переехал в Крым, где 4 мая был определен в Балаклавский Георгиевский монастырь в запасные иеромонахи.⁶¹ Осенью 1853 года он отправился в Калужскую губернию, неделю гостил в Оптиной пустыни, о чем есть упоминание в летописи местного скита.⁶² Здесь, в частности, говорится, что Арсений (Троепольский) ранее опубликовал некое сочинение «О бессмертии души». Игумен Антоний (Путилов), очень почитаемый оптинский монах, также оставил запись о его визите в одном из своих писем. Он помнил Арсения еще по его

⁵⁶ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же; ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715. Л. 6 об.

⁵⁹ Там же. Ед. хр. 411. С. 207—209; Ед. хр. 715. Л. 15 об.—16.

⁶⁰ Там же. Ед. хр. 411; Ед. хр. 715. Л. 20 об.—21; РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁶¹ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁶² ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 361. Л. 161 об.

краткому пребыванию в Оптиной за 20 лет до этого и был рад новой встрече.⁶³ Однако игумен не одобрял «мудрование» иеромонаха «как не во всем согласное с учением святых отец». Еще в одном письме Антоний писал по этому поводу: «Молитвословие церковное толикую имеет силу и важность, что церковное едино *Господи помилуй* превосходит все келейные духовные упражнения».⁶⁴ Это важное замечание показывает, что молитвенная практика Арсения и его понятия о монашеской жизни не были общепризнанными и ставились под сомнение некоторыми монахами.

Арсений не остановился в Оптиной, а добрался в конце 1853 года до находящегося неподалеку Малоярославецкого Черноостровского Николаевского монастыря и был определен туда за штат 2 июля 1854 года.⁶⁵ В 1855 году началось очередное «странствие», которое привело иеромонаха в Воскресенскую Новоиерусалимскую обитель. После этого Арсений опять вернулся в Калужскую губернию. Конец 1856 и начало 1857 года он провел в Калужском Лаврентьевском монастыре, при котором располагался епархиальный архиерейский дом. А весной 1857 перешел в Боровский Пафнутьев монастырь, где 16 марта был определен на больничную вакансию.⁶⁶

Боровская обитель стала местом последнего и наиболее длительного пребывания иеромонаха Арсения. Здесь он мог спокойно осмыслить путь своей жизни, огромный опыт внутренней молитвы, накопленный десятилетиями в разных монастырях. Он работал над обобщающими сочинениями, посвященными молитве. В «Записках „опытов жизни“» представлены разрозненные воспоминания, духовные рассуждения, пересказы из Священного Писания и отцов Церкви.⁶⁷ «Откровенное послание пустынного отшельника к своему старцу и наставнику во внутренней молитве» стало своеобразным молитвенным дневником Арсения (Троепольского), содержащим подробнейшее хронологическое изложение повседневного опыта внутренней молитвы — ее теории, техники, духовных и физических плодов. Последние записи приходятся на май 1870 года, это год смерти

⁶³ ОР РГБ. Ф. 213. К. 57. Ед. хр. 9. Л. 25.

⁶⁴ Там же. Л. 30.

⁶⁵ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 715. Л. 25; РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 14—14 об.

⁶⁶ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411; Ед. хр. 715. Л. 38 об.—41; РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5430. Л. 1—1 об.

⁶⁷ ОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 411.

Арсения.⁶⁸ За год до этого он составил небольшую публицистическую заметку о праздновании памяти равноапостольного князя Владимира в Боровском монастыре для «Калужских епархиальных ведомостей».⁶⁹

С 1852 года иеромонаха постоянно преследовали болезни. Из Боровского монастыря он неоднократно отлучался для лечения в Москву. В РГАДА сохранился указ о его увольнении в столицу в июле 1865 года на два месяца.⁷⁰ Перед самой кончиной Арсений тоже отправился на лечение, на этот раз в село Наро-Фоминское (Верейского уезда Московской губернии). В июле 1870 года в Боровскую обитель пришло письмо священника Иакова Соколова из села Наро-Фоминского: «Вашего монастыря иеромонах Арсений (...) сего 1870-го года июля 7-го дня умер и 9-го того же июля мною погребен по обряду Православной Церкви».⁷¹

Так закончился жизненный путь интересного духовного писателя иеромонаха Арсения (Троепольского). Нет сомнений в том, что на счету этого необычного автора еще немало духовных произведений, которые предстоит обнаружить и атрибутировать. Но благодаря комплексному изучению источников из нескольких архивов его личность, творческое наследие и судьба приобретают достаточно отчетливые очертания и уже не кажутся столь туманными и неопределенными.

⁶⁸ Там же. Ед. хр. 715. Л. 226.

⁶⁹ Арсений (Троепольский), иеромонах. Празднование дня св. равноапостольного князя Владимира в Боровском Пафнутиевом монастыре // Калужские епархиальные ведомости. Прибавления. 1869. № 14. С. 351—355.

⁷⁰ РГАДА. Ф. 1198. Оп. 2. Ед. хр. 5682.

⁷¹ Там же. Ед. хр. 5788. Л. 1.

А. М. ЛЮБОМУДРОВ

**ДЕСЯТЬ ЛЕТ КОНФЕРЕНЦИИ
«ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА»
В ПУШКИНСКОМ ДОМЕ (1994—2003)**

В начале 1990-х годов ученые Института русской литературы Российской академии наук В. А. Котельников, Ю. К. Герасимов, А. М. Любомудров разработали концепцию новой конференции, получившей название «Православие и русская культура». Идею одобрил и поддержал директор института, чл.-кор. РАН Н. Н. Скотов. К участникам первой конференции он обратился со словами: «Только вознесение помыслов к горнему, очищение души и дела праведные помогут одолеть окаянное в нашем времени. Дай Бог, чтобы рожденный Светлой Пасхой форум стал ступенью такого восхождения». После успешного первого опыта (весной 1994 года) конференция проводилась в стенах Пушкинского Дома ежегодно на протяжении десяти лет. Проходила она в пасхальные дни, и вскоре возникла традиция — открывать ее на десятый день после Пасхи. Так конференция получила второе, неофициальное название — «Пасхальная». «Светлое Христово Воскресение, главный праздник нашей Церкви, взывает и к сердцу, и к разуму. Пасхальной радости христиан сопутствует размышление о вере и мирских путях человека», — значилось в пресс-релизе.

Таким образом, после десятилетий идеологического запрета именно Пушкинский Дом стал первым российским научным центром, приступившим к академической разработке данной темы. Уже первые заседания привлекали необычностью, смелостью и новаторством. Еще за несколько лет перед этим невозможно было представить, чтобы научная конференция в академическом институте открывалась пением Пасхального тропаря, который дружно подхватывали

и участники, и гости. Под сводами «храма науки» звучали гимны храма Божьего, знаменую благодатный сдвиг в процессе воцерковления отечественного гуманитарного знания. В специальном буклете, посвященном Пасхальной конференции, говорилось: «*Органическая связь с Православием была присуща русской культуре на протяжении многих веков. Животворящий свет Евангельской истины просвещал и освящал все пласты русской жизни. С началом Нового времени пути Церкви и культуры разошлись: интеллигенция поддавалась соблазнам позитивистских и оккультно-мистических учений. Но лучшие представители отечественной культуры все же вспоминали о духовных опорах Святой Руси, устремлялись к ним, шли к старцам. Осмыслить эти взаимосвязи, наметить пути возвращения культуры в храм сегодня стремятся многие ученые*».

Вместе с тем, как видно из публикуемых ниже хроник, с самого начала конференция отличалась академизмом и глубиной разработки проблем. Благодаря этому она быстро приобрела авторитет и известность в научных кругах и позволила сказать новое слово об историческом взаимодействии Православия и русской литературы. Несмотря на праздничный характер, участники конференции были заняты словесным, умственным, духовным трудом, результаты которого принесли ощутимую пользу и науке, и образовательному процессу.

Ежегодно в ней принимали участие представители Церкви, ведущие ученые — философы, историки, филологи, богословы из десятков российских научных центров, а также из Франции, Италии, США, Финляндии, Венгрии, Польши. Среди постоянных участников — Михаил Дунаев и Иван Есаулов, Сергей Азбелев и Александр Казин, Владимир Колесов и Валерий Лепехин, Валентина Ветловская и Юрий Стенник, Валерий Петроченков и Симонетта Сальвестрони, Нина Буданова и Татьяна Мальчукова, Владимир Криволапов и Елена Анненкова, Виктория Захарова и Людмила Бронская, Виктория Белукова и Александр Моторин, Ольга Сергеева и Ольга Фетисенко. На десяти конференциях прозвучало 314 докладов, выступили 184 докладчика (в том числе 28 сотрудников ИРЛИ).

Понятие «культура» понималось в контексте названия конференции шире, чем только литература. Ежегодно на ней звучали доклады, посвященные и другим сферам культурного созидания — иконописи, церковно-певческому искусству, театру. Размышления о литературе, истории, религиозной традиции отличались широтой и разнообразием.

разием. Сохранение этой традиции именно в Санкт-Петербурге требовало особых усилий — здесь все, что составляло естественную традицию Руси, приживалось очень трудно. Петербург всегда был местом борьбы, в котором возникали инициативы, не только не имеющие ничего общего с христианством, но и откровенно враждебные ему. Задачу конференции организаторы видели в том, чтобы с помощью научной аргументации, живого слова и личного дела сопротивляться этим инициативам и отстаивать позиции традиционного Православия. Эпиграфом конференции стали слова Ф. Достоевского: «Кто не понимает (...) Православия (...) тот никогда не поймет и народа нашего».

Успешно решалась одна из главных задач конференции — углубление представлений о влиянии на литературу литургической и нравственной жизни Церкви, и, с другой стороны, о роли отечественной словесности в историческом движении Православия. Существенное внимание уделялось эстетике православной культуры, воплощению христианской идеи в словесной ткани произведения. В этих контекстах рассматривалось творчество Пушкина, Гоголя, Жуковского, Гончарова, Достоевского, Тютчева, А. К. Толстого, проза Владимира Крупина, поэзия Константина Романова и Николая Гумилева, религиозно-философская мысль Ивана Киреевского, Константина Леонтьева, Константина Победоносцева, Сергея Нилуса, Ивана Ильина и многих других деятелей отечественной культуры. Пристальное внимание уделялось наследию забытых и малоизученных духовных писателей Нового времени.

Несколько конференций носили более определенный тематический характер. Так, например, форум 1996 года назывался «Смерть и воскресение в русской культуре». Конференция 2000 года была посвящена 50-летию со дня кончины И. С. Шмелева, 2001-го — 120-летию со дня рождения Б. К. Зайцева. С этого времени ежегодно творческое наследие этих крупнейших православных писателей XX века, наряду с их младшими собратьями — С. Бехтеевым, Л. Зуровым, В. Никифоровым-Волгиным, А. Гессеном, освещалось в работе отдельной секции — «Духовный реализм в литературе русского зарубежья».

Организаторы конференции стремились к тому, чтобы историко-литературная конкретика получала и метафизический разворот, чтобы не терялся из виду тот онтологический горизонт, на котором находятся истинно христианские ценности. Ведь только когда постоянно присутствует памятование об ином, сверхприродном, художественное творчество получает перспективы своего развития, а ли-

тературоведческие, культурологические исследования — свой подлинный смысл. Поэтому к работе ежегодно привлекались философы и богословы, работали секции «Православие, религиозная философия и творчество», «Русские мыслители и Православие».

В. А. Котельников, открывая форум, не раз взывал к научной строгости, обоснованности всех суждений докладчиков, сдержанности, но в то же время призвал помнить о том, что не следует быть «интеллектуально благодушными», необходимо быть строгими и сильными в этом отношении. Должно существовать воинствующее духовное литературоведение, которому следует быть онтологичным и дальнозорким. А. М. Любомудров неустанно призывал коллег к большей терминологической точности, понятийной выверенности. Сегодня уже недостаточно просто констатировать «религиозность» писателя, но необходимо определить ее конкретный характер. Нужно отличать православную веру с ее системой вероисповедных истин, с закрепленными в догматах представлениями о Боге, мире и человеке от «общехристианских» воззрений, которые нередко ограничиваются лишь моральной стороной Евангельского учения. Исследователь предложил строгое определение терминов «христианский», «православный», «воцерковленный», обосновал понятие «духовный реализм» и его применимость к явлениям культуры. Ю. К. Герасимов неоднократно отмечал не только академический, но и просветительский характер форума, который представлялся уместным и необходимым в русле изучения русской литературы — ведь она таит в себе огромный массив неизученного. В то же время ученый подчеркивал, что Пушкинский Дом «не должен превращаться в институт либеральных размышлений на религиозные темы».

Каждая конференция сопровождалась открытием новой выставки в Литературном музее Пушкинского Дома. Э. С. Лебедевой и Е. Н. Монаховой при ближайшем участии зав. музеем Т. А. Комаровой были подготовлены выставки «Небо и земля. Картины петербургских художников», «Духовное чтение русских классиков», «А. С. Пушкин и Православная Россия», «Афон и русская литература» и др.

Однако культурно-историческая обстановка, в которой проходила конференция, отнюдь не была благостной. С самого начала своего возникновения она встретила сопротивление, и в том, что оно принимало подчас ожесточенный характер, не было ничего удивительного. Если сегодня знакомству с «основами православной культуры» столь активно препятствуют и в школьном, и в вузовском образова-

нии, — то ясно, что и академической науке не может быть позволено «безнаказанно» заниматься этим предметом. Недоверие к возможностям и необходимости научного изучения данной темы высказывалось неоднократно, но в то же время серьезной научной полемики не возникло: набор претензий и обвинений оппонентов оказался на редкость узок и носил выраженный идеологический оттенок. Из года в год использовался один и тот же прием: в Православии усматривали ту же идеологию большевизма, только по-новому окрашенную. «Все хорошо, вот только кажется, что многострадальная русская культура опять рассматривается и объясняется односторонне, — сообщал, например, по поводу очередной конференции 5 мая 1995 года 6-й канал петербургского телевидения. — Судя по всему, от коммунистических идеалов к христианским ценностям перейти очень легко...».

Дело не только в том, что для адептов плюрализма нет различия между ценностями богоборческой коммунистической идеологии и духовно-религиозными ценностями христианства. На самом деле в новой форме, под новыми лозунгами осуществляется давняя борьба Православия и его воинственными ниспровергателями. Характерны интонации запрета, окрика, компрометации по отношению к тем, кто отстаивает ценностный подход к явлениям культуры и противопоставит безоценочному релятивизму и фактографизму. На протяжении десяти лет журнал «Новое литературное обозрение» не обходит вниманием ни один из трудов Пушкинского Дома с христианской проблематикой. Желчные, пропитанные нескрываемой неприязнью отклики журнала ни в малейшей степени не являются научной полемикой — это своего рода идеологические акции по наклеиванию ярлыков и судилища над авторами. В советскую эпоху «литературоведение прислуживало марксизму, теперь — богословию» — так прокомментированы работы участников конференции, вошедшие в сборник «Христианство и русская литература» 1994 года (НЛО. 1995. № 16. С. 360). Неприятие вызывает сама попытка «подходить к объекту своего изучения... с религиозной, ценностной установкой» (Там же. С. 362). Не остались незамеченными и монографии организаторов конференции: В. А. Котельников подвергся разносу за книгу «Православная аскетика и русская литература», расцененную как «пропаганда оптинского добротолубия» (НЛО. 1995. № 14. С. 327), А. М. Любомудров — за труд о духовном реализме. Сам разговор о христианской духовности порождает неприязнь у постоянного рецензента «НЛО» В. А. Кошелева, для которого слова

о Духе Святом и Творце — предмет иронии, а желание опереться на «наследие святых отцов» вызывает саркастическую усмешку. Рецензент без колебаний совершает кощунственные операции, заменяя в рассуждениях исследователя «Бога» — «коммунизмом», а Церковь Христову — «руководящей ролью партии» (НЛО. 2004. № 70. С. 412—413). Агрессивность по отношению к тем, кто открыто позиционирует свою православную ценностную ориентацию, глумливые интонации ставят В. Кошелева в один ряд с деятелями журнала «Безбожник» и Емельяном Ярославским. Модальность подобных выступлений — именно запрет: одному из исследователей предлагается «оставить в покое русскую литературу», другому — не заниматься духовным реализмом, не пытаться говорить о Творце, иначе, мол, можно помереть «с натуги» — так то ли в шутку, то ли с угрозой завершает свой опус новгородский профессор. Впрочем, другой позиции трудно ждать от журнала, тяготеющего действительно к иным «ценностям» — вроде публикации словаря русского мата.

Таким образом, постоянные участники православного форума находились и находятся в состоянии острой полемики с теми, кто в материале, к которому обращается конференция, не видит предмета для научного изучения, с теми, кто высказывает недоверие к возможностям и необходимости изучения данной темы. Но доклады участников конференции, вся традиция ее проведения и собранные здесь хроники такие мнения убедительно опровергают.

Хроники ежегодно публиковались в четвертых номерах журнала «Русская литература». Лучшие доклады стали основой выпускаемых Пушкинским Домом академических трудов «Христианство и русская литература» (Кн. 1—5. СПб., 1994—2006) под редакцией В. А. Котельникова. В русле направления рассматриваемой тематики — и указатель «Христианство и новая русская литература XVIII—XIX вв. Библиографический указатель. 1800—2000» (СПб., 2003), составленный А. П. Дмитриевым, и Полное собрание сочинений и писем К. Леонтьева.

Публикуемая ниже сводная хроника докладов, прозвучавших на десяти конференциях, демонстрирует грандиозный вклад в исследуемую проблематику. Стремление к освещению жизни через слово всегда мыслилось русскими писателями высшей целью своего литературного творчества, осознававшегося как служение Творцу. Все более очевидно, что нынешний кризис в культуре связан с ее оторванностью от культовых корней. Выразим надежду на то, что конференции стали еще одним шагом на пути возвращения культуры в храм.

**ХРОНИКИ МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ
«ПРАВОСЛАВИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА»
(1994—2003)**

1994

В Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук с 3 по 5 мая 1994 года проходила конференция «Православие и русская культура». Замысел такой конференции не случайно возник именно в этом центре изучения русской словесности. Деятельность Института всегда связывалась с тем культурным наследием, которое непосредственно восходит к христианской традиции: с древнерусской письменностью, с творчеством писателей XIX века. Религиозно-философская проблематика входила в круг исследовательских задач и во времена неблагоприятные для ее разработки, о чем свидетельствуют, например, труды Отдела древнерусской литературы, Полное собрание сочинений Достоевского, ряд публикаций журнала «Русская литература». Нынешняя конференция показала, что серьезное продумывание темы «Православие и культура» в нашей филологической и философской среде началось не вчера и, в сущности, мало зависит от внешней либерализации общества. То, что в течение десятилетий обсуждалось конфиденциально, теперь произносится публично. И обнаруживается, что движение мысли не прекращалось и что доступ к ее истокам не закрывался для тех, кто был внимателен к ценностям христианства. Литература прокладывала в толщах жизни каналы, по которым духовный опыт прошлого приходил к тем, кто был способен воспринять его, кто в нем истинно нуждался. По этим каналам зачастую восстанавливалось общение Церкви с интеллигенцией, по ним продвигались идеи русских религиозных мыслителей.

Дни проведения конференции — дни Светлой седмицы — придали ей праздничный характер, она стала одним из основных собы-

тий второго Санкт-Петербургского пасхального фестиваля и проходила под аккомпанемент «звонильной недели» и концертов духовной музыки.

Перед открытием **о. Павел (Красноцветов)**, настоятель Князь-Владимирского собора, сотворил начало и все присутствующие (которых едва мог вместить большой конференц-зал) пропели Пасхальный тропарь.

В небольшом выступлении о. Павел сказал: «Мир сейчас разделен, культура не должна еще более усиливать этот внутренний диссонанс. Люди, представляющие науку, призваны служить высоким духовным ценностям Православия, особенно ныне, когда западная идеология стремится разрушить глубинную его структуру». О. Павел выразил основной пафос конференции, эпиграфом к которой были избраны слова Ф. М. Достоевского: «Кто не понимает (...) Православия (...) тот никогда не поймет и народа нашего».

Определяя задачи конференции, директор Пушкинского Дома **Н. Н. Скатов** во вступительном слове отметил, что «нынешнее событие в силу драматизма русской истории приобретает характер запоздалого искупления».

Первый день работы конференции был посвящен проблеме «*Церковь и мирская культура*».

В начале своего доклада «**Язык Церкви и язык литературы**» **В. А. Котельников** напомнил присутствующим слова митрополита Филарета Московского, произнесенные им в Светлую седмицу полтора века назад: «Таинство дней Пасхальных Церковь знаменует чтением Иоаннова пролога: „В начале бе Слово, и Слово бе к Богу“, — здесь виден призыв к духовной работе, здесь усматривается трудный урок чадам Церкви на День веселия». Развивая эту мысль, В. А. Котельников сказал: «Трудный урок задан и нам, к нам взывает сегодня Воскресение. Именно о Слове должно нам задуматься и о путях нашего словесного делания. Богословие — это обнаружение Бога в слове, что с наибольшей полнотой происходит в Откровении. Но это происходит и на иных ступенях словесного творчества: истинный поэт богословствует в меру благих даров своих, в меру обращенности к Логосу. Многие из отцов и учителей Церкви к высотам религиозно-мистических созерцаний шли путем словесного художества — Григорий Назианзин, Ефрем Сирин, Симеон Новый Богослов, Иоанн Дамаскин. Христианство восстанавливает онтологическую цельность языка, рассеянные по миру слова

оно возвращает к Богу. Насколько поэзия содействует тому, настолько она становится христианским делом».

Сегодняшнее состояние нашей религиозной и умственной жизни дает немало поводов вспомнить о культурно-исторических концепциях евразийства. В докладе **Ю. К. Герасимова «Религиозная позиция евразийства»** было отмечено, что идеология евразийства содержала не только прогностическую программу строения России в постбольшевистский период, но и концепцию религиозно-культурного обновления, «ибо вопросам религии евразийцы придавали первостепенное значение, признавая Православие твердыней духа, считая православное самонахождение России залогом ее культурно-исторической самостоятельности». В предложенных евразийцами решениях докладчик усматривает бесполезные для нас указания и предостережения. Они должны быть услышаны, ибо немалая часть интеллигенции вновь одержима иллюзией «своего» Бога, обретаемого помимо Церкви, а в другой части явно усиливается тяга к неавраамитическим конфессиям, к эзотерическим культам и теософии.

Доклад **архимандрита Августина «Очаг православия в Голландии. (Великая княгиня Анна Павловна)»** явился важным культурологическим изысканием в сфере межконфессиональных отношений. Выступавший отметил, что великой княгине Анне Павловне обязана Церковь русская устройством православного храма в Гааге, вообще расширением сферы действия православной культуры.

Малоизученной теме посвятил свое выступление **«Деятельность архимандрита Феодора (Бухарева) — религиозное оправдание культуры» А. П. Дмитриев**. Докладчик, в частности, сказал: «Искусство, искренно ищущее истину, всегда, пусть бессознательно, следует Христу, поскольку является единством Божественной идеи и чувственного образа»; «В своем критическом методе Бухарев действительно подражает Христу, распинается за греховные отступления от истины братьев-писателей, показывая, что лучшие художники мыслили в категориях Православия. Бухарев опирается, прежде всего, на традиции библейской экзегетики, выявляет в художественном произведении нравственные и богословские проблемы с целью уловить их глубинный духовный смысл. Он является главным представителем догматико-созерцательного направления духовной критики, ему чужд апологетико-полемический подход к мирской литературе. В свете бухаревской христологии произведения русской классической литературы оказываются сродни богословствованию, пастырскому учительству, только воплощенному в яркие образы».

Однако культурно-экклезиологический пафос Бухарева был весьма далек от подлинно православного взгляда на искусство Нового времени, как показали следующие доклады. Наиболее последовательно и определенно этот взгляд был высказан святыми отцами, подвижниками XIX—XX веков, в частности епископом Кавказским Игнатием, недавно причисленным к лику святых. В докладе **А. М. Любомудрова «Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества»** была подчеркнута главная мысль святителя: во всех произведениях художника, не очистившего свое сердце молитвой и покаянием, неизбежно содержится «добро, смешанное со злом». Мирская культура преуспела в изображении зла и пороков, но оказалась неспособной адекватно отражать духовную реальность, Божественную Истину («Благовестие же Бога да оставят эти мертвецы!» — таков суровый приговор владыки Игнатия многим писателям-классикам), подменяя истинное представление о мире порождениями «плотского мудрования». Но как же быть художнику, пришедшему к вере и Церкви? Владыка предлагает культуре узкий (в евангельском смысле) путь святости: художник-христианин должен начать с глубочайшего личного покаяния, плача о своих грехах. И основанием подлинно христианского творчества должно стать не самовыражение, но самоотвержение.

Чрезвычайно созвучными этим мыслям оказались **воззрения на искусство и молитву подвижника XX века старца Софрония (Сахарова)**, изложенные в докладе **Л. А. Ильюниной**. Драгоценный для нас духовный опыт о. Софрония, запечатленный в его творениях, свидетельствует о ложности распространенного мнения о «равнозначности» путей святости (православной аскезы) и творчества в деле спасения. Строги и бескомпромиссны суждения старца, касающиеся онтологии художественного творчества: «Мир человеческой воли и воображения — это мир „призраков“ истины. Этот мир человека — общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии... Божественные созерцания даются человеку не тогда, когда он их ищет, а тогда, когда душа сойдет в ад покаяния и действительно ощутит себя хуже всякой твари».

Иерей Геннадий Украинский избрал для своего доклада тему «**Достоевский и преподобный Исаак Сирин**». В выступлении о. Геннадия был представлен оригинальный богословско-литературоведческий анализ романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», свидетельствующий о том, что художественные находки русского

классика были освящены богодухновенными прозрениями отца Церкви VII века.

Результатом обстоятельных архивных разысканий были сообщения **И. М. Ольшанской «Монах Иувиан — летописец Валаамского монастыря»** и **С. В. Тарасовой (ныне монахиня Нонна) «Отец Иоанн Кронштадтский в восприятии русской интеллигенции»**.

Первый день работы конференции завершился кратким выступлением **А. Л. Казина**, которое носило информативный характер. А. Л. Казин охарактеризовал основную проблематику вышедшего в свет по благословию владыки Иоанна философско-религиозного сборника «Русский крест».

Во второй день конференции работали две секции: «*Русские мыслители и Православие*» и «*Литература средневековья и Нового времени*».

В докладах первой секции преобладала философско-богословская проблематика.

Выступление **А. А. Грякалова «К вопросу об онтологии творчества»** носило полемический характер. Докладчик отметил, что творчество есть сознание смысла делания, возможность постоянно «восходить». А. А. Грякалов показал, что создавать онтологии творчества можно лишь отказавшись от текстоцентрической позиции (и от обусловленных ею методов, в частности от метода деконструкции) и обратившись прямо к творящей личности, которая может быть вполне понята лишь в акте творчества и только с точки зрения христианской антропологии.

Доклад **К. И. Валькова «Феномен рационализма и задачи православного духовного просвещения»** затронул тему, содержащую внутренние противоречия. «Плодотворные размышления о рационализме, — отметил выступавший, — содержатся и в трудах святых отцов, и во многих работах русских богословов, писателей и мыслителей серебряного века (С. Булгакова, П. Флоренского, Вл. Эрна, Н. Бердяева, И. Ильина). Однако современная система образования покоится на рационалистической парадигме и можно отчетливо увидеть две слабые точки этого фундамента: лингвистический и математический рационализм. Но структура живой реальности всегда иерархична, и к защите этой естественной иерархии сводится задача православного духовного просвещения».

К спорам западников и славянофилов вернулась в своем докладе **Е. И. Анненкова**. Она подчеркнула, что славянофильские

апелляции к «вере», «внутренней правде» и западнические — к «разуму» и «прогрессу» были и остаются незавершенными репликами в драматическом диалоге о судьбах России.

Доклад **Р. Салицони (Турин) «Деконструктивное христианство»** выявил неожиданный аспект проблемы взаимоотношений русского Православия с внеположными ему культурными контекстами на материале христологической концепции Н. Федорова.

В докладе **К. Г. Исупова «Богословие культуры Г. П. Федотова»** внимание было акцентировано на проблеме Духа «как само-раскрытия личности в ее внутреннем артистизме» и его взаимоположении, «Троице — театру личности».

Тема доклада **А. А. Ермичева «Бердяев и Православие»** звучит особенно актуально, так как, по словам выступавшего, «мы находимся в одном культурном времени и пространстве с Н. А. Бердяевым, эпоха родилась вместе с ним. Основной темой его жизни стала тотальная интуиция свободы, философия Бердяева — явление цельное, где эволюция взглядов есть способ разработки философских идей, а не измена „теме“».

К не исследованной еще проблеме обратился **А. А. Корольков** в докладе «**Православная философия Ивана Ильина**». Докладчик размышлял об истоках своеобразной «просветительской» простоты ильинского изложения: «Его философский язык специфичен — это западноевропейское просвещение и исконно русские традиции писания в духе „Слова о Законе и Благодати“».

Вероятно, наступает смена контекста, в котором мы воспринимаем творчество Достоевского. Мы еще «дочитываем» его глазами Вл. Соловьева, Бердяева, Карсавина, Флоренского, о чем свидетельствуют доклады **Т. И. Благовой, И. А. Савкина, А. И. Тафинцева**, но духовная реальность наших дней ведет нас к тому, чтобы связать творчество автора «Братьев Карамазовых» с особым фазисом русского христианства — метаноическим раскрытием православной соборности — в том сложном составе, какой дал XIX век.

Заседание философской секции завершилось докладом **В. А. Фатеева «К невидимому Граду»**. «В дневниковом наследии Пришвин предстает перед нами как крупный христианский мыслитель, сохранивший поразительное внутреннее единство духовного мира во времена исторически сложные», — отметил докладчик.

Об истории отношений русской словесности с Православием говорилось на заседаниях второй секции, работавшей в течение двух дней.

Оживленное обсуждение вызвали разыскания в области литургических текстов, представленные в докладах **А. С. Слущкого**, **В. М. Лурье**, **В. В. Василика**. Тематически и хронологически при-мыкает к ним доклад **К. К. Ажентьева** «**Православие и русская идентичность**», в котором русская инициатива «литургической цивилизации» была рассмотрена на византийском фоне.

Как показала конференция, основной исследовательский интерес историков литературы сосредоточен на выяснении того, насколько сильным было влияние Православия на светскую словесность и в каких формах оно проявлялось. Такого рода работа и была проделана большинством докладчиков.

И. Ф. Прийма избрал для своего выступления тему «**Слово о полку Игореве и православная традиция**». Докладчик оспаривал устоявшийся взгляд на «Слово» как произведение языческое. Анализируя текст памятника, **И. Ф. Прийма** показал, что «ряд образов и метафор „Слова“ строится на библейских сюжетах». «Основная идея „Слова“ — идея жертвенной защиты границ христианского отечества», — подчеркнул исследователь.

Необходимости воцерковления памяти **А. С. Пушкина** был посвящен доклад **Э. С. Лебедевой** «**Пушкин и православный храм**». В докладе была затронута и газетная полемика, вызванная стремлением верующих видеть храм Спаса Нерукотворного и Святоторский монастырь под покровом Православной Церкви. По мнению выступавшей, «из замкнутого музеефицированного пространства Пушкин возвращается в ряд живых явлений христианского духа».

В. Г. Мороз представил на суд слушателей доклад «**Священное Писание в поэзии Пушкина**». «Религиозно-экзальтированное исследование творчества **А. С. Пушкина** огорчает», — отметил докладчик. Атеистические соблазны XX века имели совершенно иной смысл в XIX веке. Атеистический код, применяемый часто при изучении раннего Пушкина, снимает явно преувеличенную важность оккультных интересов для пушкинского поколения.

Доклад **И. Ю. Юрьевой** был также посвящен пушкинской теме — «**О библейских источниках у Пушкина**». Исследовательница коснулась проблемы скрытых реминисценций библейской книги Иова в поздней лирике поэта. «Книга Иова связана с неосуществленным замыслом перевода древнееврейского текста. Каков бы был этот перевод? Стихотворным ли? Подражательным?» — задается вопросом докладчица, особо подчеркивая важность того, «что поэ-

зия книги Иова явилась источником глубокого вдохновения для величайшего русского поэта».

Прозвучавшие на конференции «пушкинские» доклады еще раз показали, что подлинное творчество вырастает из даров Святого Духа и, проходя земной круг, освобождаясь от плена стихий, движется к Церкви.

Выступление **В. Н. Захарова** было непосредственно связано с днями Светлой седмицы, с атмосферой духовного праздника. На суд слушателей исследователь представил доклад «**Пасхальный рассказ в русской литературе**». «Пасхальный рассказ учителей. Открытый Достоевским в XIX веке, он занял свое место не только среди газетной беллетристики, но и вошел в большую литературу». Докладчик выразил надежду на будущее возрождение пасхального рассказа.

В нескольких докладах новое освещение получили малоизвестные факты из истории русской религиозности. **В. Е. Багно** обратил внимание на то, что свойственный нашему старообрядчеству утопизм нашел себе неожиданную опору в доктрине Раймунда Люллия, идеи которого в XVIII веке распространялись в рукописях раскольников. **Ю. М. Прозоров** впервые извлек из архивных источников и прокомментировал принадлежащие В. А. Жуковскому переводы фрагментов Библии на русский язык. Своеобразный тип духовного писателя — «синодального романтика» — увидел **В. П. Хавроничев** в Андрее Николаевиче Муравьеве, авторе описаний святых мест России и Востока, а также «Римских писем» к митрополиту Филарету (Дроздову).

Ряд докладов секции «*Литература Средневековья и Нового времени*» был посвящен выявлению и осмыслению христианских мотивов в созидании личности писателя и художественного произведения.

Н. Ф. Буданова сделала сообщение «**Рассказ Тургенева „Живые мощи“ и православная традиция**». Исследовательница отметила, что «Записки охотника» и «Дворянское гнездо» позволяют поставить проблему «Тургенев и Православие». Особое внимание Н. Ф. Буданова уделила рассказу «Живые мощи», предложив рассматривать его как обращение писателя к древнерусскому житийному жанру. В докладе «**Храм в творчестве Некрасова**» **Н. Н. Моствовская** предложила нетрадиционный взгляд на наследие Н. А. Некрасова как поэта с христианским мироощущением. Основная часть доклада была посвящена поэме Некрасова «Тишина», которая «дает право судить о некрасовской „русской идее“».

О. Л. Фетисенко выступила с докладом «**Псевдохристианские мотивы в поэзии русского народничества (мотив мученичества)**». Докладчица отметила, что социальное восприятие христианства революционерами-народниками повлекло за собой искаженное понимание и употребление евангельской символики в их поэтическом творчестве.

В докладе «**Библейская цитата в эпитафии**» **Т. С. Царькова** проследила эволюцию жанра эпитафии в XIX веке, тонко подметив связь между духовным состоянием общества и цитатной отсылкой эпитафии.

А. И. Павловский выступил с докладом «**Путь к вере (из опыта духовного развития А. Ахматовой, М. Цветаевой, О. Берггольц)**», посвященным религиозным мотивам в творчестве названных поэтов.

В докладе «**Способы логического опровержения противника в романе Ф. М. Достоевского „Преступление и наказание“**» **В. Е. Ветловская** аргументировала метод логического поединка, избранный Достоевским, как возможность «косвенного доказательства», где истина постижима в процессе развития событий, приводящих к абсурду. Таким путем происходит обоснование «православно-го воззрения» в «Преступлении и наказании».

Трагическому периоду в духовном пути **Н. С. Лескова** был посвящен доклад **А. Б. Румянцева** «**Лесков и Русская Православная Церковь**». «Художественно-публицистические произведения Лескова — начало его разномыслия с Церковью, — отметил выступавший. — В 1883 году Лесков напишет: „Время Церкви прошло и никогда больше не возвратится“. Его роман „Соборяне“ — аргументация против церковного учения». Однако сейчас, в конце XX века, мы как никогда понимаем, что лишь проникновение в тайну церковной соборности поможет восстановить историческую преемственность русской жизни, осознать себя народом Божиим.

В докладе **А. В. Горегиной** «**Эсхатологические мотивы в лирике А. А. Блока**» поэт предстает перед нами великим провидцем эпохи, основывавшим свое эсхатологическое чувство не только на традиции святоотеческого толкования Апокалипсиса, но и на собственном видении духовного состояния окружающего его мира.

В своем докладе «**О богословствовании св. Кирилла Туровского. (Некоторые предварительные замечания)**» **Ф. Н. Движнятин** остановился на таких содержательных характеристиках Торжественных слов древнерусского проповедника, которые, будучи

свойственны православному тексту вообще, проявляются у св. Кирилла с особенной силой, формируя как движение мысли, так и словесную ткань сочинения. Это стремление к универсальности, предельности космологического и исторического контекста при истолковании праздника; исключительная роль основополагающих семантических противопоставлений и особенно позиций их преодоления; регулярное включение в текст неявных цитат из Писания, которое отсылает просвещенного читателя к их библейскому или богослужебному контексту, дополнительно подтверждающему общий смысл текста. Особое внимание докладчик уделил диалогическому строению гомилий св. Кирилла, в которых истина обычно звучит как ответ сомнению или лжи, что придает своеобразный, достойный отдельного изучения характер изложению православного понимания предмета спора.

Наконец, в докладе **И. А. Есаулова** был затронут методологический аспект современного литературоведения. Последнее, по мнению докладчика, долго игнорировало религиозный элемент в русской словесности и не прочитывало «православный подтекст»; отсюда проистекает необходимость поиска иных, более адекватных подходов к предмету исследования.

При естественной разноречивости частных суждений конференция выявила важную общую мысль: Православие и ныне является глубинной животворящей силой, питающей русскую культуру.

М. Дмитриева, Л. Калинина

1995

«Кто не понимает <...> Православия <...> тот никогда не поймет и народа нашего» — эта мысль Ф. М. Достоевского стала эпиграфом ко всем традиционным уже конференциям «Православие и русская культура», проводимым в Пушкинском Доме (ИРЛИ) в период Светлой седмицы.

Очередную конференцию, состоявшуюся 26 апреля 1995 года, открыл приветственным словом директор Пушкинского Дома **Н. Н. Скатов**. Поздравив присутствующих, как православных, так и других конфессий, с праздником Светлого Христова Воскресения, он сказал: «Вторая конференция имеет большое значение, так как говорит о возникновении традиции православного литературоведения. Семьдесят лет драматических отношений с религией обострили дан-

ную проблему. Особенная свежесть и трепетность восприятия, свойственные нашим конференциям, также свидетельствуют об этом». Н. Н. Скатов отметил также, что конференция сегодня не некий эпизод в жизни ИРЛИ. Так, например, в 1994 году здесь вышел сборник «Христианство и русская литература», в 1995 году по этой же теме была защищена докторская диссертация В. А. Котельникова, которая сочувственно встречена и в Америке. Подготовлен к печати номер журнала «Русская литература» по материалам Пасхальных конференций. «Итак, традиция укрепляется, с Богом!» — закончил Н. Н. Скатов, передавая слово другим участникам конференции.

Основным аспектам **отношений Православной Церкви и светской литературы** посвятил первый доклад конференции **П. Е. Бухаркин**. В литературоведческих работах происходит замена анализа текста религиозными вопросами, между тем как в художественной литературе эстетика имеет самодовлеющий характер, подчеркнул выступающий. Исследователь отметил также важные различия при изучении проблем: литература — Церковь и литература — христианство.

О возможности гармонического сочетания искусства с верой сказал в своем выступлении **«„Иоанн Дамаскин” А. К. Толстого: Церковь и словесное творчество» Ю. К. Герасимов**. Ученый подчеркнул, что известная поэма графа А. Толстого принадлежит к тем произведениям автора, в которых православное мировоззрение сказалось прямым образом. Обратившись к житийной основе поэмы, а также к изображаемому в ней историческому времени — периоду запрета на иконопочитание, Ю. К. Герасимов привел слова Вл. Соловьева, сказанные через тридцать пять лет после написания «Дамаскина»: «Запрет на песнопения продолжает тему иконоборчества». Исследователь отразил также неоднозначную оценку поэмы современниками.

А. Л. Казин обратился в своем докладе к творчеству трех крупнейших представителей религиозно-философской мысли первой половины XX века. «Концепции Ивана Ильина, с одной стороны, и Андрея Белого и Николая Бердяева — с другой, отражают одну из центральных религиозно-этических антиномий христианской культуры — противоречие между благодатной творческой энергетикой мироздания («Божий луч», по слову Ильина) и свободой попущенного зла в творении и познании бытия, — сказал выступающий. — Если Белого и Бердяева объединяли онтология свободы и опыт зла на путях его имманентного преодоления, то направление Ильина — онто-

логия благодати и борьба со злом в целях его духовного, личного и общественного уничтожения».

Пасхальное настроение присутствующих поддержало выступление **Н. П. Саблиной**, посвященное культуре церковнославянского языка в акафистах XX века. «За семьдесят лет безбожия в акафистном творчестве не было перерыва. Акафист всегда оставался самой органичной формой выражения духовной радости», — сказала она. Однако Н. П. Саблина выразила серьезное сожаление, что в новых акафистах, созданных в XX веке, утрачена церковнославянская графика и они во многом русифицированы.

Доклад **С. А. Королева** «„Стыдливость формы“ как черта православной культуры» был посвящен разоблачению новоевропейского трансцендентного субъекта кантианского типа. «Онтологически бесосновный субъект вынужден все время подтверждать свое бытие, если он его заявляет», — сказал выступающий. В подтверждение своих мыслей С. А. Королев привел слова Вольтера: «Есть бесы, которые особенно трудно подлежат заклятию, например бес логики». Говоря о культуре Нового времени, докладчик отметил, что среди отечественных художников слова именно А. С. Пушкин дал русские ответы на европейские вопросы. Противопоставляя русскую и западную культуру, Королев подчеркнул, что так называемое молчание средневековой Святой Руси свидетельствует о ее духовной глубине и сопричастности Богу.

М. А. Дмитриева в докладе «Духовный и светский путь князя С. А. Ширинского-Шихматова» обратила внимание слушателей на особенную роль, которую сыграл в судьбе князя Шихматова — известного участника шишковской «Беседы», члена Российской академии наук — архимандрит Юрьевского Новгородского монастыря Фотий (Спасский). Ее речь была в основном посвящена жизни князя Сергея Александровича в иноческом служении.

Программу конференции продолжил доклад **Ю. В. Стенника** «От вольтерьянства к ценностям христианской веры (на материале творчества Д. И. Фонвизина)». Фонвизин воплотил в своих созданиях тот уровень христианской веры, который существовал тогда в бытовой жизни, сказал исследователь, а именно ханжеское отношение к Богу. Он отметил также, что перерастание материалиста Фонвизина в правоверного по сознанию человека состоялось за год до смерти писателя.

Эволюцию восприятия образа Иерусалима в русской романтической традиции представил участникам конференции **А. В. Мото-**

рин. Его доклад назывался «**Образ Иерусалима в русском романтизме**». В связи с затронутой темой исследователь обратился к творчеству Ф. Н. Глинки, Н. В. Гоголя, А. Н. Муравьева. Ученый подчеркнул, что русское Православие ориентируется в основном на духовное, мистическое лицезрение Града Господня, и хотя и признает полезным посещать святые места, но не безусловно. В подтверждение своих мыслей А. В. Моторин привел слова игумена Даниила, автора знаменитого «Хождения», который так заключал свой палестинский очерк: «Сие написах, чтобы верные устремились душою к этим пространствам, да равную мзду приемлют от Бога. По истине бо есть вера равна добрым делам».

В докладе **В. Е. Ветловской** «**Житийные источники гоголевской „Шинели“**» речь шла об агиографических мотивах, которые в прямом или измененном виде отразились в произведении писателя. Усомнившись в том, что житие преподобного Акакия Синайского явилось основным источником «Шинели» (мнение, в 1955 году впервые высказанное голландским исследователем Дриссенем и затем подхваченное другими), и решительно отвергнув мысль о том, что в маленькой повести Гоголь был занят «травестированием» житийных образцов, В. Е. Ветловская назвала ряд мотивов, восходящих к разным агиографическим рассказам, по убеждению автора действительно играющих в произведении Гоголя существенную роль.

Доклад **Н. Н. Мостовской** был посвящен малоизвестной теме «**Как отпевали русских писателей**». «В этом таинстве, заключающем земную жизнь русского человека, существенна не обрядность, а проявление церковно-культурной традиции Православия, прочно вошедшей в историю литературы и — шире — в духовную жизнь России прошлого века», — сказала исследовательница. В этой связи речь шла о гражданской панихиде и заупокойной службе по Н. А. Некрасову, И. С. Тургеневу, Н. С. Лескову. Н. Н. Мостовская анализировала в своем выступлении проповедь священника Горчакова, произнесенную в храме над гробом Некрасова, которая, по мнению ученого, была эмоциональным признанием народного таланта поэта, а также речь о Николае Кладницкого, первого из русских священников, встретившего гроб с телом И. С. Тургенева на родной земле. Докладчик подчеркнул, что пышные европейские речи не имели для памяти великого писателя такого значения, как это надгробное слово иерея Кладницкого с пограничной станции Вержболово.

Полемично прозвучал на конференции доклад **В. Н. Запезалова «Судьба России и Православия в творчестве И. А. Родионова»**. Как заметил выступающий, общественно-литературная репутация писателя не есть величина постоянная. В сегодняшней историко-литературной перспективе однозначные черно-белые краски в оценках деятелей прошлого уступают место неоднозначным характеристикам и выводам. В русскую культуру возвращаются те имена, на которых стояло клеймо реакционности. В их числе скромное место занимает И. А. Родионов — донской писатель, человек необычной судьбы и яркого публицистического дарования. В. Н. Запезалов подчеркнул, что творческая позиция Родионова определена его общественно-политическим идеалом: крепкая самодержавная власть, способная защитить традиционные ценности России и оздоровить народную жизнь. Исследователь охарактеризовал основные произведения писателя, среди которых важное место занимает книга очерков по истории донского казачества «Тихий Дон».

Важный историко-литературный вопрос поставил в своем докладе **«Средневековье новой литературы» В. А. Котельников**: как ныне исследователям-литературоведам относиться к отечественному Средневековью в связи с новым изменением этого понятия на Западе? «Речь идет не о реставрации элементов средневековой культуры, чем занимались, например, немецкие романтики, — сказал выступающий. — Речь идет о новом аспекте изучения культуры — в глубину». В. А. Котельников подчеркнул, что влияние Средневековья мощно сказывается в глубинах русской литературы девятнадцатого века. Настоящее Средневековье нашей классики обнаруживается в живой религиозной метафизической активности, в средневековых творческих напряжениях. Мы видим там иной космос, совершенно иное течение времени, иную струю мироощущения, иной язык. В связи с высказанными мыслями исследователь коснулся творчества А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского.

Итоги конференции подвел Ю. К. Герасимов: «Мы участвовали в общем очень большом деле. Если не вспомнит народ Господа — будет нечто иное, чем Россия. Мы прикоснулись к бесконечному, великому; точку не ставим — это великое останется и после нас».

М. А. Дмитриева

В дни Светлой седмицы 17—18 апреля 1996 года состоялась третья научная конференция «Православие и русская культура». Эта научная встреча была посвящена теме «Смерть и воскресение в русской культуре». Специалисты из Пушкинского Дома, Санкт-Петербургского государственного и Российского педагогического университетов, из Духовной Академии, а также иных научных и культурных центров Петербурга прочли шестнадцать докладов.

Тема смерти и преодолевающей ее силы воскресения звучит постоянно не только в древней русской словесности и русской культуре минувших веков, связь которых с христианством становится все более очевидной. Она, как подчеркнул, открывая чтения, **В. А. Котельников**, неизбежно возникает и сегодня, в культуре уже, казалось бы, секуляризованного времени, причем в традиционно христианском освещении.

Конференция началась с обращения к истокам христианской мысли. Выступление **Н. П. Саблиной** было посвящено толкованию воскресения, смерти, крещения, а также иных ключевых понятий и образов Псалтыри. Она предложила сразу несколько путей толкования контекстов, в которых употребляются эти понятия в славянской Псалтыри и их аналоги в других языках. Среди различных толкований смерти есть и такое, которое позволяет говорить о ней, как о наступлении новой жизни, — «мы не умрем, мы только изменимся». «Именно связанное с Христовым Воскресением обновление мира дает возможность, — заметила Н. П. Саблина, — развитию образа смерти как нового, лучшего состояния человека».

Другой непосредственно связанный с кругом церковной жизни доклад предложила **Л. А. Ильюнина**, обратившаяся к наследию православного подвижника XX века старца Софония (Сахарова). Главное внимание докладчица уделила мыслям отца Софония о различии языка науки и языка молитвы. Ученик преподобного Силуана Афонского, автор книг, обращенных к людям современной европейской цивилизации, он последовательно проводил мысль об онтологическом противоречии между книжным и опытным знанием, между мистикой ума и мистикой сердца. Когда в человеке преобладает размышление, а не молитва, предостерегал старец, он часто обманывается, ограничивая себя лишь интеллектуальным наслаждением. Путь же познания Бога и осуществления действенного доб-

ротолобия, как вслед за отцом Софронием подчеркнула Л. А. Иль-юнина, есть путь воскресения души через покаяние.

Мысль Достоевского о том, что именно через страдания и смерть человеку открывается выход к жизни вечной, стала главной в докладе **О. Б. Сокуровой** «Схватка жизни и смерти как ведущая тема русской литературы». Исследуя отражение этой вечной борьбы в сочинениях Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тургенева и Гончарова, она сопоставила глубинные метафизические основы их творчества. Так, если Пушкин в диалоге со смертью находился на полюсе жизни и в нем всегда ощутимо движение духа творчества и духа любви, то Гоголь вплотную придвинулся к смерти и с заворуженностью вглядывался в нее — отсюда его идея «мертвенности жизни». Однако Гоголь говорил о необходимости слияния жизни и Церкви, ибо «Церковь одна способна разрушить все узлы недоумений и вопросы души».

Неотторжимый от Пушкина дух творчества, дух любви, о котором говорила О. Б. Сокурова, стал предметом отдельного рассмотрения у **А. Л. Казина**. «И пушкинская поэзия, и его проза, — отметил докладчик, — есть абсолютная вселенная любви. Любви к миру, к другому человеку, к Женщине, к России и любви к Богу». Мир, тварный космос предстает в произведениях Пушкина как благодатный дар существования. Сама пушкинская поэзия, по словам исследователя, есть демонстрация полного доверия и любви к Творцу этого мира. А любовь к человеку раскрывается в ней, прежде всего, как сокровенный Божий замысел о своем творении. Именно с этой точки зрения рассматривает А. Л. Казин роман «Евгений Онегин» — книгу о просветлении, очищении человеческой души через страдание и любовь. И это — единственно христианский путь, подчеркнул он. Важнейшей стороной творчества поэта является его неприятие абсолютизации отдельного человеческого образа или явления. «Тайна пушкинской любви, — подытожил докладчик, — в духовном трезвении православного верующего человека. Она направлена против всякого разрыва между горним и дольным в пользу того или другого».

Иной путь обращения к внутреннему миру поэта предложила **Э. С. Лебедева**. В своем выступлении она в первую очередь обобщила значительный фактический материал, связанный с последними днями Пушкина, и раскрыла впечатляющую, научно выверенную картину его духовной борьбы и поистине христианской кончины. Гибель поэта, показала Э. С. Лебедева, была воспринята в культурном контексте той эпохи и как глубоко национальная трагедия, и одно-

временно как потеря общеевропейского достоинства. У самых же близких к Пушкину людей настоящее нравственное потрясение вызвало то, как он встретил свой последний час. Из уст сразу нескольких свидетелей его кончины прозвучали слова о желании и для себя подобного же просветленного исхода. Сказал об этом и старый священник, исповедовавший Пушкина перед смертью. А П. А. Плетнев признавался, что впервые, глядя на Пушкина, он не боится смерти, — и это при невыносимых мучениях, не оставлявших поэта. Э. С. Лебедева убедительно говорила о глубочайшем духовном преображении, пережитом Пушкиным перед лицом смерти. Продолжая мысль Вл. Соловьева, она заметила, что если бы дано было поэту, пережив все, восстать с одра, — это оказался бы уже другой человек, которого нельзя представить за письменным столом. И речь здесь не об осуждении его предыдущего земного пути, подчеркнула Э. С. Лебедева, — напротив, то, что, прежде чем угаснуть, Пушкин смог так просиять, свидетельствует о некоей особой духовной ценности его жизненного делания.

Пушкинская тема, традиционно широко представляемая на этой конференции, получила развитие в докладе **Е. Н. Монаховой**. Обратившись к преданию о хранившейся у поэта фамильной «животворящей святыне» — ладанке с частицей Ризы Господней, она исследовала историю бытования этой реликвии в роде Пушкиных и выдвинула версию о ее появлении у самого Александра Сергеевича от не имевшего прямых наследников дяди поэта.

П. Е. Бухаркин, выступивший с докладом «Смерть и проблема воскресения в гоголевской „Шинели”», увидел возможность сопоставления текста известной повести с определенными местами Нового Завета, главным образом с Нагорной проповедью. В гоголевском произведении есть целый ряд метафор, восходящих к образам Евангелия. Обратившись к ним, П. Е. Бухаркин предложил трактовать гоголевского героя как самого духовно ничтожного из духовно ничтожных. Скрытый намек на это просвечивает и в аллюзии его имени и отчества. Это человек, собирающий себе богатства на земле, выбравший земное, а не небесное. Поэтому его воскресение в повести — не духовное возрождение, а пробуждение ко злу. Пережив смерть, он возвращается в земной мир, чтобы искать свою шинель, «ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21). И это настоящая духовная катастрофа.

Священное Писание как исходный момент литературоведческого анализа избрал и **В. П. Хавроничев**, обратившийся к дру-

гому гоголевскому произведению — сборнику «Арабески». В его докладе речь шла уже о соотношенности не только отдельных образов, но и всей смысловой структуры книги. Объединяющие в себе произведения различных жанров и в то же время органически цельные «Арабески», точно так же как и Библия, делятся на две части. Их исторический фон — священная история, образы которой разворачиваются от благодарности Зиждигелю в первом очерке цикла до упоминания о Страшном Суде в завершающих его «Записках сумасшедшего». Текст самих «Записок» развивается из одного символического зерна — слов начальника отделения: «Что это у тебя, братец, в голове всегда ералаш такой? Ты иной раз метаешься как угорелый, дело подчас так спутаешь, что сам сатана не разберет, в титуле поставишь маленькую букву, не выставишь ни числа, ни номера». Все это, как указал В. П. Хавроничев, реализуется в дальнейшем. Сойдя с ума, Поприщин перестает отмечать числа, а свое маленькое «я» вставляет в пышный титул испанского короля. И в финале сатана действительно не в силах разобраться с сумасшедшим. Хотя и в мнимом пространстве, но совершается его спасение. После тяжких страданий, лишенный всех социальных масок герой Гоголя в бредовом видении возвращается на свою родину.

О. В. Миллер обратила внимание слушателей на незавершенное и загадочное **стихотворение Лермонтова «Это случилось в последние годы могучего Рима...»**. Это произведение поэта, знавшего и богоборческие порывы, и взлеты молитвенного обращения к Творцу, является своеобразной вехой его религиозного пути. Докладчица считает, что непосредственный импульс к появлению стихотворных строк дало знакомство Лермонтова с А. Н. Муравьевым и его книгой «Первые четыре века христианства». Обратившись к ее содержанию, О. В. Миллер указала на возможные предпосылки сюжетных поворотов лермонтовского произведения, в том числе — так и не осуществленных.

Загадка жизни человека, его судьба, его предназначение хотя бы отчасти открываются через его отношения со смертью, через саму его смерть. Об этом шла речь в посвященном **А. С. Хомякову** выступлении **Д. А. Бадаляна**. Коснувшись того, как именно переживал этот поэт, мыслитель и богослов многочисленные потери своих близких, докладчик остановился на, вероятно, главном событии внутренней жизни А. С. Хомякова — смерти его жены. Это событие произвело в нем глубочайший душевный переворот, так что и собственная кончина была встречена Хомяковым как итог служения

в этом мире, его усилий по воплощению Божьего замысла и созиданию собственной личности.

В неожиданном ракурсе переживание смерти человека его близкими открылось в докладе **Е. И. Анненковой**. Во впервые обнаруженных ею записках Веры и Константина Аксаковых передана удивительная по своим психологическим подробностям картина болезни и ухода из жизни их отца — С. Т. Аксакова. В сознании умирающего одновременно открываются и ужас тяжкого предчувствия, и духовная радость: «Я воистину приобщился». В самые последние дни земного пути его лик нес на себе печать воскресения. Таинство смерти предстает здесь не столько как страшная трагедия, но как действие необычайной обновляющей и просветляющей силы. В жизни аксаковской семьи, подчеркнула Е. И. Анненкова, по-настоящему воплотилась мысль В. А. Жуковского о том, что христианская скорбь не парализует и не опустошает человека.

К чрезвычайно существенной, но практически не разработанной в отечественном литературоведении теме **эсхатологических мотивов у Ф. М. Достоевского** обратилась **Н. Ф. Буданова**. Апокалипсические образы весьма часто появляются в произведениях писателя; особенно много их встречается в его черновиках. Сама история, как заметил еще о. П. Флоренский, открывалась Достоевскому подобно непрерывному Апокалипсису. А сердца людей были для писателя именно тем полем битвы, где происходит борьба дьявольского и божественного. И потому главный герой Достоевского, подчеркнула Н. Ф. Буданова, — это мятущийся русский интеллигент, человек в обстоятельствах душевного разлада. Но отсюда же вытекает и столь важная для писателя тема восстановления духовно гибнущего человека. Возможность возрождения остается и у самого падшего. Недаром у Достоевского сказано, что совершенный атеист, тот самый, по библейскому выражению «холодный», стоит уже на предпоследней ступени перед открытием для себя Бога. Как один из важнейших моментов отметила Н. Ф. Буданова идею Достоевского о бессмысленности и невыносимости существования человека без веры в бессмертие своей души; и даже любовь немислима и непонятна без совместной веры в бессмертие.

Проблема переживания человеком смятения, расколотости души и поиска цельности внутреннего мира получила развитие в посвященном творчеству **В. Г. Короленко** выступлении **О. Л. Фетисенко**. Докладчица напомнила, что понятия «цельный», «целый» в евангельском контексте тождественны с представлением о здоровом, чис-

том, простом. Их антитезой являются раздвоенность и растленность, которые в одном из рассказов В. Г. Короленко символизируют разбитое зеркало. Проследив череду возникающих в произведениях писателя мотивов стремления к гармонии, искания правды и поиска веры, О. Л. Фетисенко отметила, что и сам автор, испытавший духовный и творческий кризис, знавший времена чрезвычайно недовольства собой и прожитыми годами, был для своих современников именно примером цельной, удивительно нравственной личности. Он был человеком, на собственном опыте убедившимся, что первым шагом к Богу, к духовной эволюции может стать осознание своей дисгармонии, своего душевного разлада.

Исследование **религиозного сознания Вячеслава Иванова** легло в основу доклада **Д. В. Сизоненко**. Поэт и философ, известный своим увлечением дионисийством, Вячеслав Иванов, как бы далеко ни заходила его игра с древним культом, никогда не писал, однако, слово «бог» в отношении к Дионису с большой буквы. Быть религиозным в понимании Вячеслава Иванова — значило иметь опыт познания человеческой глубины, опыт движения от «вне» во «внутрь». Духовное преображение человека связано с обретением им нового видения и нового ведения. Таким образом трактует Д. В. Сизоненко стихи поэта, посвященные евангельским событиям. Еще не пережившие своего окончательного перерождения апостолы и Мария Магдалина не узнают стоящего перед ними воскресшего Христа. Они ищут мертвого и потому не замечают живого. Способность к внутреннему знанию открывает им сам Христос. Поэтому для Вячеслава Иванова, как подчеркнуто в докладе, религиозность — это вера именно в Живого Бога, особая чуткость, способность различать жизнь и смерть в окружающем нас мире.

«**Апофатический путь Бунина ко Христу**» — так назывался доклад **Ю. К. Герасимова**, выступившего против представления об этом писателе как о «демонической, знавшей тьму, но не свет, личности». И. А. Бунин, по его словам, не был богоискателем, точно так же как не был и атеистом. И в его стремлении к путешествиям по монастырям и христианским святыням ощутимо не столько увлечение историческими реалиями, сколько острое переживание евангельских событий. Однако анализ религиозного развития И. А. Бунина заметно осложнен его нераскрытостью в письмах и других материалах. И потому для постижения духовного пути писателя нам приходится пользоваться его художественным наследием. Ключом к тайне бунинской религиозности Ю. К. Герасимов считает призна-

ние писателя: «Меня влекли все некрополи, все кладбища мира», или иначе, но о том же — в подхваченной из Корана фразе: «Смерть есть приближение к Божеству». Как заметил исследователь, именно через тяжкий опыт постоянного, напряженного размышления о смерти, всматривания в нее, прохладное, но пытлиное Православие И. А. Бунина преобразилось в знание того, что истина — во Христе.

Своеобразную черту прозвучавшим на конференции докладам подвело выступление **А. М. Любомудрова**, озаглавленное строкой из Владимира Крупина: «Прощай, Россия, встретимся в раю». В центре доклада — **эсхатологическая тема в прозе В. Н. Крупина**, нашего современника, разделяющего традиционно-христианское представление о том, что земная жизнь есть подготовка к смерти — «экзамену» в жизнь вечную. Обостренное чувство конечности земной жизни рождается у Крупина из созерцания картины исторической катастрофы, гибели родной земли. Единственное, что может спасти страну, — воцерковление народа: «Одно осталось русскому — Церковь православная и молитва». Авторская позиция ясно звучит в максиме: «Прогресса нет, но есть спасение». Есть путь терпения скорбей, путь сострадания и молитвы. Молитва — это то, как замечает писатель, что никто из России вывезти и похитить не сможет.

Конференцию завершил «круглый стол», в котором помимо докладчиков приняли участие **Н. Н. Мостовская, Н. Н. Шумских, В. О. Пантин и И. А. Краснова**, познакомившая собравшихся с неизвестными страницами из творческого наследия поэта В. С. Алексеева.

Д. А. Бадалян

1997

Как и в прошлые годы, в дни Светлой седмицы, Пушкинский Дом пригласил к себе историков литературы, философов, языковедов, священников на IV научную конференцию «Православие и русская культура», которая состоялась 5 и 6 мая.

Заседание первого дня открыл директор Института русской литературы, чл.-кор. РАН, профессор **Н. Н. Скатов**, подчеркнувший, что конференции приобрели академическую основательность, дока-

зали свою неконъюнктурность. Он, в частности, сказал: «Тот факт, что литературоведы в течение долгого времени от православной традиции были далеки, имеет и свою положительную сторону. Новые для них сегодня проблемы воспринимаются острее, разрабатываются ответственнее».

Вместе с **диаконом Виктором Пантиним** (в прошлом сотрудником Пушкинского Дома) все присутствующие огласили зал Пасхальным тропарем, и председательствующий объявил о начале Чтений.

С исследованием «**Достоевский и Сергей Радонежский**» выступила **Н. Ф. Буданова**. Такая попытка научной постановки темы предпринимается впервые. В свое время Достоевский охарактеризовал Сергея Радонежского как носителя высоких религиозных идеалов. Докладчица убедительно показала, сколь велико значение образа преподобного для понимания основной идеи романа «Братья Карамазовы», увязав ее с проблемой русского иночества и обликом старца Зосимы. Была отмечена близость взглядов Достоевского историку В. О. Ключевскому: для обоих Сергей Радонежский символизировал национальную идею возрождения, выражаемую через единство нравственности и государственности, заботу о развитии искусства, русской школы и русской науки.

Диакон Виктор Пантин обратил свое слово к тем, кто видит, что в мире действуют и нарастают силы зла. В докладе «**Православная критика русской классики**» обрисован облик современно-го научного деятеля: его жизнь не может протекать вне Церкви и без благодати Божией; богословское исповедничество должно восприниматься им как воцерковление ума. «Символ веры у нас в сердце, а не на кончике пера» — так образно выразил идею доклада выступавший. Вслед за этим он остановился на различии позитивной академической науки и православной критики. Последняя судит о художественном произведении с точки зрения христианского идеала, а об авторе — с точки зрения того, насколько он умеет гармонизировать фрагменты тварного мира.

Небольшое, но яркое сообщение о **поисках А. С. Пушкиным русской мадонны** сделал **Н. Н. Скатов**. Что же отличало Наталью Гончарову от петербургских невест — ум? образованность? красота? Не только. Прежде всего Пушкин увидел в ней идеальную женственность (материнство и внутренний свет). Мировая традиция установила этот идеал в Мадонне, Пушкин же первым внес его в русскую литературу.

Тема «Поэт и Мадонна» была развита в докладе **Э. С. Лебедевой** «Отзвуки Дела о „Гавриилиаде” в истории гибели и похорон Пушкина». Известно, что поэт не любил вспоминать о своих «афеистических» опытах юности и в 1828 году принес письменное покаяние императору Николаю, исполнявшему, как тогда было принято считать, роль заместителя Бога на земле. С величайшей деликатностью докладчица высказала предположение, что Богородица простила Своего обидчика и христианская кончина Пушкина в том порукой.

«Отделению зерен от плевел» было посвящено выступление **С. М. Флегонтовой** «Масонство как псевдохристианская философия либеральной интеллигенции». Разрушение личностного начала, признание основной добродетелью послушание «старшему» как хранителю некоей тайны, с одной стороны, и гностицизм — с другой, элитарность одних и «плебейство» других — эти (и не только эти) черты характеризуют масонство как доктрину, противостоящую христианскому гуманизму.

Тема следующего выступления — «**О реакционности русской культуры**» — удивила некоторых слушателей, но докладчик **А. Л. Казин** пояснил, что слово «реакция» имеет у него глубоко положительный смысл: это здоровая реакция на прогресс — антихристианский миф об устройстве рая на земле. Путь прогресса — все большее удаление тварного бытия от Сотворившего, а по сути люциферизация, т. е. самоутверждение в этой жизни («Будете как боги»). Пушкин, Гоголь, Гончаров, Достоевский, Бердяев, Леонтьев, Л. Толстой отстаивали противоположную точку зрения — самоумаление, самоотрицание себя, России, бытия перед Творцом. Реакционность нашей культуры, по мнению докладчика, — в примате духа над материей.

Результатом кропотливого исследования Святого Писания и гимнографии явилась работа **Н. П. Саблиной** «„Град” и „гражданин”: Царство Небесное и иудейский соблазн». Докладчица установила, что сема «град» сочетается с христианской символикой: Град Божий, Рай, дом, гора Сион, т. е. миром горним; Имя Градово — Иерусалим, тень Града Небесного; слова «гражданин» и «граждане» не имеют формы единственного числа женского рода, аналогично тому как слово «ангел» обозначает существо и женского, и мужского пола одновременно. По мнению выступавшей, слово «гражданин» в ином, трансформированном значении впервые ввел в русскую литературу **А. Н. Радищев**, но у него это слово означало

не «житель Небесного Града», а «свободный», «вольный», «революционный».

К писателю совершенно иного мировоззрения обращено исследование **Е. В. Кулешова «Письма святогорца Серафима (Веснина). Афон в паломнической литературе XIX века»**. Определив особенность повествовательной манеры схимника, докладчик остановился на выявленной парадигме описания Афона, впоследствии перенесенной на описание русских святынь.

К проблематике романа **Ф. М. Достоевского** возвратил слушатель доклад **В. Е. Ветловской «Идеал содомский и идеал Мадонны в „Братьях Карамазовых“»**. Мотив идеала, как сообщила докладчица, введен в исповедь Мити перед Алешей. Идеал содомский — это отказ от совести, чести, переступание всех границ, своеволие, низвержение в бездну. Другой идеал — в облике Богородицы, Скорбящей Божией Матери и Заступницы, неразрывно связанный с Матерью-землей: она принимает всех в свое лоно, но она же творит снова и снова, тем самым связуя жизнь земную с жизнью вечной. Дмитрий (его имя восходит к Деметре — земле) сознается: «Черт был побежден» и победила его Богородица.

Рассуждение на тему **«Славяне между язычеством и христианством в изображении русских романтиков» А. В. Моторин** построил на тезисе о богоизбранности этого народа после евреев и греков. Объективно подходя к этому вопросу, докладчик постарался показать, что в произведениях русских романтиков зафиксированы различные этапы перехода славян от язычества к христианству: 1) язычество до принятия христианства («Русалка» Батюшкова, «Руслан и Людмила» Пушкина, «Боривой» Ал. Толстого); 2) растворение язычества в христианстве («Венчание Леля» Державина, «Ночь перед Рождеством» Гоголя); 3) уклонение от христианства в язычество («Вечера на хуторе близ Диканьки» Гоголя).

Выяснению роли **Русской Православной Церкви в создании православного некрополя** было посвящено выступление **Т. С. Царьковой**. Уделив внимание описанию кладбищенских захоронений в России конца XIX—начала XX века и публикациям по этому вопросу, докладчица поделилась наблюдениями над тем, как был представлен жанр эпитафии на памятниках и надгробиях.

Два следующих выступления были связаны с последней повестью **А. С. Пушкина «Капитанская дочка»**. Доклад **иерея Иоанна Малинина** назван: **«Дом священника в богоспасаемой крепости»** — и описывает отца Герасима и его матушку как творцов добра, молит-

венников о Кресте, людей чести и честности; под покровом живых заступников не страшны никакие испытания судьбы.

Выступление **Г. И. Пеева** носит название «**Свобода и общение. По материалам „Капитанской дочки”**». Докладчик напомнил, что между героями повести помимо формальных отношений (барин — слуга, комендант крепости — солдаты) складываются еще и неформальные, которые сами по себе существовать не могут, а требуют полноты человеческого участия в судьбе другого (Гринев жалуется вожатому заячий тулупчик, Пугачев в ответ сохраняет Гриневу жизнь; Савельич, хотя и «холоп», но «верный»). Неформальные отношения хрупки (Гринев и Савельич ссорятся), однако в них накапливаются нравственные силы человека (придет время, и недоросль, гонявший голубей, исполнит свой воинский долг). Так или иначе статус неформальности порожден свободным отношением к действительности, а оно в свою очередь исходит от Бога, от того, в какой степени человек приобщен к внутрибожественной жизни.

С **неизданными письмами святителя Феофана Затворника (по материалам архива ИРЛИ)** ознакомил собравшихся **Ю. М. Гупало**. Эти письма посланы из Вышинской пустыни и адресованы семье Бурачков. Утешительные и веселые, самокритичные и участливые, письма позволяют по-новому оценить облик корреспондента-монаха.

Первый день работы конференции завершился выступлением **В. С. Белоненко**, которое носило краткий информативный характер. По поводу содержания доклада о реакционности русской культуры обменялись репликами с мест **Г. И. Пеев** и **А. Л. Казин**. Итоги дня подвела профессор Петрозаводского государственного университета **Т. Г. Мальчукова**, отметившая глубину выступлений **Н. П. Саблиной**, **Э. С. Лебедевой** и **А. В. Моторина**.

На выставку «**Земля и Небо**» Санкт-Петербургского центра православных художников, приуроченную специально к работе конференции, пригласила собравшихся **О. В. Кузова-Труль**. Сотрудник БАН **Н. Н. Шаталина** подготовила экспозицию «**Духовное чтение русских писателей XIX—XX веков**».

Выступлением **Н. С. Серegiной** «**„Борис Годунов” в свете службы иконе Владимирской Божией Матери**» открылось заседание второго дня. Напомнив историю появления этой иконы на Руси, докладчица показала, что Пушкин в нескольких местах вводил тексты песнопений в честь иконы Владимирской Божией Матери в историческую трагедию времен Смуты. Поэт исходил из пред-

ставления, что Богородица всегда с Россией, в Ней — упование наше.

В унисон с выступлением диакона Виктора Пантина прозвучал доклад **«Религиозное мирозерцание и филологические исследования»**. Его автор **П. Е. Бухаркин** рассмотрел один из аспектов этой проблемы — взаимодействие мифотворчества и научных изысканий. Определив эрудицию не только как сумму знаний, но и как составляющую религиозного опыта исследователя, докладчик подчеркнул необходимость строго соблюдать принцип объективности при обращении с христианской литературой, дабы избежать анализа своих чувств и опыта вместо чужих. Филология, заключил докладчик, — наука о постижении другого «я», и с этим другим необходимо вступить в диалог.

На историко-церковном и культурном материале тема **«Святость и радость»** рассматривалась в докладе **В. А. Котельникова**. Обратившись к примерам из жизнеописаний Серафима Саровского, Франциска Ассизского, из наследия Симеона Нового Богослова, Феофана Затворника, выступавший констатировал, что чувство радости — знак одержанной победы над страстями, в радости выражено присутствие Духа Святого, взывающего к полноте человеческого бытия. Затем докладчик остановился на творчестве А. С. Пушкина: за мирскими, телесно-бытовыми, чувственными радованиями, пережитыми как соблазн, поэту открылась радость «соседства с Богом». Премудрость в Святом Писании, пояснил докладчик, именуется Художницей и несет радость, угашать ее в искусстве — значит впадать в пессимизм, грех уныния.

«О религиозности Гончарова» говорил в своем выступлении **В. Н. Криволапов**. Серия автобиографических эпизодов из романов писателя убедила докладчика в том, что Гончаров не принадлежал к числу активных верующих, он вращался в кругах, где о религии говорили как о чем-то «старом и ветхом», обреченном на исчезновение. Герои Гончарова (в одних случаях прибегая к помощи Бога, в других нет) зачастую не способны дать ответы на труднейшие вопросы бытия, с которыми столкнулись, идя по жизни.

Репликой с места ограничилась **Н. Ф. Буданова**, упомянув, в частности, о том, что ссора с Тургеневым показала досадное нежелание Гончарова прощать обидчиков, идущее вразрез с христианской заповедью: «Молитесь за врагов ваших».

Доклад **Д. Г. Демидова «Язык духовной литературы: возвращенные слова и значения»** обнаружил целый ряд нерешенных

лингвистических проблем, например: что сегодня считать литературой духовной, а что светской; по какому признаку разделять эти литературы; если по признакам, изложенным Ломоносовым в теории «трех штилей», то какую лексику сейчас считать высокой, средней и низкой. Насущной стала и потребность в новой Академической грамматике современного русского языка, а также в словарях, которые отразили бы происшедшие в лексике перемены.

Неизданным текстам духовных стихов из собрания А. В. Маркова посвятил свое выступление **С. Н. Азбелев**. Около двухсот произведений устного народного творчества оставил России собиратель Марков. Песни, сказания и легенды рассказывают об Алексее человеке Божиим, о Георгии Победоносце, о Лазаре, о расставании души с телом, о Рождестве Христовом. На данный момент в подготовленное к печати собрание Маркова включено большинство из неопубликованных материалов.

Ю. К. Герасимов остановился на вопросе «**О религиозных воззрениях Бунина**». Осторожно отведя от писателя обвинения в буддизме, толстовстве, ветхозаветности, докладчик вскрыл причину такого непростого отношения к Бунину: уникальная способность к перевоплощению в своих героев породила мнение, что писатель плавно «перетекает» от одной религии к другой. Однако за пестротой внешнего мира в произведениях Бунина скрывалось его влечение к бытийственности, стремление к познанию законов бытия и извечным ценностям. В докладе прозвучали стихи «Новый Завет», «Саваоф», «Двойник», «Мушкет» и комментарий к ним.

Цитатой «Так, ты прав, оракул Франции...» начала свое выступление о лицейских поэмах Пушкина и войне 1812 года **Е. Н. Монахова**. «Бова», «Руслан и Людмила» дают богатый материал для сопоставления событий Французской революции с сюжетной основой поэм: казнь через отрубание головы Людовика XVI и говорящая Голова, отрубленная братом-предателем; Наполеон, узурпировавший власть, и «самовластительный» злодей Карла; наконец, поединок Руслана (Руси) с Черномором и Отечественная война 1812 года, победа императора Александра I над Наполеоном.

О «**Мотивах священнобезмолвия в лирике Ф. И. Тютчева**» говорила **О. А. Сергеева**. Сопоставив поэзию с текстами Священного Писания и трудами монахов, подвизавшихся в практике исихазма, докладчица пришла к выводу, что стихотворения «Проблеск»,

«Фонтан», «Silentium» поэтически отражают ситуацию обретения благодати Божией.

Обрисовать **«Духовный облик Жуковского (от романтизма к православному мирозерцанию)»** попыталась в своем выступлении **М. А. Дмитриева**. Жуковский смысл жизни видел в приуготовлении к «будущему веку». Кончина Жуковского сопоставима с пушкинской. Докладчица заметила, что сообщение о Жуковском звучит на Фоминой неделе, и это символично: поэт и был «русским Фомою», идущим за Христом.

Непростую задачу поставил перед собою **М. А. Антипов**, выступив в качестве общественного защитника **Н. С. Лескова** («**„Мелочи архиерейской жизни“ в свете архивных материалов**»). Вот уже несколько лет выпускник Санкт-Петербургской духовной семинарии работает над архивом Красноярского епископа Никодима (Казанцева). Докладчик обнаружил некоторые записи, которые могли бы оправдать русского писателя, защитить его от критики, духовной и светской, обвинявшей Лескова в намеренном снижении образа епископа в упомянутом произведении.

Прошлое и настоящее слились в докладе **Н. К. Симакова** **«Православный Восток и Россия: традиция и современность»**. Уделив достаточное внимание истории зарождения и распространения Православия в России, выступавший поделился впечатлениями о поездке в Иерусалим, о «хождении» по Святым местам Палестины и о служении у Гроба Господня.

Малоизученной теме **«Образ Креста у А. Н. Муравьева»** посвятил свои изыскания **В. П. Хавроничев**. Им было установлено, что, взяв за идеал образ Шатобриана как старца-крестоносца, А. Н. Муравьев остался верен ему всю жизнь: и когда обличал в Париже узурпатора Наполеона, и когда следовал в Иерусалим, чтобы посвятить себя Кавалерийству Святой Земли, и когда предлагал упразднить Синод, чтобы восстановить патриаршество в России, и когда ездил на Афон. Будучи путешественником по натуре, Муравьев оставил интересные записки паломника. Начав с размышления о Распятии, Муравьев заканчивает записки Воскресением Иисуса Христа.

Это сообщение завершило основную часть работы научной конференции. Председательствующий **А. М. Любомудров** обратился к слушателям с предложением выступить в прениях. Короткая дискуссия по поводу доклада **М. А. Антипова** возникла между **И. Н. Жуковым** и **Н. Н. Шумских**, с одной стороны, и **Э. С. Ле-**

бедевой — с другой. Затем слово взяли В. А. Чубаров и Д. Г. Демидов. Они поблагодарили организаторов и участников Чтений, отметив широту диапазона научных интересов докладчиков, и выразили пожелание сделать материалы конференции доступными российскому читателю.

О. А. Сергеева

1998

27—29 апреля 1998 года в ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН проходила пятая международная научная конференция «Православие и русская культура». Около сорока докладов было прочитано за три дня учеными из России, Италии, США, Эстонии и Финляндии. Их содержание и уровень позволяют утверждать, что тема «Православие и русская культура» разрабатывается и упрочивается как серьезное научное направление.

Открыв конференцию пасхальным приветствием: «Христос воскрес!», заместитель директора Пушкинского Дома **В. А. Котельников** пригласил сотворить начало о Кирилла Копейкина. Перед краткой молитвой о Кирилл подчеркнул глубинную зависимость культуры от религии. «Когда культура теряет связь с культом, она искажается», — сказал он. Затем слово было предоставлено директору ИРЛИ члену-корреспонденту РАН **Н. Н. Скатову**. Упомянув об академическом характере конференции, он сказал: «Название конференции представляется мне не вполне точным. Оно предполагает некое приплюсовывание Православия к культуре, в то время как Православие есть один из основных столпов и начал, на которых зиждется культура».

Предваряя выступления докладчиков, **В. А. Котельников** отметил, что прочным фундаментом сложившегося направления является христианское миросозерцание, раскрывающееся здесь в философском, историософском и филологическом аспектах. Именно в этом основании заключены предпосылки для того логического и нравственного порядка, которые позволят нам преодолеть современный хаос и помогут точнее определить общие ценностные ориентиры, отнюдь не отменяющие разные мнения и исследовательские подходы. В. А. Котельников обратил внимание участников конференции на результаты развития данного направления: сборники «Христианство и русская литература» (издание Пушкинского Дома), а также альма-

нах «Пушкин и христианская культура», издаваемый Э. С. Лебедевой. Затем собравшимся был представлен **Геннадий Павлович Губанов**, член Союза художников, преподаватель Академии художеств, организовавший приуроченную к конференции **выставку графических работ**.

Председатель оргкомитета **А. М. Любомудров** предоставил слово первому докладчику — **нерею Кириллу Копейкину**. Выступавший охарактеризовал кризис, происшедший в культуре и обществе на рубеже XIX и XX веков, назвав этот период веком великого перелома. Он отметил возникновение так называемого «нового» человека. «Ощущение края бытия пронизывает начало XX века. Это связано с тем, что мир потерял твердые формы, на которые привык опираться человек в предыдущем столетии. На место материальных понятий пришло переживание мира как энергийного полотна. Поскольку мир являет собой такую энергию, на него оказывается возможным влиять энергией слова», — подчеркнул докладчик. Он привел некоторые факты из истории культуры начала XX века, подтверждающие эти слова. О. Кирилл указал на происходившую в то время великую духовную подмену. Так, «Черный квадрат» Малевича, «икона» авангардного искусства, созданная как эскиз к опере «Победа над солнцем», в противовес истинной иконе, направлен во тьму кромешную.

Далее выступил **М. М. Дунаев** (Москва) с докладом «**Православие и культура. Современные проблемы**». Выступающий дал определения некоторым ключевым понятиям, начав с термина «культура». «Культура — система жизненных ценностей человека и общества, реализуемых в их творческой деятельности». Православие отвергает крайности в отношении культуры — и культурный минимализм, и абсолютизацию культуры. Оно декларирует генетическую зависимость культуры от культа. В мировоззрении православного человека культура не может быть высшей ценностью, поскольку земной мир не вечен. Но культура является необходимым этапом для душевного развития человека. Таким образом, по словам докладчика, в христианской трихотомии «тело—душа—дух» культура относится к сфере душевной. В докладе было отмечено также, что историческое Православие неоднократно ассимилировало достижения культур (например, античной), которые прямо не были связаны с вероучительным моментом.

В своем докладе «**Православный монархизм в поэзии С. Бехтеева**» **С. Н. Азбелев** (Санкт-Петербург) охарактеризовал твор-

чество поэта, который опубликовал в эмиграции девять сборников своих стихов, но оставался у нас практически не известным. Поэтическое наследие Сергея Бехтеева — человека глубоко религиозного, бескомпромиссного патриота России — дает образцы высококонрастного служения ее традиционным ценностям и святыням. Приведя примеры неизвестных у нас стихотворений Бехтеева, докладчик высказал убеждение в необходимости издать его поэтический сборник, подготовленный на основе всех доступных ныне материалов.

С точки зрения следующего докладчика **Г. М. Шиманова** (Москва), русская литература — калейдоскоп всевозможных лиц и их историй, сиротливых мыслей и чувств (сиротливых, ибо не связанных с общей национальной идеологией и общей национальной жизнью). Под предлогом реалистического изображения жизни наши писатели проигнорировали лучших русских людей (к примеру, Ивана Посошкова или славянофилов), но зато, в качестве компенсации, создали галерею духовно больных персонажей и нравственных уродов. Собакевичи и Ноздревы, Онегины и Печорины, Обломовы и Базаровы, Иудушки Головлевы и прочие «антииконы» стали предметом обязательного изучения в нашей школе. «Художественные достоинства великолепно маскировали отсутствие в нашей литературе созидательных идей и способствовали развитию ее культа. Новая по своему типу русская литература нужна потому, что народ не может выйти из катастрофы, сохраняя те же черты своего характера и тот же тип культуры, благодаря которым он скользил в катастрофу». Доклад Г. М. Шиманова вызвал напряженную полемику, последовавшую в конце первого дня работы конференции.

По мнению **Э. С. Лебедевой** (Санкт-Петербург), прочитавшей доклад «**Пушкин и даты церковного календаря**», вблизи православных праздников Пушкиным создавались произведения глубочайшего смысла. Так, стихотворение «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» написано на второй день по Рождестве Христовом, а «Когда за городом задумчив я брожу...» — в канун Успения Пресвятой Богородицы. Примеры легко множить, и они дополняют факты, собранные Л. Э. Краваль в статье «Пушкин и святцы» и касающиеся датировки пушкинской графики. Напрашивается вывод о необходимости соотнесения всех творческих временных помет с церковным календарем и Пасхалией, чтобы понять, как они отражались в сознании Пушкина, жившего в ритме православной России.

Е. Н. Монахова (Санкт-Петербург) продолжила пушкинскую тему, выступив с докладом «**Карл Нессельроде — начальник**

трех русских поэтов». Она колоритно охарактеризовала государственного канцлера Российской империи, многолетнего министра иностранных дел, впервые попавшего в Россию в последние годы царствования Екатерины II и скончавшегося, будучи в отставке, уже во время правления Александра II. Именно он являлся единственным несменяемым начальником А. Пушкина и А. Грибоедова. Ф. Тютчев же дождался ухода канцлера в отставку и служил при его преемнике князе Горчакове, лицейском товарище Пушкина. В своем сообщении докладчица коснулась нескольких моментов служебной и личной биографии Нессельроде. В частности, она отметила, что Нессельроде и его супруга оказывали содействие голландскому посланнику Л. Геккерену и его приемному сыну Дантесу. После же дуэли последнего с Пушкиным канцлер, начальник погибшего поэта, способствовал реабилитации Дантеса в глазах общественного мнения России и Европы.

В перерыве участники конференции посетили **выставку «Небо и земля»**, развернутую в залах Литературного музея. Был представлен круг художников, творчески связанных с традицией, идущей от наследия Павла Ивановича Басманова, светлой памяти которого и была посвящена экспозиция. Среди авторских имен многие известны любителям искусства: А. А. и И. А. Морошкины, Л. А. Сергеева, Э. П. Соловьева, В. П. Уланов, Г. П. Губанов, О. В. Кузова-Труль и др. Это вторая выставка, организованная Санкт-Петербургским центром православной культуры.

Продолжились чтения докладом **Е. И. Анненковой** (Санкт-Петербург) **«Феномен священства в „Выбранных местах из переписки с друзьями” Н. В. Гоголя»**. Она поставила вопрос об источниках этого произведения и назвала четыре основных: апостольские послания, святоотеческая литература (а именно: «Слова о священстве» Иоанна Златоуста) и книга «О должностях священного сана» А. С. Стурдзы (1840). Основанием для последнего сопоставления явился факт знакомства и переписки Гоголя и Стурдзы, а также высокая оценка книги Стурдзы современниками. «Становится очевидным, — сказала Е. И. Анненкова, — что духовная литература, питавшая книгу Гоголя, не только прочитывалась автором под определенным углом зрения, но и испытывалась с точки зрения ее духовной функциональности на сегодняшний день». По мысли докладчицы, книга Гоголя отражает бесконечные формы двоения между духовным и мирским словом, священником и писателем, человеком внутренним и внешним, исполинским образом скуки и

Светлым Воскресением. В книге осуществлен переход от мирского к церковному, который совершает писатель и, избрав этот путь, неуклонно движется к пониманию священства, обнаруживая недостижимость для себя подобного воплощения. В итоге высвечивается феномен священства, доступность его лишь призванным и неполнота любого мирского слова о нем. Е. И. Анненкова осветила также вопрос о вхождении гоголевского опыта в практику духовной жизни России.

Доклад **А. Л. Казина** (Санкт-Петербург) «**Ключевые слова русской культуры**» носил философский характер. Ключевыми словами культуры исследователь назвал те определения, в которых выражается первичный миф культуры. Это бессознательная дорефлективная явленность бытия человеческому общественно-культурному сознанию. Докладчик отметил, что если исходить из некоей крестообразной структуры, вертикальной основой которой является отношение между светом и тьмой, то мир культуры займет место на диагоналях — между абсолютной вертикалью духа и абсолютной горизонталью тварного бытия. Духовно-смысловая проблематика нашей культуры является следствием ее колебания между вертикалью и горизонталью. А. Л. Казин подчеркнул, что вся история русской православной культуры есть способ и попытка постижения ключевых слов. Особенное внимание он уделил рассмотрению такого глубинного понятия, как «сердце»: «христианское благовестие на Востоке было воспринято через сердце и красоту. На идее сердца и благодати были основаны в свою очередь ключевые понятия „правда” и „собор”».

Вопрос о житии как о живом, развивающемся жанре поставил в своем докладе «**С. Нилус и В. Ильин: Житийные повествования о преподобном Серафиме Саровском**» **В. В. Петрочиков** (США). Он отметил, что преемственность и непрерывность святоотеческой традиции определяет бытование жанра, непосредственно с ней связанного. Поэтому можно говорить о «выключенности» и изжитости лишь определенных жанровых модификаций. Созданию новой житийной культуры в конце XIX века способствовали два обстоятельства: деятельность праведного о. Иоанна Кронштадтского и прославление в 1903 году преп. Серафима Саровского. Докладчик кратко охарактеризовал структуру и особенности житий св. Серафима Саровского, авторами которых были С. Нилус и В. Ильин. Он отметил, что житие, написанное С. Нилусом, создано в традициях Н. Лескова: очерковое повествование незаметно при-

сваивает себе черты поливалентного художественного текста. Житие, принадлежащее перу В. Ильина, свидетельствует о том, что этот жанр актуален и сегодня.

А. М. Соколов (Санкт-Петербург) в докладе «**Русский консерватизм и православная традиция**» проследил три эпохи бытования консерватизма (народного, православного и самодержавного) и указал на его глубинную связь с проблемой сохранения цельности «внутреннего» человека.

Первый день работы конференции закончился дискуссией, посвященной сделанным докладам. По поводу выступления Г. М. Шиманова высказались А. Л. Казин и М. М. Дунаев, подчеркнувшие, что русская литература показывает духовный путь человека, каков он есть, и нельзя требовать от нее прямой учительности. Прозвучали реплики и по поводу доклада А. М. Соколова, в частности замечание о том, что консерваторы терпели поражение, так как защищались, а не наступали. А. Л. Казин занял противоположную позицию, утверждая, что поражение христианского святого на земле есть победа его в «вертикальном» измерении бытия. Вопросы о методологии выделения ключевых слов были адресованы А. Л. Казину (Т. С. Царькова, М. М. Дунаев). Итоги работы первого дня конференции подвел А. М. Любомудров.

Второй день конференции открылся докладом **П. Е. Бухаркина** (Санкт-Петербург) «**Православная традиция и литература модернизма**». Одним из способов осознания русской церковной культурой традиции выступавший считает изучение реакции церковного сознания на то или иное культурное явление. Реакция русского Православия на модернизм представляется особо интересной, так как позволяет судить и об его отношении к искусству XX века в целом. На примере поэтического творчества писателя и литературоведа А. В. Чичерина П. Е. Бухаркин рассмотрел вопрос о приемлемости для церковного сознания авангардного искусства. Между двумя периодами творчества Чичерина есть существенное различие: если в 20-е годы его поэзия развивалась в русле общих исканий модернистского искусства, то с начала 30-х годов голос поэта обретает самобытность. Причину этого перелома исследователь видит в пережитой Чичериным смене духовных ориентиров, в результате чего он становится деятельным членом Церкви. Смена поэтического стиля выразилась в отходе от характерного для авангарда метафоризма и в возвращении к прямому словоупотреблению, свойственному классике и несущему общечеловеческое благовестие в культуре. Это на-

блюдение, а также тот факт, что церковная архитектура и музыка, по существу, игнорировали авангард, позволяют сделать заключение: русской православной традиции культура модернизма представляется чуждой и враждебной, в то время как классика — терпимой.

С. Сальвестрони (Италия) познакомила слушателей с частью своей обширной работы, посвященной **роли Библии в произведениях Ф. М. Достоевского**. Проблема существования в мире зла, страдания, смерти, ставшая центральной в последнем романе писателя «Братья Карамазовы», решается не на идеологическом уровне, а во внутренних откровениях, переживаемых разными героями. В главе «Русский инок» звучат два положения, пронизывающие весь роман: «Жизнь есть рай» и «Всякий из нас пред всеми во всем виноват». Кажущаяся парадоксальность их совмещения преодолевается при помощи обращения к святоотеческому наследию. Мистические откровения о состоянии «рая на земле», обусловленном Божественной любовью, о таинственной связи скорби и растворяющей ее христианской радости запечатлены у свв. Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова (их творения находились в библиотеке писателя). Докладчица видит причину критики изображения православного монашества в «Братьях Карамазовых» в игнорировании мистического опыта Восточной Церкви.

Критическим очерком можно назвать сообщение **Л. А. Ильюниной** (Санкт-Петербург), обратившейся к творчеству нашего современника иеромонаха Романа (Матюшина). Внутрицерковное явление и певческое искусство — определения далеко не исчерпывающие для подлинной поэзии, с которой мы имеем дело, читая недавно вышедшие сборники стихотворений поэта-монаха. Сквозной в лирике о. Романа является такая традиционная для русской поэзии тема, как образ России. Своеобразие ее состоит в соединении внутри одного стихотворения антиномии: Русь святая и Русь поруганная. Образ Руси-Голгофы связывает оба этих лика. Лирический герой предстает в виде странника, юродивого и, вступая в единоборство с духовной спячкой современников, с их личинами и масками, приобретает черты ветхозаветного пророка. В сообщении прослеживается эволюция поэтической системы от ранних произведений, пронизанных печалью о гибели земли Русской, до поздних, в которых нет ощущения безнадежности. Позднее творчество отмечено разнообразием формы, включающим как зарисовки с натуры, так и символические обобщения. В заключение Л. А. Ильюнина познакомила

слушателей с тремя стихотворениями из числа написанных о. Романом в этом году.

В. Е. Ветловская (Санкт-Петербург) отметила загадочность легенды «**Жил на свете рыцарь бедный...**», с трудом поддающейся целостному, непротиворечивому истолкованию. Версия исследовательницы строилась на сравнении двух редакций произведения, одной — пространной, самостоятельной, датированной 1831 годом, и краткой, составляющей часть более обширного замысла «Сцен из рыцарских времен» (1835). Авторская ирония и взгляд со стороны на изображаемое, отмеченные Р. В. Иезуитовой, обусловлены, по мнению докладчицы, позицией человека, воспитанного в традиции Восточного христианства. Католическая основа легенды заслуживает особого внимания, так как рыцарь увидел «Марию Деву», а не Скорбящую Матерь, что противоречит православному почитанию Богородицы, основанному на страхе Божиим. А. С. Пушкин, исключив во второй редакции некоторые строфы и концовку стихотворения, вложил в уста миннезингера Франца вполне католическую легенду. Православная рефлексия была неуместна в контексте замысла «Сцен...».

В докладе **А. М. Грачевой** (Санкт-Петербург) рассматривалось использование жанра притчи в последнем цикле произведений **А. Ремизова «Легенды в веках»** на примере его переработки древнерусской повести о Петре и Февронии (1951). На основе анализа четырех редакций этого произведения раскрыта творческая история текста и последовательность эволюции замысла писателя. Развивая тенденции древнерусского источника, Ремизов как бы «материализовал» в разных редакциях этапы существования повести в секуляризованной литературе Нового времени, в архаической фольклорной культуре, а под конец «вернул» сюжет о неразлучной вечной любви в систему ценностных категорий средневековой православной культуры. Начав с психологизации характеров главных героев, писатель в окончательной редакции придал им черты христианских праведников, основываясь на евангельских текстах. На фоне истории научного изучения древнего памятника знаменательно творческое прозрение Ремизова, рассмотревшего за сказочной историей любви крестьянки и князя притчу о свете Божественной любви.

Тема «**Пушкин и православная традиция**» была продолжена в докладе **Т. Г. Мальчуковой** (Петрозаводск). «Путешествие в Арзрум», «Монастырь на Казбеке», «Кавказ», глава из романа «Путешествие Евгения Онегина» объединены докладчицей как про-

изведения с общим принципом изображения природы. Восхищенное удивление красотой мироздания дает возможность предположить у Пушкина приятие библейского учения о творении и христианского понимания красоты творения как выражения его софийности. Преклонение перед Божественным творением не исключает у Пушкина наслаждения «созданиями искусств и вдохновенья» («Из Пиндемонти»), что характерно для европейской культуры в целом. Стихотворение «Кавказ» докладчица предложила осмыслить в контексте псалмодической лирики, в частности 103-го псалма. С христианской традицией связано у Пушкина не только изображение величественных горных пейзажей, но и природы среднерусских равнин, смиренной и аскетичной.

Глава союза «Христианское Возрождение» **В. Н. Осипов** (Москва) отметил особое значение **А. С. Хомякова** в словесности и общественной мысли середины XIX века, в личности и творчестве писателя наиболее полно воплотились ценности Православия. Докладчик познакомил присутствующих с основными положениями учения о Церкви, легшими в основу творчества Хомякова. Помимо духовного, нравственного значения Церкви выступавший особо остановился на размышлении Хомякова о народоустроительной ее роли, выразившейся в создании царской власти, и, следовательно, Российской державы.

В центре доклада **Ю. К. Герасимова** (Санкт-Петербург) было такое явление в культурной жизни начала века, как постановка МХАТом пьесы **Д. С. Мережковского** по роману «Братья Карамазовы», а также выступления критики в связи с этим событием. Несмотря на высказываемые сомнения в сценичности романов Достоевского, **К. С. Станиславский** поставил пьесы «Братья Карамазовы» и «Николай Ставрогин». Оба спектакля прошли с успехом; в последнем критика отметила тонкий психологизм, пронизанный христианским светом. В 1914 году Мережковский написал для МХАТа пьесу «Будет радость» по мотивам романа «Братья Карамазовы», которая трагедизировала сюжет и подавала его в символистском ключе. К этому времени отношение «русского Лютера» к христианскому мирозерцанию Достоевского изменилось и стало резко отрицательным. Постановка пьесы подтвердила художественную несостоятельность попытки преодоления Достоевского.

А. М. Любомудров (Санкт-Петербург) в своем докладе «**К проблеме воцерковленного героя (Достоевский, Зайцев, Шмелев)**» затронул один из существенных аспектов общей пробле-

мы «художественная культура и Православие». Воцерковленный персонаж — человек, связанный с мистическим телом Церкви, который участвует в таинствах, исповедует православную веру. По мнению докладчика, литература Нового времени, зародившаяся и развивавшаяся во многом как антитеза Церкви, не накопила достаточного опыта в отражении внутреннего мира православного христианина. Причина заключается в принципиальном различии секулярного и религиозного мировоззрений. Цель доклада — показать, как решали эту проблему те русские классики, которых безоговорочно можно назвать православными художниками. Достоевский, в чьем творчестве освещены многие серьезнейшие аспекты христианства, столкнулся с трудностями при попытках показать православного (положительно-прекрасного) человека. Персонажи писателя остаются мало связанными с мистическим телом Церкви, словно не знают о существовании таинств. Б. Зайцев вводит своего читателя в мир Церкви путем исключительно светски-эстетическим. Монах Мельхиседек из романа «Дом в Пасси» дан в стилизованной манере, его внутренний мир остается закрытым. Однако его исповедание веры раскрывается в диалогах-беседах, где слова героя и смиренны, и исполнены глубокой внутренней силы — силы Правды. И. Шмелев опирался на христианскую антропологию, запечатлев не только душевно-телесную, но и духовную сферу человеческой личности, нарисовав картины духовной брани и восхождения человека к Богу через Церковь. В заключение А. М. Любомудров остановился на проблеме православного восприятия художественного текста, отражающего воцерковленную реальность, и предположил, что адекватно оценивать его, рассуждать о вопросах веры способен лишь исследователь, знакомый с этой реальностью по собственному опыту.

Л. И. Бронская (Ставрополь) рассмотрела повесть **И. Шмелева** «Лето Господне» с точки зрения функционального анализа. Такой подход позволил воспроизвести меняющуюся картину прочтения повести в нашей стране за последние десять лет. С середины 90-х годов в связи с расширением возможностей литературоведения интерпретация произведения начинает взаимодействовать с психоанализом, с одной стороны, и с системой религиозного знания — с другой. Вторая часть доклада была посвящена воссозданию системы художественных критериев, согласно которой И. А. Ильин в книге «О Тьме и Просветлении: Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелев» помещает И. Шмелева на вершине своей иерархической лестницы. Одним из главных критериев,

по мнению выступавшей, является отношение писателя к Православию.

С. А. Ипатова (Санкт-Петербург) обратила внимание слушателей на неразработанный аспект в изучении «**Рассказов странника**» — историко-литературный контекст, который позволяет выявить причину появления «Рассказов...» во второй половине XIX века, реконструировать особенности склада личности автора, его богословские и эстетические взгляды, тем самым осветив проблему атрибуции. В докладе была прослежена связь произведения с общехристианской концепцией пути к Богу. Специфика освоения сюжета на русской почве связана с традицией исихазма.

По мнению **А. И. Власенко** (Москва), последний период творчества И. Киреевского явился наиболее плодотворным для формирования национального философского дискурса в концепции славянофилов. Активное участие И. Киреевского в издании святоотеческой литературы повлияло на его собственную философскую мысль. «Религиозно-мистическая личность становится центром антропологии и гносеологии Киреевского, что является исключительно творческим актом славянофильского поиска и его оригинальным вкладом в национальную и мировую культуру» — так завершил свое выступление докладчик.

Актуальным для конференции стало следующее наблюдение **Е. С. Лукашевского** (Санкт-Петербург): «Величайшие явления культуры для К. Р. — не прелесть сатанинская, а высшее выражение человеческого гения, руководимое вдохновением свыше». Сочетание христианского мироощущения и незаурядного поэтического таланта превращает творчество великого князя Константина Константиновича Романова (К. Р.) в уникальное явление поэзии серебряного века. В выступлении было уделено внимание страницам семейной хроники и общественной деятельности К. Р., который, будучи президентом Академии наук, много сделал для развития русской науки. Была проанализирована малоизвестная сторона творчества К. Р., связанная с религиозными мотивами, наиболее полно выразившаяся в драме «Царь Иудейский».

А. В. Моторин (Новгород) предложил рассмотреть историю русской светской словесности с точки зрения борьбы двух традиций учения о Софии. Согласно первой, христианской, София явлена в Иисусе Христе и имеет личностный характер. Другая традиция, магическая, восходит в пантеизму гностиков. Софийная образность в русской литературе XVIII—XX веков кристаллизовалась в знако-

вом употреблении женского имени Софья и в топонимике. Анализ этого вида образности позволил выявить аксиологическую ориентацию эпох и мировоззрений писателей, в творчестве которых осмысливается софийность бытия.

Э. П. Кудрявцев (Санкт-Петербург) выступил с сообщением о статье литератора **Вс. Соловьева** «**Новые данные о спиритических явлениях 19 в.**».

В завершение дня 28 апреля взяла слово **Н. Ф. Буданова**. Отозвавшись о конференции как очень интересной и плодотворной, она особенно отметила выступление С. Сальвестрони, в котором было убедительно продемонстрировано преломление творений отцов Восточной Церкви в романе «Братья Карамазовы», что является сильным возражением К. Леонтьеву, который подверг критике религиозное мирозерцание Достоевского. В связи с докладом А. М. Любомудрова выступавшая подчеркнула сложность проблемы воцерковленности героев-идеологов в романах Достоевского, которые через страдания и падения обретают путь веры. В воцерковленности же другой группы героев — епископа Тихона, Макара, старца Зосимы — не приходится сомневаться. В порядке размышления были высказаны следующие положения:

1) Искусственное создание православной критики вряд ли может быть плодотворным, но это не означает, что критик не должен быть эрудирован как в культуре, так и в святоотеческой литературе.

2) Исследование культуры серебряного века с точки зрения Православия открывает новые возможности, что показали выступления А. М. Грачевой и Ю. К. Герасимова.

В заключение петербургские поэты **Георгий Ермолин** и **Василий Истратов** познакомили присутствовавших со своими стихами.

Третий день работы конференции был открыт словом о **Александра Захарова о счастье**. Счастье зависит от цели, которую преследует человек в жизни. Священник подчеркнул, что Православие предлагает обратиться к нетленной жизненной цели: спасению души, что в свою очередь поможет выстроить жизнь так, как полезно и нужно личности.

Состоянию русского современного языка, а также **соотношению понятий «духовность» и «менталитет»** был посвящен доклад **В. В. Колесова** (Санкт-Петербург). «Существует национальная специфика в представлении о ментальности. Для германских народов — это логически обоснованная сторона деятельности, для романских — тип мышления, настроение. Русское представление о мен-

тальности существовало всегда, но оформлялось другим словом — духовность. Это та энергия, которая соединяет разум, чувства и волю в явлении слова». Ученый перечислил процессы, происходящие в русском языке сегодня: утрата высокого стиля, замена речемыслительной функции коммуникативно-информационной, вестернизация русского языка. Докладчик отметил, что введение в активную лексику иностранных слов ведет к подмене онтологически присущего бытию качества внешним впечатлением о нем (имидж—образ, легитимность—законность, компетентность—знания). Свою речь ученый заключил афоризмами Н. А. Бердяева: «Русский человек душевен, задача состоит в том, чтобы стать духовным» и «Русский ментализм скажет новое слово в Европе: верую».

В докладе **«Церковнославянский язык как высшая форма русского национального языка»** Д. Г. Демидов (Санкт-Петербург) отметил, что национальный период языка начинается тогда, когда церковнославянский язык русской редакции осмысливается как норма родного языка, сознательно описывается и кодифицируется. Национальная стадия бытования языка подразумевает полифункциональность. Язык, отделившись от богослужебной функции, теряет свою онтологическую призванность и перестает быть национальным.

Идее компромиссности «простой мовы» был посвящен доклад С. И. Рагриной (Финляндия) **«Проста мова: языковой или конфессиональный компромисс? (Проповеди Леонтия Карповича)»**. «Западная Русь, Украина и Белоруссия, где смыкались греко-славянские и славяно-латинские миры, были территорией с очень сложным лингвистическим ландшафтом в смысле употребления литературного языка. Манифестации литературного языка образовывали широкий спектр, в котором на одном фланге находился латинский язык, а на другом древнеславянский. Серединное положение между ними занимал западно-русский язык — простая русская мова, уравновешивая конфликтность этой ситуации. Попытки выделить одну этническую основу как доминанту „простой мовы” были малоэффективны. Компромиссность „мовы” в конфессиональном смысле состояла в том, что ею пользовались в полемике с другими конфессиями как православные, так и католики, как униаты, так и протестанты. Творчество западно-русского проповедника Леонтия Карповича, по мнению ученого, представляет особый интерес для иллюстрации вопроса и компромиссности „мовы”».

Следующая серия докладов была посвящена иконописи, а также ее отражению в русской литературе.

В. В. Лепехин (Венгрия) остановился в своем докладе «**Икона в русской литературе XIX века**» на творчестве Н. Полевого и Н. Гоголя. «Живописец» Н. Полевого заинтересовал исследователя как первая, по его словам, повесть в русской литературе XIX века, где указывается на конфликт между живописью и иконописью, поднимаются вопросы, связанные с внутренней жизнью иконописца. Иконоведение в творчестве Гоголя докладчик рассмотрел в трех аспектах: значение иконы в биографии писателя, прямые высказывания Гоголя об иконе, а также семантику иконописного образа, введенного в художественную ткань произведения. В конце выступления Лепехин раздал присутствующим «изображение» повести Лескова «Запечатленный ангел», представляющее икону с клеймами на тему жития или акафиста.

Об иконе в творческом восприятии И. А. Гончарова рассказал **В. Н. Криволапов** (Курск). По мысли исследователя, Гончаров был близок к позиции иконоборцев, отрицая возможность изображения Божественного начала (очерк «Христос в пустыне»). Единственная на три романа Гончарова икона (в «Обрыве»), перед которой молится Вера, остается безучастной к героине. В своем докладе Криволапов указал также, что художник, дарование которого определялось современниками как чисто внешнее, стремился в своем творчестве к созданию героев-идеалистов.

Иконописную тему завершил доклад **О. В. Губаревой** (Санкт-Петербург) «**Запечатленное слово преп. Сергия Радонежского. „Троица“ преп. Андрея Рублева**». На Руси богословская мысль была воплощена в иконах. Их образно-символический язык имел в Церкви звучание, равноценное письменным словам, и составлял часть Священного Предания. «Троица» преп. Андрея Рублева — не изображение самого Бога. В символических фигурах ветхозаветного прообраза иконописец раскрыл тайное знание о Боге, данное в откровении преп. Сергию Радонежскому.

Г. И. Пеев (Санкт-Петербург) в докладе «**Христианство и история**» указал на особенности христианства, его отличие от других монотеистических религий. «Отсутствие внутрибожественной жизни в рамках строгого монотеизма приводит к тому, что Бог исчерпывается своим отношением к жизни земной, постоянно исключая ее из себя, так как ему некуда вместить ее». Исследователь остановился также на теме свободы христианина, связанной с его самоопределением.

Доклад **Е. М. Титаренко** (Кемерово) назывался «**Проективное понимание литературы в „Философии общего дела“ Н. Ф. Федорова и ценности Православия**». Смысловой константой понимания литературы в эстетике супраморализма является проективность. Радикальный онтологизм эстетики **Н. Ф. Федорова** приводит к утверждению тождества искусства и жизни. В этом контексте литературе придается значение инструмента, изменяющего реальность посредством проективного выражения этических ценностей. Критика современной литературы, осуществляемая с позиции этики воскресительного долга, оказывается связанной с конструированием универсального проекта художественного произведения, способного объединить весь эстетический опыт человечества. Ядром такого синтеза видится православный культ.

Затем слово было предоставлено гостю конференции **В. В. Петрову**, преподавателю Военно-воздушной академии им. Ю. А. Гагарина (Москва). Его краткое выступление было посвящено возрождению православных традиций в русской армии: «Это единственный институт государства, который рискует жизнью каждый день. В современных условиях армия не видит для себя другой защиты, как обращение к устоявшимся веками религиозным традициям». **В. В. Петров** рассказал о годичном полете в космос **В. Титова** с иконой Владимирской Божией Матери; о том, что ежегодно Патриарх **Алексий II** поздравляет космонавтов, находящихся на орбите, с Пасхой и Рождеством.

К творчеству двух иерархов XIX века — архиепископа **Иннокентия Херсонского (Борисова)** и епископа **Нижегородского Иеремии (Соловьева)**, скончавшегося в схиме с именем **Иоанна**, обратился в своем докладе **М. А. Антипов** (Санкт-Петербург). «Наследие архиепископа **Иннокентия** было опубликовано полностью: от богословских трактатов и проповедей до церковной поэзии. Каноны другого святителя до сих пор пребывают в рукописях. Личности их соединены в докладе не случайно. Они были почти ровесниками, вместе учились, проходили одни и те же должности». Докладчик исследует стилистический строй произведений этих писателей, наиболее рельефно воплотившиеся духовные образы.

Специфический и сложный вопрос осветила в своем докладе **Н. А. Нечунаева** (Эстония) «**Минья: Славянская история текста**». «Как тип служебной книги минья сформировалась к X веку. Основные стихиры создавались на протяжении V—X веков разными авторами, которые считались лучшими духовными писателями Визан-

тии и Ближнего Востока. Минея входила в корпус текстов, перевод которых связан с кирилло-мефодиевской эпохой, с моравской миссией солунских братьев». Докладчица построила сообщение на материале майской минеи и рассказала о путях формирования минейного корпуса.

Ключом к ситуации «раздвоения» в творчестве А. Н. Майкова назвала **М. А. Дмитриева** (Санкт-Петербург) его поэму «Два мира». Обратившись к истории создания этого произведения и эпистолярным документам, комментирующим процесс его написания, исследовательница пришла к выводу, что победа гедонистического начала произошла, безусловно, в душе поэта, а затем отразилась в поэме. Учитывая историческую ситуацию конца XIX века, Дмитриева постаралась ответить на вопрос, почему «Двум мирам» была присуждена Пушкинская премия, хотя художественное несовершенство поэмы было единогласно отмечено критикой.

О внутрицерковных отношениях между белым и черным духовенством говорилось в докладе **А. В. Сушко** (Санкт-Петербург) «Коллизия монашества—священства в конце 50—60-х годов XIX века».

Этим сообщением была завершена программная часть конференции. Затем В. А. Котельников предложил перейти к обсуждению докладов и дополнить работу дня краткими выступлениями.

О. Николай Бондарев (Санкт-Петербург), дьякон церкви Воскресения Христова, прочел фрагмент своей работы «Последний путь Александра Блока», а также рассказал о восстановлении храма, связанного с памятью поэта. О. Александр Захаров высказал критические замечания по поводу доклада Сушко.

Прозвучали реплики В. В. Лепяхина, адресованные А. М. Грачевой («Христианская притча в творчестве Ремизова») и А. М. Любомудрову («К проблеме воцерковленного героя»). По поводу первого доклада Лепяхин отметил, что Ремизов создает не христианизированную легенду о Петре и Февронии, а чистую фольклорную сказку. По поводу второго подчеркнул, что чем больше писатель воцерковляется, тем больше удаляется от светской литературы.

Прозвучали также замечания М. М. Дунаева, В. В. Лепяхина и Д. Г. Демидова в адрес доклада В. В. Колесова, касавшиеся градации душевного—духовного.

Итоги конференции подвел в заключительном слове **В. А. Котельников**.

М. А. Дмитриева, Е. В. Долгова

Конференцию, проходившую в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН 21—23 апреля 1999 года, открыл ответственным словом директор Института, чл.-корр. **Н. Н. Скатов**. Отметив, что число участников и гостей конференции относительно невелико, он объяснил это тем, что она обретает особый углубленно-теоретический базис. Немногочисленность конференции говорит о ее глубине, значительности, специализированности, о совершившемся отборе тем и исследователей.

С докладом **«Человек и его вера в русской литературе XIX века»** выступил доцент кафедры истории христианской литературы богословского факультета Европейского университета (Минск) **А. А. Звозников**. Он указал, что аналитическое прочтение текста вне христианской традиции недостаточно для раскрытия глубины произведения. Сложная задача — раскрытие религиозного самосознания автора через выражение религиозного опыта героя произведения. Например, рассказ Чехова **«Архиерей»** написан как бы «извне», в душе писателя не было и не могло быть «внутренне равного его герою восприятия религиозного опыта». Автор полагает, что творческого отношения русских писателей к христианству в его подлинно литургическом содержании в широком смысле также быть не могло, поскольку литература классического периода выражала мировоззрение русского дворянства, в значительной мере ориентированного на традиции новоевропейского гуманизма и философии антропоцентризма.

Профессор Московской Духовной Академии **М. М. Дунаев** выступил с докладом **«Идея „Церкви Третьего Завета” в творчестве Д. С. Мережковского»**. Идеолог серебряного века Мережковский — несомненный еретик, заимствовавший в своих взглядах многие древние ереси, сказал докладчик. В то же время он является «средним арифметическим» этого века, с помощью которого можно понять так называемое «новое религиозное сознание» символистов. Собственно «спасение» Мережковский понимает прежде всего как спасение от смерти. Расхождение с Православием — в слишком по-земному понимаемом спасении. О христианстве как о чем-то незавершенном говорят все проповедники нового религиозного сознания, обосновывая этим постулатом свои претензии на «продолжение христианского дела».

В докладе **«Канонические и апокрифические мотивы в повести А. М. Ремизова „О страстях Господних”**», прочитанном

доцентом кафедры славянской филологии Таллинского университета **С. Н. Доценко**, говорилось об очевидной кощунственности этого произведения. Явно сомнение Ремизова в одном из догматов Церкви: «Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, видимым же всем и невидимым...». Если мир — создание не божеское, от него надо отречься. Эта идея Ремизова напоминает мысль Ивана Карамзова. Среди источников повести «О страстях Господних» докладчик назвал и роман «Идиот». Аллюзия на знаменитую сцену, когда князь Мышкин видит картину «Мертвый Христос», очевидна: идея Ремизова показать страшную картину торжества «природы» над телом распятого Христа спровоцирована романом Достоевского.

Аспирантка ИРЛИ **М. А. Дмитриева** выступила с сообщением «**Великая княгиня Елена Павловна и христианская традиция**». Она охарактеризовала культурную и социальную деятельность великой княгини, стоявшей у истоков создания в России отделения общества Красного Креста. Особое место в выступлении было отведено роли так называемых морганатических вечеров в Михайловском дворце, которые проводила и возглавляла Елена Павловна. Обратившись к воспоминаниям кн. Д. А. Оболенского, докладчица отметила, что вечера в Михайловском играли роль «разговоров по душам» между различными представителями общества. Сюда приходили Уваров, Щепкин, Шевырев, Блудов, а при Александре II — сама императорская чета. Николай I говорил о Елене Павловне: «Это был ум нашей семьи». Дмитриева рассказала о ее отношении к Пушкину, Гоголю, Жуковскому.

В перерыве между заседаниями была открыта выставка «**А. С. Пушкин и Православная Россия**», созданная силами сотрудников литературного музея Пушкинского Дома, а также художниками и литературоведами, сочувствующими теме конференции. Авторы экспозиции **Э. С. Лебедева** и **Е. Н. Монахова** рассказали присутствующим об особенностях выставки: она разрушает традиционно устоявшиеся образы советского пушкиноведения, заставляет взглянуть по-новому на жизнь и окружение великого поэта. Творчество Пушкина сохраняло в народе преемственность отечественной духовной культуры. В экспозиции были представлены духовная и историческая литература из книжного собрания поэта; пушкинские автографы; выписки из Четых-Миней, переложение Жития преподобного Саввы; евангельские, литургические и молитвенные тексты, вдохновлявшие поэта в его творчестве; иконы свя-

тых, упомянутых в текстах Пушкина; виды монастырей, где молился поэт; портреты представителей русского духовенства и первоиерархов, возглавлявших церковные кафедры в пушкинскую эпоху. На скрещении этих материалов на выставке возникал образ Православной Руси и ее поэта.

Работу конференции продолжил доклад доктора филол. наук **С. Н. Азбелева (ИРЛИ) «Народные песни и духовные стихи, посвященные смерти Александра Второго»**, в котором были проанализированы записи, осуществленные собирателями фольклора от крестьян Московской, Владимирской, Костромской, Тамбовской губерний, а также казачества с 1890-го по 1915 год. Песни оформлялись в различные жанровые формы, но их центральным мотивом всегда являлась оценка содеянного террористами с точки зрения православного сознания, отметил докладчик.

О митрополите Platone (Левшине) как историке рассказал в своем выступлении доктор филол. наук **Ю. В. Стенник (ИРЛИ)**. Создание митрополитом Platonom в преклонном возрасте «Краткой церковной российской истории» следует рассматривать как реакцию на появление исторического труда известного масонского деятеля И. П. Елагина «Опыт повествования о России», в котором трактовка введения на Руси христианства изобиловала фантастическими домыслами. Раскрытие роли Православной Церкви в истории российской государственности, составлявшее главную цель труда митрополита Platона, призвано было нейтрализовать влияние идей западной философии, наполнявших книгу Елагина. Ю. В. Стенник отметил также другой аспект сочинения митрополита Platона, а именно вопрос об отношениях Восточной Православной Церкви с католическим миром. Постоянные притязания папского престола на подчинение Православия своему влиянию и установление своего над ним господства сопровождали едва ли не всю историю российской государственности с самого крещения Руси, достигнув своего апогея в период Смуты и самозванчества в XVII веке. Сочинение митрополита Platона явилось серьезным вкладом в русскую историографию, в осмысление проблем русской церковной истории.

Теме **«Пушкин и чудо»** посвятил свое выступление доктор философских наук, сотрудник Института истории искусств **А. Л. Казин**. На материале пушкинских сказок исследователь обрисовал метафизику чудесного в творчестве поэта. В «Сказке о попе и работнике его Балде» пушкинский гений лишь играет тем, что А. Ахматова назвала «грозными законами морали». В «Сказке о царе Салтане»

субстанция чудесного распространена по всему горизонту повествования, и вместе с тем в ней явно присутствуют узловые точки соприкосновения миров (горизонтального и вертикального). Динамика сказки «О рыбаке и рыбке» построена на нарастании напряжения между злом (Старуха) и искуплением его (Старик), что в итоге дает основание Рыбке вынести нейтральный, а не осудительный приговор этим людям. В сказке «О мертвой царевне и семи богатырях» торжествующая в финале любовь оказывается «огнем пополающим» для Мачехи. Космическая иерархия «сил и светов» учит не механизму чуда, а усмотрению благодатной мощи человека как сына Божия среди низших по отношению к любви стихий тварного порядка. В последней сказке «О золотом петушке» поэт дает генеральное сражение черной силе. Сказка предстает как развернутая онтология боя, невидимой брани, постоянно происходящей среди людей.

В конце первого дня работы конференции развернулась дискуссия, посвященная прозвучавшим докладам. Остроую полемику вызвало выступление А. А. Звозникова, имевшее выраженный методологический характер. М. М. Дунаев, Ю. В. Стенник, А. М. Любомудров поддержали ученого в том, что существует опасность подмены аналитического прочтения текста подстраиванием творчества художника под христианский кодекс. С другой стороны, М. М. Дунаев отметил, что выбор писателем религиозной темы несомненно требует богословского комментария, так как художник ставит себя на место проповедника, осознанно или бессознательно. В свете этой полемики А. Л. Казину был задан вопрос о возможности другого прочтения сказок Пушкина. «Каждый имеет свою оптику, инструментарий», — ответил исследователь. А. А. Звозников предложил включить в научное русло конференции творчество А. П. Чехова, христианская суть которого глубоко и целомудренно скрыта в глубине художественных образов.

Работа второго дня конференции была целиком посвящена изучению *христианских мотивов в творчестве А. С. Пушкина*.

Слово **иерея Иоанна Малинина**, настоятеля храма Благовещения Пресвятой Богородицы, было посвящено «Каменноостровскому циклу» поэта, в частности стихотворениям «Когда за городом задумчив я брожу» и «Я памятник воздвиг себе нерукотворный». Первое из них датировано 14 августа, то есть кануном Успения Пресвятой Богородицы, а этот праздник возрождает воспоминания о Святогорском монастыре и родных местах. Стихотворение «Памятник» датировано 21 августа, когда Церковь чтит память апосто-

ла Фаддея. Пушкин характеризовал свое творчество как «нерукотворный» памятник своей жизни, которую он желает теперь подчинить «велению Божию», заключил докладчик.

О празднике Крещения Руси в связи с судьбой поэта поведала присутствующим **Э. С. Лебедева**, науч. сотр. Всероссийского музея А. С. Пушкина. Некоторые даты, соотнесенные с церковным календарем, способны прояснить творческие импульсы и обстоятельства создания того или иного произведения Пушкина. Стихотворение «Клеветникам России» Пушкин начал на следующий день после праздника в Царском Селе, посвященного крещению Руси. Как отметила исследовательница, Пушкина приводили в состояние столбняка события лета 1831 года, в особенности польское восстание и вмешательство французских парламентариев («клеветников России») в обсуждение вопроса, который Пушкин рассматривал как давний «спор славян между собою». Поляки требовали присоединения к Польше Украины до Днепра, включая Киев. Поэт не мог себе представить Родину без Киева и его святынь («Дело идет о могилах Ярослава и Печерских угодниках», — писал он об этих событиях Е. М. Хитрово). Праздник Крещения Руси обновил патриотические чувства поэта. Воспоминания о Владимире Крестителе прочно соединились с памятью о киево-печерских старцах, заключила Э. С. Лебедева.

Доктор филол. наук **Ю. К. Герасимов** (ИРЛИ) в докладе «**А. С. Грибоедов и А. С. Пушкин о православном миссионерстве**» рассказал о миссионерских устремлениях двух классиков. Воспоминания о Грибоедове свидетельствуют о том, что писатель собирался проповедовать Православие среди персов. Этому помешала безвременная кончина Грибоедова. Желание проповеди на Кавказе овладевало и Пушкиным, который считал, что «народы Кавказа еще не укоренены в мусульманстве, и их можно еще христианизировать».

Руководитель Пушкинской программы Российского фонда культуры канд. филол. наук **И. Ю. Юрьева** (Москва) рассказала о деятельности фонда по оказанию помощи российским школам, где углубленно изучается творчество Пушкина. Доклад был посвящен библейским источникам в творчестве поэта. И. Юрьева выразила сожаление, что в нескольких последних изданиях, подготовленных отделом пушкиноведения ИРЛИ, ряд обращений поэта к библейским и житийным текстам либо игнорируется, либо трактуется с существенными искажениями.

После доклада И. Юрьевой состоялась важная дискуссия о датах памяти Пушкина. Дата государственного праздника дня рождения поэта установлена президентом 6 июня, однако многие православные почитатели классика совершают празднование его юбилея 8 июня: именно эта дата соответствует 26 мая в церковном календаре, в то время как механический перевод на новый стиль с каждым столетием все больше разводит даты. «При воспоминании дня рождения или кончины выдающихся людей крайне важно, память каких святых празднуется Церковью в этот день, — сказала Э. Лебедева. — На протяжении последних лет ряд пушкинистов обращался в различные инстанции с просьбой пересмотреть дату празднования 200-летия поэта, но ходатайства не имели видимых результатов». И. Юрьева сообщила, что на протяжении нескольких лет после революции 1917 года и перехода на новый стиль память Пушкина отмечалась традиционно, по церковному календарю, и лишь затем дата была сознательно оторвана. В настоящее время сотрудники Пушкинской программы Российского фонда культуры отмечают дни памяти Пушкина в соответствии с церковным календарем, т. е. 8 июня (день рождения) и 11 февраля (день кончины). Именно в эти дни совершаются панихиды в местах, связанных с Пушкиным. Участники конференции оказались единодушны в поддержке такой инициативы.

В докладе **«„Русский человек через двести лет“. Пушкин и духовные проблемы современности»** канд. искусствоведения **О. Б. Сокурова**, преподаватель кафедры истории СПбГУ, соотнесла нравственные идеалы в творениях поэта с нынешним духовным состоянием русского общества и государства. Рисуя фигуры Онегина и героя «Медного всадника», Пушкин прозревал типы человека-«пародии», человека общества потребления, столь узнаваемые в нашей современности. Актуальными стали, например, «Песни западных славян», а слово «бомба», помеченное у Пушкина как «архаизм», сегодня вновь стало политической реальностью.

Сотрудник ИРЛИ **Е. Н. Монахова** выступила с докладом **«„Засветила Богу свечку...“. А. С. Пушкин и русская икона»**, в котором проследила творческий путь иконописцев Палеха, сохранивших после революции 1917 года свои художественные традиции благодаря обращению к пушкинским темам, когда иконопись была запрещена советской властью. Мир пушкинского творчества был воспринят художниками-миниатюристами как естественная среда. Композиция икон или их клейм стала использоваться иначе:

в «Сказке о золотом петушке» отчетливо читается «Вход в Иерусалим», в «Пире царя Салтана» — «Тайная вечеря», в «Сказке о рыбаке и рыбке» — клеймо иконы «Акафист Святителю Николаю».

Очередной день работы конференции завершился докладом доктора искусствоведения, сотрудницы Института истории искусств **Н. С. Серegiной «Донская икона Божией Матери в „Борисе Годунове”»**. Исторический контекст упоминания Донской иконы представляет контраст с упоминанием Владимирской, отметила исследовательница. Если Владимирская икона символизирует всю мистическую глубину русской истории, то Донская, прославившаяся победой на Куликовом поле, означает также память об освобождении Москвы от нашествия крымских татар в 1561 году. Во главе ополчения стоял тогда боярин Борис Годунов. Поэтому участие Донской иконы в крестном ходе моления о царском венце, обращенного к Борису, указывает и на прославление самого Бориса Годунова, а также мистически напоминает ему о его собственном бескорыстном порыве в стоянии за землю Русскую, за ее государственность.

Третий день работы конференции открылся докладом доктора филол. наук, преподавателя Ставропольского университета **Л. И. Бронской «Три острова литературы Русского зарубежья»**, где к единому знаменателю были сведены знаковые для литературы Русского зарубежья тексты: «Старый Валаам» Шмелева, «Афон» Зайцева, «Остров Крым» Аксенова. Идея возрождения России, важнейшим компонентом которой является православие, объединяет, по мысли исследовательницы, все три произведения. Безусловно, воцерковленные писатели-эмигранты «первой волны» были уверены в неразрывной связи России и Православия, в том, что Россия возродится через восстановление религиозного чувства. Аксенов же, как представитель «третьей волны» эмиграции, на первый взгляд должен был проповедовать иные истины, но в своем романе-антиутопии он приходит к тем же выводам, что и его предшественники.

К пушкинской теме в своем докладе **«„Борис Годунов”: философия и богословие власти»** возвратился преподаватель Института богословия (Санкт-Петербург) **В. В. Василик**. Он рассказал о не учтенных комментаторами агиографических реминисценциях драмы, а также проанализировал с точки зрения религиозной традиции события времен правления Бориса. В. В. Василик назвал Годунова «политическим технологом XVII века», «прозападным политиком».

Народ в драме «безмолвствует», так как не хочет легитимизировать антихристову власть, отметил докладчик.

Краткий обзор профессиональных занятий отца Герасима Павского, законоучителя царских детей в правление Николая I, переводчика Ветхого Завета на русский язык, основоположника габраистики в России, а также «зачинателя философии религии», дал в своем выступлении **«Герасим Павский — филолог, богослов, законоучитель» В. Е. Семенов** (Санкт-Петербург).

Попытка целостного анализа **«Путешествия ко Святым местам в 1830 году» А. Н. Муравьева** была предпринята в докладе сотрудника Пушкинского Дома **Н. А. Хохловой**. Историко-литературное значение «Путешествия» определяется тем, что оно было первым собственно литературным произведением, посвященным описанию Святых мест. Оно наследовало традиции древнерусского жанра «хождений», а также было причастно к так называемой литературе «путешествий» — одному из важнейших жанров сентиментализма. Это определило своеобразие произведения. В восприятии современников Муравьев был продолжателем Ф.-Р. Шатобриана, его знаменитого «Путешествия из Парижа в Иерусалим». Однако, по мнению исследовательницы, их сходство — преимущественно в тематике. Повествование Муравьева иносказательно, метафорично, романтически взволнованно. Этот стиль стал художественным открытием автора, который нашел формы не только художественного выражения, но и поэтизации религиозного чувства.

Доклад канд. филол. наук **О. Л. Фетисенко «Из комментария к драматической трилогии А. В. Сухова-Кобылина»** был посвящен библейскому подтексту трилогии «Картины прошедшего». Главным образом речь шла о центральной пьесе — «Дело». В сообщении раскрыты и проанализированы многие реминисценции, цитаты из Откровения св. Иоанна Богослова, книг пророков Исаяи, Даниила. Основное внимание уделялось скрытым и явным эсхатологическим мотивам. Автор приходит к выводу, что можно говорить не просто об отдельных случаях использования драматургом библейских образов, но о цельном библейском подтексте пьес, которые, безусловно, нельзя рассматривать только как «месть чиновничеству» и обличительную сатиру.

О значении книжной культуры, о Кирилло-Мефодиевском деле, которое лежит в основе всего культурного бытия России, сказал в своем докладе **«Добро есть, братие, почитанье книжное...»** исследователь **С. М. Ларьков** (Санкт-Петербург). По словам авто-

ра, книга, ставшая достоянием принявшей крещение Руси, была прежде всего глаголом жизни вечной.

Теснейшему взаимовлиянию Церкви и общества, необходимости тесного сотрудничества православных пастырей и представителей культуры посвятил свое выступление «**Православная Церковь и современное общественное сознание**» поэт и публицист **Г. П. Медведев** (Санкт-Петербург).

По завершении этого слова состоялось обсуждение прослушанных в течение трех дней докладов. Особенно были отмечены доклады Ю. К. Герасимова, Ю. В. Стенника, А. А. Звозникова. Выступавшие внесли предложение о более строгом отборе участников.

С итоговым словом выступил **Ю. К. Герасимов**. Откликаясь на доклад Г. Медведева, он заметил, что Пушкинский Дом не может превращаться в институт либеральных размышлений на религиозные темы. Хотя некоторое просветительство в русле изучения русской литературы по этому вопросу обязательно. Русская литература таит огромный массив неизученного.

М. А. Дмитриева

2000

10—11 мая 2000 года в Институте русской литературы прошла седьмая конференция «Православие и русская культура». В этом году она была посвящена 50-летию со дня кончины И. С. Шмелева. Открыл конференцию директор ИРЛИ Н. Н. Скатов. Адресованное участникам конференции послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия огласил благочинный Гатчинского округа **протоиерей Владимир Феер**, также приветствовавший собравшихся от имени митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира. Н. Н. Скатов был награжден Патриаршей благословенной грамотой «За усердные труды во славу святой Церкви». **Н. Н. Скатов** выступил с ответным словом, в котором отметил, что пасхальные конференции стали традиционными для единственного в мире института, занимающегося специальным изучением русской литературы. Без Православия понимание последней было бы односторонним. На открытии конференции выступил детский хор воскресной школы Павловского собора Гатчины под управлением А. А. Гвоздицына. В этот же день была открыта выставка

«„В приюте мирном...”. Афон и русская литература», построенная на материалах из собраний Литературного музея, древлехранилища, рукописного отдела и библиотеки Пушкинского Дома, а также включившая афонские фотографии А. А. Китаева.

Работа пленарного заседания началась докладом **С. Н. Азбелева** (Санкт-Петербург) «**Образ святого Царя-Мученика в поэзии Сергея Бехтеева**». В восприятии этого поэта святость Государя была очевидна уже во время заточения его в Тобольске. Стихотворение «Святая ночь» (декабрь, 1917) называет императора «Страстотерпец святой», а стихотворение «Николай II» сопоставляет его жизнь после отречения с крестным путем Христа. Получив известия о гибели Государя и его близких, поэт предсказывает тяжкое раскаяние народа, который восстановит разрушенные храмы и восславит имя Царя. Обращался к этой теме Сергей Бехтеев и в 30-е, и в 40-е годы.

«**Церковное благолепие как эстетика аскетизма**» — так назван доклад **О. В. Губаревой** (Санкт-Петербург). По ее мнению, православная эстетика — объективна и абсолютна, она отражает не «красоту человека», но Божественную реальность. С материалистической точки зрения, эстетика субъективна, условна; у каждого народа и в каждую эпоху она своя. Но в Церкви она является объективной, поскольку единственный источник любой красоты — Сам Бог. Всякая красота причастна Божеству. Она неизменна, так как неизменен Сам Творец. Любые изменения эстетики происходят вследствие и по мере расцерковления сознания.

А. Л. Казин (Санкт-Петербург) в докладе «**Словесность и визуальность в современной культуре**» показал, что слово и изображение — разные духовно-онтологические пути. Если в православно-русской культуре «кириллица» имеет сакральный характер, то в Европе «латиница» уже в период своего возникновения получила антропоцентрический (человекобожеский) уклон. К концу XIX века западная цивилизация оказалась как бы разорванной между натурализмом и символизмом. Изобретение кинематографа на рубеже прошлого столетия явилось попыткой восстановления экзистенциального единства бытия путем фотографического воспроизведения его тварного следа. Кино оказалось последним порождением эпохи модернизма, непосредственно вслед за которым в пространство культуры вошли электронные технологии, которые уже не ставили перед собой никаких экзистенциальных задач, кроме магических. С христианской точки зрения, вторая половина XX века

прошла под знаком искусства смерти (постмодерна), смысловое поле которого абсолютно бескачественно и в этом смысле лишено духовного выбора. Классика хочет быть, авангард — иметь, а пост-авангард — казаться. В этом плане классическое искусство слова представляет собой сотериологию культуры, модернизм осуществляет ее эвдемонические стремления к обладанию, а постмодернизм есть искусство танатологическое — стратегия и практика умирания в небытии.

Д. Г. Демидов (Санкт-Петербург) выступил с докладом «**Местоимения в языковом сознании русского православного человека**». Синонимия, сложившаяся в результате высокого богослужебного и невысокого светского (среднего и низкого) стилей, особенно характерна для местоименных слов: *аз* и *я*, *сей* и *этот*, *тот* и *оньй*, *се* и *вот*, *иже* и *который*, *камо* и *куда*, *егда* и *когда*. Основные значения местоимения *аз* — Сам Господь Иисус Христос и молящийся Богу человек, *я* — человек, общающийся с равным себе на «ты». В стихотворении Тютчева «Славянам» представлены все возможные личные местоимения — каждое со своим глубоким поэтическим смыслом. *Сей* в большинстве поэтических контекстов, от Жуковского до Тютчева, имеет инклюзивный характер, включая сферу слушающего; *этот* помимо отрицательного оттенка и сниженного стиля имеет эксклюзивный характер, исключая сферу «ты». Достоверное описание национального языкового сознания с учетом слушаемых и воспроизводимых текстов, богослужебных и светских, возможно только при полном обзоре синонимических отношений.

Доклад **С. А. Наумова** (Санкт-Петербург) «**Современный церковнославянский язык и русская ментальность**» дал представление о месте современного церковнославянского языка (ЦСЯ) в русском национальном языке и его роли в русской ментальности. Русский национальный язык необходимо включает в себя и конфессиональный. Связь языка и этнического менталитета (духа народа) помогает понять, почему различие языков указывает на различие этнических менталитетов и картин мира. Докладчик проследил роль ЦСЯ в формировании языковой картины мира русских, а также определил хронологические рамки понятия «современный ЦСЯ». С. А. Наумов сделал вывод, что без усвоения ЦСЯ у носителей русского языка формируется во многом иная картина мира. Отсюда вытекает не только желательность, но и необходимость изучения ЦСЯ в школе наряду с литературным языком.

Во второй половине дня 10 мая проходила работа секции «Духовный реализм И. С. Шмелева». **В. Т. Захарова** (Нижний Новгород) в докладе «„Есть защита необоримая”. **Образ Троице-Сергиевой Лавры в художественном осмыслении И. С. Шмелева**» отметила, что в автобиографической повести «Богомолье» образ Лавры воплощает мощное центростремительное начало. В основу сюжета положена закреплённая многовековой традицией духовная потребность народа в приобщении к святыням. Подобное отношение к Лавре свойственно и героям рассказа «Куликово поле». В архитектонике рассказа Сергиев Посад — не просто место действия, он выражает сакральную сущность происходящего: именно у стен Лавры мятущийся герой Шмелева в трагическую пору послереволюционного лихолетья должен был впервые глубоко ощутить веру, почувствовать в ней «защиту необоримую».

М. М. Дунаев (Москва) выступил с докладом «**Промысл Божий в жизни и творчестве И. С. Шмелева**». Писатель передаёт нам свой духовный опыт, посвящает всю силу своего таланта раскрытию действия Промысла в мире. Промысл не есть «рок»: воля Божия действует в «сорботничестве» с волею человека. Если рассматривать чудо с точки зрения вечности, а не времени, то оно предстает как событие естественное, только происходящее не по законам повреждённого грехом земного мира, а мира Божия, горнего. Докладчик отметил, что Шмелев являет новый тип художественного видения мира. Это не классический реализм, с точки зрения которого все чудеса выглядят неправдоподобно. Его следует назвать иначе, например — «духовный реализм». В творчестве Шмелева раскрывается горняя реальность, которая время от времени проявляет себя в нашем земном мире. Полнее всего это показано в романе «Пути Небесные» — великом и ещё не оценённом произведении русской литературы.

Т. Н. Грико (Москва) посвятила свое выступление новым открытиям в изучении истории семьи И. С. Шмелева и рассказала о комплексе документов, выявленных в различных архивах. Удалось восстановить историю нескольких поколений семьи, уточнить родственные взаимоотношения, документировать события, обнаружить биографические данные о лицах, упоминаемых в произведениях писателя. Результаты исследования добавляют важные штрихи к объёмной картине жизни и творчества Шмелева.

А. А. Зрячева (Москва) в докладе «**Духовные странствия молодого героя («Богомолье» И. С. Шмелева)**» подчеркнула, что в этом произведении писателю было важно проследить станов-

ление личности ребенка под влиянием веры. Она отметила, что одним из доминантных мотивов, в котором выражается сущность Православия, является мотив движения. Он полифункционален: путешествие по земле имеет свой духовный аналог — странничество духа, цель которого — познание Бога.

Доклад **Л. Н. Княшко** (Москва) «**Православный подтекст ранней прозы Шмелева**» был посвящен анализу христианских мотивов. Именно дореволюционная проза, по мысли исследователя, требует сейчас тщательного изучения. Кардинального переосмысления требует сам подход к так называемой демократической литературе начала двадцатого века, отмеченной тягой к «правдоискательству». Произведения Шмелева проникнуты образами из Библии и русской религиозной культуры, а это означает, что Шмелев знал и чувствовал атмосферу народного религиозного сознания.

11 мая на секции «*Православие и русская культура XIX века*» несколько докладов было посвящено Пушкину. Христианское жизнеотношение Пушкина, заметила в своем докладе «**О христианской традиции в стихотворении А. С. Пушкина „19 октября“**» **Т. Г. Мальчукова** (Петрозаводск), сказывается не только в произведениях с религиозной тематикой, но и в его творчестве в целом. Этот тезис был проиллюстрирован анализом стихотворения «19 октября», в котором, по мнению исследовательницы, античное наследие переосмыслено в духе христианской этики и аксиологии. В дискуссии по докладу **В. П. Хавроничев** (Санкт-Петербург) заметил, что это стихотворение является образцом скорее романтического подхода к миру. Отвечая на это, Т. Г. Мальчукова подчеркнула, что в данном случае признаки, говорящие о глубинных связях с христианством, наличествуют в тексте, где нет внешней связи с миром христианской религии.

Н. П. Саблина (Санкт-Петербург) в докладе «**„И дольней лозы прозябанье“**. Пушкинское слово в контексте православной гимнографии» рассматривала символично-метафорические поля основных образов стихотворения «Пророк», их связь с образами-символами литургического языка. Она подчеркнула особое значение, которое приобретают исследования поэтического языка для восстановления в тезаурусе отдельной языковой личности и современном общеязыковом сознании утраченного религиозно-метафорического содержания.

Возможно ли определить духовную природу литературного текста? Этому вопросу был посвящен доклад **Т. А. Радченко** (Петро-

заводск) «**Поэтическая молитва в творчестве А. С. Пушкина**». В нем были обозначены признаки бытования духовной сущности молитвы в поэтическом слове и предложены критерии для систематизации текстов такого типа по принципу нарастания значимости индивидуалистического и эстетического начал. На примере стихотворения «Отцы пустынники и жены непорочны...» определена иерархия жанрообразующих факторов поэтической молитвы.

Стихотворения-молитвы одного из старших современников Пушкина были представлены в докладе **А. В. Моторина** (Великий Новгород) «**„Молитвенные думы“ в творчестве П. А. Вяземского**». Лирическое исповедание Православия утвердилось в творчестве поэта с начала 1820-х годов и достигло апогея к 1840-м. На закате жизни он, по выражению докладчика, «переживает еще один виток душевных метаний». Путь Вяземского, считает А. В. Моторин, отразил основное движение русского самосознания XIX века.

Несколько выступлений было посвящено творчеству Ф. М. Достоевского. В докладе **В. Е. Ветловской** (Санкт-Петербург) «**Идеологическая полемика Достоевского в „Преступлении и наказании“**» речь шла об аргументах, выдвинутых автором романа против «арифметической теории» его героя, оправдывающей атеистический способ переустройства мира.

«**Тема внутреннего рая в романах Достоевского**» стала предметом анализа в докладе **С. Сальвестрони** (Италия). В творчестве Достоевского, начиная с «Идиота» и до последнего романа, представлены две формы рая на земле. Первая — размещенная во времени и пространстве — напоминает рай книги Бытия (сад князя Мышкина в Альпах; рай, виденный во сне Ставрогиним, Версиковым, «смешным человеком»). Второй тип рая, о котором говорят Зосима, Маркел и «неизвестный посетитель», — это внутреннее состояние, Царство Божие, обретенное в сердце. Большое внимание уделила исследовательница книге св. Исаака Сирина, повлиявшей на писателя.

Е. А. Гаричева (Великий Новгород) обратилась к малоизученной проблеме «голосового поведения» литературных персонажей. В ее докладе «**Голосовое поведение героев романа Ф. М. Достоевского „Подросток“**» было показано, как в диалогах, которые ведут герои, раскрывается их духовная или тварная природа (духовное разрушение Версикова, открытость Богу и людям Макара Долгорукого, речь которого связана с народно-песенной и литургической традицией, становление «голоса» Аркадия).

В последние годы внимание исследователей часто привлекает Пушкинская речь Достоевского. В докладе **Д. А. Бадаляна** (Санкт-Петербург) «**Достоевский и Хомяков. Славянофильские „прототипы“ идей Пушкинской речи Ф. М. Достоевского**» был рассмотрен один из источников концепции трех фаз развития пушкинского творчества — статьи А. С. Хомякова 1845—1849 годов и статья И. В. Киреевского «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828).

В докладе **О. Л. Фетисенко** (Санкт-Петербург) «**„Современные церковные вопросы“ в неизданной переписке К. Леонтьева и Т. Филиппова**» были представлены неопубликованные материалы из архивов Москвы и Петербурга. Неидеализированная картина церковной и общественной жизни России последней трети XIX века, отношения Русской Церкви с другими Восточными Церквями — вот круг тем, затронутых в интереснейшей переписке двух русских «охранителей». Многие детали, отмеченные корреспондентами, перекликаются с тем, что можно наблюдать в современной жизни.

Напоминанием о днях, в которые проходила конференция, стало выступление **Г. П. Климовой** (Елец) «**Роль Православной Пасхи в русской культуре XIX—XX веков**». На примере творчества И. А. Бунина она показала, что отношение к «празднику праздников» служит показателем стремления русского человека к Богу.

В докладе **З. П. Ермаковой** (Саратов) «**Евангельский подтекст рассказа А. П. Чехова „Архиерей“**» речь шла о сложности авторской позиции писателя. Анализ многочисленных евангельских реминисценций и аллюзий привел автора к выводу, что главный герой рассказа — инверсия образа Христа — лишь внешне повторяет жизнь Спасителя, не исполняя главной Его заповеди о любви к ближнему.

В докладе **Ю. К. Герасимова** (Санкт-Петербург) «**Лев Карсавин как поэт**» рассматривались те произведения философа, которые отличают выраженный художественный замысел и поэтические особенности текста: стилизованный гностический трактат «София земная и горняя», лирический трактат «Noctes Petropolitanae», «Поэма о смерти», «Венок сонетов» и «Терцины». В этих произведениях содержатся все основные положения оригинальной метафизической системы Карсавина.

Е. Н. Монахова (Санкт-Петербург) познакомила слушателей с документом, хранящимся в рукописном отделе Пушкинского

Дома — письмом афонского монаха, библиотекаря Свято-Пантелеймоновского монастыря отца Матфея к историку и литератору И. В. Помяловскому. Автограф письма, содержащего благодарность за присланные на Афон книги, можно было увидеть на выставке «В приюте мирном».

Доклад **Е. М. Аксененко** (Санкт-Петербург) был посвящен судьбе писательницы и переводчицы **Софьи Ивановны Снеессоревой**, автора книги «Земная жизнь Пресвятой Богородицы». В рукописном отделе ИРЛИ хранится автобиография С. И. Снеессоревой, написанная для Литфонда.

Особый оттенок в работу секции внес искусствоведческий доклад **И. Г. Родченко** (Санкт-Петербург) «**Валаам в истории создания русского пейзажа середины XIX века**». Речь в нем шла главным образом об истории создания в обители натурального класса Императорской Академии художеств, о валаамских пейзажах И. И. Шишкина, Ф. А. Васильева и других художников.

После завершения основной работы секции прозвучало еще два кратких сообщения. **И. В. Трофимова** (Шуя) рассмотрела фольклорную и христианскую семантику образов и сюжета повести **Н. В. Гоголя «Иван Федорович Шпонька и его тетушка»**, придя к выводу об их смешении. Появление в творчестве Гоголя героя, который оказывается, говоря языком Апокалипсиса, «ни холоден, ни горяч», исследовательница считает «своеобразным пророчеством, призывом к миру и человеку, подошедшим к последней черте».

В сообщении **Т. П. Баталовой** и **Г. В. Федяновой** (Коломна, Санкт-Петербург) «**Мотив жертвенности в поэме Н. А. Некрасова „Тишина“**» охарактеризована эволюция основного христианского мотива в творчестве поэта; отмечены христианско-этическая основа поэмы, привлечение христианской символики, экстраполяция евангельских мотивов; проанализированы стиливые особенности текста. Особое внимание уделено духовному преображению лирического героя «Тишины».

Председатель секции **Т. Г. Мальчукова** подвела итоги ее работы.

Секция «**Православие и русская культура XX века**» (11 мая) открылась докладом **Ю. В. Балаксиной** (Санкт-Петербург) «**Образ св. Иоанна Кронштадтского в художественном сознании О. Забытого**». Рассказ воронежского писателя **Г. И. Недетовского** (О. Забытого), опубликованный в журнале «Кронштадтский Пастырь», стал своеобразной попыткой средствами художественного слова выявить причину огромной народной любви к пастырю.

Благодаря особой сказовой манере образ о. Иоанна утрачивает конкретность и фотографичность, мифологизируется. Сказ помогает решить проблему словесного выражения духовной реальности, избегая сложившейся на рубеже века системы речевых клише, относящейся к духовной сфере.

Православное мировоззрение поэта первой волны эмиграции Алексея Гессена (1900—1925) осветила в своем выступлении **В. Б. Заглоба (Белукова)** (Москва). По словам докладчицы, лирика Гессена почти на четверть века предвосхитила исследование И. Ильина о белом движении и «белой идее». Его творчество насчитывает около двух десятков стихотворений и уникальную поэму «Горькие травы», в которой поэт, используя образы поля (страны) и сеятеля (Государя), рассматривает переживаемое Россией крушение жизненных устоев как результат отступления от христианских заповедей.

Идее пути в творчестве Б. К. Зайцева был посвящен доклад **П. В. Корякова** (Москва). Он отметил, что указанный мотив претерпевает в произведениях Зайцева эволюцию от сакрализации природного пространства (миниатюра «В дороге») до жизнеописания «Преподобный Сергей Радонежский», где путь святого акцентированно проходит через Голгофу.

В. В. Петроченков (США) в докладе «**Теодицея Михаила Пришвина (по дневникам писателя)**» остановился на анализе натурфилософии прозаика. Истоки его мировоззрения и художественного мышления (которые выявляются в дневниках) — Православие, Природославие и Логосославие. Заложенные с детства религиозные привычки Пришвина претерпели сложную эволюцию, достаточно типичную для людей его поколения. Близость к природе, крестьянскому труду в сочетании с увлечением идеями Вернадского и русского космизма вырабатывают в Пришвине вселенское отношение к природе. Со временем глубокое проникновение в законы цикличности приводит писателя к своего рода литургизации природных явлений. Преодолев пантеизм и антропоцентризм, Пришвин пришел к оправданию всебытия Бога и приблизился к пониманию космического разума.

«**Роман „Мастер и Маргарита“ в контексте религиозной философии начала XX века**» рассмотрела **Ж. Р. Колесникова** (Томск). Вызревавший на протяжении многих лет роман М. Булгакова разворачивается в круге идей, разрабатываемых русской религиозной философией начала века. Для характеристики представле-

ний М. Булгакова о художественном творчестве особенно важной оказывается структура романа. Текст о Понтии Пилате «соревнуется» с текстом Евангелия особыми сакральными свойствами, связанными с феноменом авторства. Согласно роману, этих свойств лишен текст Евангелия, и поэтому он не может содержать истину. В романе Булгакова реализована принципиально иная ситуация: автор творения-откровения обладает даром личным усилием «угадать» истину и создать для нее адекватную форму. Автор выступает в качестве медиума, обладающего, однако, значительной личной активностью. Предлагаемый в романе нарочито персональный художественный текст в то же время претендует на сакральность. Мирозрение художника необходимо интерпретировать в свете гностических учений.

Е. И. Колесникова (Санкт-Петербург) в докладе «**Теософские компоненты мирознания А. Платонова**» соотнесла творчество писателя с философско-мировоззренческими течениями XX века. Изначальная христианская данность, в которой воспитывался будущий художник, обусловила в дальнейшем метафористику его произведений, но не определила глубинных воззрений. Характерным для Платонова является слияние науки с религией, попытка рациональными методами объяснить и доказать вне-научные постулаты. Системное рассмотрение многочисленных христианских аллюзий и библейских реминисценций в произведениях Платонова обнаруживает серьезное нарушение вертикальных связей с Абсолютом. «Горизонтальное» созерцание героев Платонова больше соответствует буддийской практике достижения нирваны. В отличие от христианского персонализма у Платонова человек — это часть природы, хотя и активная. Слияние личности с природой ведет к механистичности, у платоновских героев нет покаяния, это так называемые «духовные автоматы». Отвечая на вопрос, почему платоноведы порой не видят очевидных расхождений мирозерцания Платонова с христианством, Е. И. Колесникова предположила, что одна из причин — невоцерковленность исследовательской мысли.

М. М. Дунаев (Москва) проанализировал роман **Л. Леонова «Пирамида» с точки зрения православного вероучения**. Последний роман Леонова сложен, глубок и полон глубинных же заблуждений в попытках осмыслить основы бытия. Опираясь на отвергнутые Церковью апокрифы, гностические и манихейские учения, романист строит свою собственную религиозную систему, со своей догматикой — с христианской точки зрения, часто кощунст-

венной. М. М. Дунаев поддержал мнения тех исследователей, которые видят центральную религиозно-философскую идею романа как доказательство вины Бога. Среди многочисленных ересей романа — и понимание Голгофы как «искупления собственной жестокости и несправедливости Творца к Своему творению», и убежденность в непременном примирении Бога с сатаной. Фигура Дымкова — спешдшего с небес, воплотившегося в человеческое тело и растерявшегося на земле неудачника, — является своеобразной пародией на приход в мир Христа. М. М. Дунаев остановился на поэтике романа, в котором обнаруживается замкнутое пространство неразрешимых вопросов. В системе самозамкнутых пирамид нет подлинной вершины: абсолютная величина одной оказывается абсолютной малостью другой, здесь становится бессмысленной любая иерархия и любой вопрос о причинах и следствиях. «Порою приходится слышать: обращение мыслителя или художника к еретическим идеям обогащает постижение мира. Нет, ересь не может обогатить, она дробит истину, искажает ее. Является ли Леонов сознательным соблазнителем? Скорее он — соблазненный», — завершил свое выступление докладчик.

В развернувшейся дискуссии приняла участие дочь писателя — **Н. Л. Леонова** (Москва). Она рассказала об истории создания романа, растянувшегося на многие десятилетия и, в частности, напомнила о праве художника на свое, отличное от «катехизиса», видение мира. По этому поводу М. М. Дунаев заметил: художник свободен в том, чтобы воссоздать ересь, но и исследователь свободен в том, чтобы об этом открыто сказать. Православие не ставит перед собой вопроса, что есть Истина, но отвечает на этот вопрос. В то же время оно не снимает проблему, но переносит ее из внешнего внутрь: как этой Истине соответствовать. Для мыслителя догматы веры могут стать предметом игры ума, но для православного человека их истинность прямо связана с вопросом вечной жизни и вечной гибели, вопросом о судьбе души в вечности. С точки зрения Православия, та особая догматическая система, которая выстроена в романе, есть хула на Духа.

В докладе **Т. М. Вахитовой** (Санкт-Петербург) «**Образ храма в творчестве Л. Леонова**» было обращено внимание на постоянное присутствие в прозе писателя образа храма в разных ипостасях — большого собора, маленькой церквушки, монастыря, скита, часовенки и просто креста. Этот образ многофункционален: от традиционной пейзажной до охранительной, мистической, символа

Родины. Концепция романа «Соть» (1930), по мнению Т. М. Вахитовой, основывается на схеме христианской (крестьянской) цивилизации. Обветшалый скит — центр мироздания, заповедное сакральное место. Вокруг скита располагается крестьянский мир со своим древним укладом. Но эта русская цивилизация разрушается «кораблем социализма» чрезвычайно быстро. Очевидны и ее внутренние противоречия: «боговы мужики» у Леонова не могут отстоять своей и Божьей правды. Выводы автора доклада: Леонов подчеркивает историческую исчерпанность церковного христианства и возлагает надежды на «мужичье Православие»; скит и монахи в романе находятся во внутреннем упадке, не являясь оплотом христианской веры; Леонов сомневается и в институте старчества в России 1930-х годов.

В докладе **С. А. Слободнюка** (Магнитогорск) «„Писание” от **Александра Блока**» был представлен опыт прочтения «лирической трилогии» в контексте библейской традиции. Поэт осознанно проводит в своем творчестве линию, противостоящую положительным доминантам Священного Писания. Анализируя стихотворения «Неведомому Богу» и «Измучен бурей вдохновенья...», С. А. Слободнюк показал, что в интерпретации Блока апостол Павел обращается в Савла, отвергает Небеса и возвращается к «дружескому пиру» земного бытия. Причина подобной метаморфозы — особое отношение Блока к христианскому абсолюту. Последний в первом томе «лирической трилогии» предстает под именем «Единый» и является властелином враждебной человеку выси, вечная жизнь в которой, по сути, есть смерть («грядущий мрак, / Могильный мир»). Противопоставляя «Единому» собственных богов, поэт творит свое «Писание». Место Христа у него занимают то анти-Христос, то библейский Иуда, место Творца — кощунствующий герой, место вечной жизни — вечная смерть, ибо душа, по Блоку, не бессмертна.

О роли библейских образов в поэзии Маяковского 1910-х годов рассказала в своем докладе **О. М. Култышева** (Москва). Она предложила отказаться от идеологической заставки в восприятии творческого наследия раннего Маяковского и определить одним из основных мотивов его поэзии 1910-х годов мотив религиозный. Впечатляющая программа мирового переустройства неизменно приводит лирического героя поэта к соперничеству с Творцом всего сущего. Бог «мучит» его, как и героев Достоевского, своей извечной, неразрешимой Тайной, и художник корчится в «муках горения», бросает вызов Небу. Данное стремление предполагает не только

разрушение старого, но и построение нового, поиск новой веры. Вселенский размах своей программы приводит Маяковского к ассоциациям с первохристианским движением.

Категории света в лирике Есенина посвятила доклад **С. А. Родина** (Москва). Художественно-колоративная система в есенинской поэзии динамична, меняется в разные периоды творчества и отражает эволюцию лирического героя. Она выражает представления поэта о мироздании в целом, которые он изложил в трактате «Ключи Марии», анализируя содержание буквы «фита» как универсальной модели мира.

А. А. Газизова (Москва) в докладе «**Невидимая реальность в новой прозе В. Распутина**» рассказала о проблематике его рассказов 1990-х годов. Существенно новое по сравнению с предыдущей прозой — обретение веры, оправдание человека, поздно приходящего к Богу, попечение о «запущенной русской душе». Во внешне ужасающей народной жизни писатель видит религиозную глубину. Его герой находит в себе силы начать движение от обманного мира внутрь себя и там с помощью высших небесных сил обрести спасительные святыни, живой дух.

Системе символических деталей и знаков, пронизывающей прозу В. Шаламова, был посвящен доклад **Т. П. Комышковой** (Нижний Новгород) «**Семантика христианской образности в рассказах В. Шаламова**». Рассматривая рассказы «Необращенный», «Прокуратор Иудей», «Лучшая похвала», докладчик показала, как сюжеты раскрывают основной смысл, вкладываемый писателем в христианскую топику, — апелляцию к человеческой душе. За религиозным дознанием признается позитивное начало, проявляющееся прежде всего в нравственном наполнении героев.

В заключительном слове председатель секции **А. М. Любомудров** призвал коллег к большей терминологической точности, понятийной выверенности. Сегодня уже недостаточно просто констатировать «религиозность» писателя, но необходимо определить ее конкретный характер. Нужно отличать православную веру с ее системой вероисповедных истин, с закрепленными в догматах представлениями о Боге, мире и человеке от «общехристианских» воззрений, которые нередко ограничиваются лишь моральной стороной евангельского учения.

О. Л. Фетисенко, М. А. Дмитриева

25—26 апреля 2001 года в Институте русской литературы проходила восьмая конференция «Православие и русская культура». В этом году она была посвящена 120-летию со дня рождения Б. К. Зайцева. Открыл конференцию приветственным словом директор Института, чл.-корр. **Н. Н. Скатов**. Он отметил, что ежегодное проведение в рамках Пасхального фестиваля Православной конференции в Пушкинском Доме стало доброй традицией. Православная культура сегодня все шире входит в нашу жизнь, часто меняя ее. Поэтому вполне закономерно, что понятие «культура» воспринимается в контексте названия конференции шире, чем просто литература.

В выступлении зам. директора ИРЛИ **В. А. Котельникова** было отмечено, что разработка темы «Православие и русская культура» меняется в сторону большего углубления, профессионализма. Несмотря на праздничный характер, участники конференции заняты словесным, умственным, духовным трудом, результаты которого идут на пользу и науке, и обществу в целом. Тема наполняется содержанием, подлежащим не только проповеднической, но и сугубо академической разработке. Поэтому существует множество оснований проводить эти конференции и впредь в таком академическом заведении, как Пушкинский Дом. Сегодня, отметил выступающий, мы находимся в состоянии обостряющейся полемики с теми, кто в материале нашей конференции не видит предмета для научного изучения. Даже академические голоса высказывают недоверие к возможностям и необходимости изучения данной темы. Это глубоко ошибочная позиция. Она опровергается и докладами участников, и всей традицией проведения конференции. Тем не менее ослаблять свои усилия в аргументированной полемике с этой позитивистской позицией не следует. В. А. Котельников призвал к научной обоснованности суждений и напомнил, что в интеллектуальном отношении необходимо быть не благодушным, но строгим и сильным.

Пленарное заседание открылось докладом **В. Е. Семенова** (Санкт-Петербург) «**Православный менталитет и культура в современной России**». Православно-российская ментальность наиболее наглядно выражается в тысячелетней храмовой архитектуре, иконописи, духовной поэзии и музыке. В последнее десятилетие наблюдается возрождение православных традиций в творчестве современных писателей, поэтов, живописцев, музыкантов и кинематогра-

фистов. Православный менталитет значимо воплотился в российской духовно-нравственной философии XX века, в настоящее время он продолжает активно проявляться в работах современных отечественных философов. Православное христианство вполне совместимо с научной деятельностью многих русских ученых. Социологические исследования свидетельствуют о том, что с конца 1980-х годов в России повышается тяготение к религии, прежде всего православной.

С. Н. Азбелев (Санкт-Петербург) посвятил доклад забытой православной поэтессе **Лидии Кологривовой** и охарактеризовал ее недолгое, но яркое творчество, которое было восторженно оценено современниками и предано полному забвению в советские годы. Центральное место в стихах глубоко религиозной, «истинно русской женщины» принадлежит темпераментному осмыслению судьбоносных для России фактов начала XX века. Все, вышедшее из-под пера поэтессы, проникнуто христианским миропониманием и воодушевлено горячей любовью к родной стране и ее народу, отражает бескомпромиссность авторской позиции и резко выделяется на фоне современников-декадентов серебряного века. Продолжившая традиции Тютчева, А. К. Толстого, Майкова Лидия Кологривова заслуживает достойного места в истории русской литературы.

Доклад **Н. К. Симакова** (Санкт-Петербург) был посвящен православному осмыслению творчества **Достоевского в трудах митрополита Антония (Храповицкого) и преп. Иустина (Поповича)**. Митрополит Антоний видел в произведениях Достоевского пророческое слово о будущих судьбах православного возрождения России. Достоевского он сравнивал с великими богословами и писал о его величайшем практическом значении для русской эмиграции, призванной нести Христа, Православие другим народам. По преданию, именно молодой Храповицкий послужил прообразом Алеши Карамазова. Для преп. Иустина Достоевский — дар Божий России и всему славянству, ибо он проповедует единение славянства во Христе. Именно Россия призвана объединить все славянство и вести его ко Христу. Православие способно объединить человечество. Эра Запада заканчивается, наступает агония безбожной западной цивилизации. Вместо западного союза Достоевский проповедует единство во Христе. Писатель напоминает Иустину апостола Петра. И митрополит Антоний, и преп. Иустин советовали пастырям использовать творчество Достоевского для своей пастырской деятельности.

С речью, посвященной памяти княжны Веры Константиновны, выступила **Т. И. Ганф**.

Доклад «**Литература постмодернизма как проявление апостасии**» **М. М. Дунаев** (Москва) начал с замечания, что, несмотря на все оптимистические утверждения о возрождении Православия, мы живем в мире все более усиливающегося богоотступничества. Одним из проявлений апостасии начиная с самого зарождения истории человечества является постоянное дробление единой, неделимой и неслиянной природы человека. Человек создан в единстве с Творцом и в единстве трех уровней своего бытия: тело, душа, дух. Впервые это единство было разрушено, когда он соблазнился тем, чтобы самому стать как Бог. Вторым грехопадением стала эпоха Возрождения, когда произошло отделение душевного и телесного от духовного. Постмодернизм ознаменовал собой окончательное разделение душевного и телесного. Наша культура все больше становится культурой телесных удовольствий. Постмодернизм насаждает идеал неограниченной свободы. Но в сердце каждого человека есть и добро, и зло; свобода, которая сейчас пропагандируется, — это свобода греховного начала. В постмодернизме царит бесконечная неопределенность, объявляемая абсолютом. Это следствие внедряемого в наше сознание апостасийного мышления. Истина постмодернистов уже не интересует. Главным смыслом их эстетической деятельности становится эгоцентричное самоутверждение индивида. Постмодернисты проповедуют культуру телесной жизни, обожествляя тело, поврежденное грехом. Символом постмодернизма является слово «пустота» из популярного романа В. Пелевина. Постмодернизм пренебрегает не только духовной, но и душевной сложностью жизни. Он снял проблему нравственности за ее ненужностью. Пресыщенность в погоне за наслаждениями порождает тягу к преступлению, щекочущему нервы. В сфере искусства это выражается в эстетике безобразного, которая обеспечивает дьявольскую идею кощунственного осквернения Божьего творения. Безобразное — отвержение образа Божьего, который каждый человек несет в себе. Апостасийная идеология утверждает в качестве высшей ценности земного бытия своевольные греховные страсти и устремленность к гибели. Чем это завершится, покажет история.

Доклад **С. А. Наумова** (Санкт-Петербург) «**Время и вечность в языке православной культуры**» был посвящен обобщению некоторых результатов анализа слов с семантикой времени, классифицированных по нескольким критериям, что позволило пред-

ставить логико-понятийную систему времени церковнославянского языка. На основе лингвистических данных, сравнивая их с данными богословскими, докладчик пришел к выводу о согласованности самой смысловой системы церковнославянского языка с православным учением о времени. Особый акцент он сделал на анализе современного церковнославянского языка, являющегося частью русского языка. Это позволяет включить полученный участок языковой картины мира в общую картину мира русского народа и показать его роль в русском менталитете.

В докладе **А. Л. Казина** (Санкт-Петербург) «**Культура как граница**» говорилось об отношениях Православия и русской культуры. Из Книги Бытия известно, что культуру как замену богообщения изобрели потомки проклятого Богом Каина. С самого начала истории культура явилась посредницей, то есть границей, между Божественным законом и человеческой свободой. Пространство культуры оказалось излюбленным местом для искусителя, ибо в принципе способно вмещать в себя все. Отечественные художники и мыслители никогда не забывали о двойственности самой идеи культуры и часто стремились преодолеть ее. С другой стороны, и Православная Церковь неоднократно указывала на недопустимость отождествления религии и культуры. Культура в метафизическом измерении — всего лишь тонкая колеблющаяся грань между духовными материками бытия, одна из средних оболочек цивилизации. Судить о человеке и тем более о народе только по светским формам его духовной жизни можно только поверхностно. В мистическом плане самодостаточная культура не раскрывает, а скрывает от человека бытие. Культурная оболочка жизни может далеко отходить от ее духовно-ценностного ядра или противоречить ему, что неизбежно приводит к культурной революции, и это характерно именно для России, где на протяжении XVIII—XX веков таковая происходила трижды. И каждый раз православно-русское ядро нашей цивилизации решительно сбрасывало с себя ставшую для него чуждой культурную «кожу» — порой весьма болезненно для обросшей этой кожей интеллигенции. Такая же участь ожидает и происходящую сейчас в России американизацию отечественной культуры.

В. Б. Мелейко (Санкт-Петербург) сообщил о своей находке: в газете «Рязанские губернские ведомости» за 1892 год он обнаружил заметку о том, что фамильной реликвией рода Пушкиных была частица Ризы Господней. Согласно семейному преданию, эта святыня, заключенная в старинной серебряной ладанке, досталась

Пушкиным от московского митрополита, святителя Алексия (Плещеева).

В перерыве в Литературном музее Пушкинского Дома открылась выставка «**„Все победивший звук...“**. М. В. Бражников — первооткрыватель древнерусской певческой культуры», где впервые были представлены уникальные материалы из архивных фондов и частных коллекций.

Во второй половине дня состоялось заседание секции «*Духовный реализм Б. К. Зайцева и И. С. Шмелева*».

В докладе Н. Б. Анри (Глушковой) (Франция) «**Пространство—не-пространство Парижа в творчестве Б. К. Зайцева**» говорилось о том, что в духовном мироздании писателя «не-пространством» оказывается реальный Париж, являющийся апофеозом материального мира. Это город, где все продается; он наполнен тьмой, холодом, безверием, безликостью и пустотой. «Не-пространству» реального Парижа противостоит образ «внутреннего» Парижа — города солнца, таинственного света, церквей и тепла. Характерно и контрастное противопоставление центр—окраина. Окраина Парижа нивелирует разорванность мира автобиографического героя, постоянно ощущаемую им в центре города. И за пейзажем парижской окраины проступает образ России, являющейся для писателя избранным местом, которое противостоит хаосу «обыденного» мира — того «не-пространства», где в качестве центра выступает Париж-Вавилон.

А. М. Любомудров (Санкт-Петербург) в докладе «**Б. Зайцев и А. Блок: полемика в образах**» показал, что в лирическом эссе «Уединение» Зайцев с помощью сходных художественных средств ведет полемический диалог с «Двенадцатью» Блока. Блоковскому оксюморону «святая злоба» он противопоставляет последовательное отвращение от греха. «Русская злоба» для Зайцева — проявление темного, звериного начала. В отличие от автора «Скифов» «дикая орда» ни в малейшей степени не «ласкает» ни взора, ни слуха певца тишины и смирения. Если в поэме Блока рисуется мир «без креста» и «золотой иконостас» не спасает от гибели, то у Зайцева «древняя икона» и «крест на церкви Николая» — твердыни незыблемые, ценности абсолютные. Финальная символическая картина «Двенадцати» также получает в «Уединении» художественное переосмысление. Если у Блока бытие погружено в стихию хаоса, мир благостный, «надвьюжный» трансцендентен миру наличному и Христос остается «невидим», то в «Уединении» постоянное напряженное противостояние двух сил пронизывает все уровни бытия; мир иной, не-

колебимый и вечный, присутствует в земном, наличном, мире. Начала любви и света не скрылись, не отошли от земли. Этого «светлого Божьего мира», по мысли Зайцева (очерк «Побежденный»), не видел автор «Двенадцати». В «Уединении» можно наблюдать становление подлинно христианского мироощущения. Образы природы («синяя твердь») перерастают в метафоры православного Небесного Царствия. Внутреннее борение художника («усмотрю ли брата в звере») типично для христианского устроения души. Эссе заканчивается молитвой-прошением о вере, любви и терпении.

Православному календарю в романе И. С. Шмелева «Няня из Москвы» был посвящен доклад **С. В. Шешуновой** (Дубна). В романе редки упоминания дат. У рассказчицы другой счет времени, в основе которого православный календарь. Временными ориентирами служат Пасха, двенадцатые праздники, чередование постов и мясоедов. Однако Шмелев не просто показывает таким способом воцерковленность рассказчицы, он соотносит повороты сюжета и поступки персонажей с духовным смыслом этих православных праздников. Тем самым происходящее в личной жизни героев (т. е. во времени) приобретает иное измерение. Человек ставится перед лицом вечности. Православный календарь в литературном тексте является словесным аналогом обратной перспективы в иконописи. Таким образом, в «Няне из Москвы» Шмелев подходит к тем художественным принципам, которые получили более отчетливое выражение в «Лете Господнем» и «Путих небесных».

Образу старца Варнавы Гефсиманского в прозе И. С. Шмелева был посвящен доклад **Л. Н. Княшко** (Москва). Старец Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры преп. Варнава (Меркулов) запомнился современникам как добрый пастырь и учитель. Он был любим и монахами, и мирянами, приходившими к нему за советом. Духовная опытность усиливалась его прозорливостью: преп. Варнава были открыты и прошлое, и будущее. Именно этот старец предопределил судьбу Шмелева, благословив его на служение литературе. К образу преп. Варнавы писатель обращается во многих произведениях. От старца Варнавы получает наставление о подвижнической жизни в миру героиня романа «Пути небесные». Идея подвижничества в миру, связанная с внутренним преображением человека и постижением истины Божьей, — одна из характерных в прозе Шмелева.

Второй день работы конференции открылся докладом **Н. П. Саблиной** (Санкт-Петербург) «**Парадигмы антиномий в оде**

Г. Р. Державина „Бог”». Державинская ода построена на антиномиях, пронизывающих все ее уровни: образность и символику, поэтическую речь и синтаксис. Докладчица указала на способы создания антиномий в оде «Бог», отметила их иерархичность, асимметрию, смежность и другие признаки, сопоставила с аналогичными у других русских поэтов, в частности у Марины Цветаевой. При всей неповторимости оды Державина можно говорить о типологии некоторых антиномий в русской поэзии, связанных с православным мирозерцанием. Поэтические образы индивидуальны, символы же имеют постоянное значение и составляют теологический фонд Церкви. Именно образы и символы приближают нас к умопостигаемому концепту (непознаваемой, непроявляемой сущности слова), исторгая хвалу и славословие Творцу.

Доклад **Н. Н. Шаталиной** (Санкт-Петербург) «**Духовное чтение Г. Р. Державина как материал для летописи его жизни и творчества**» был посвящен библиотеке поэта, составлявшей примерно 4000 томов. Основная часть сохранившихся книг державинской библиотеки находится ныне в РНБ. Печатные издания из библиотеки Державина представляют интерес как источник дополнительных сведений о его жизни и творчестве, восполняя пробелы в хронологической канве. Они рассказывают о пребывании Державина в Петербурге, о событиях православной жизни, в которых он принимал участие и которые отражены в его творчестве. Из воспоминаний современников известно, какое значение имело для него духовное чтение. Описание сохранившихся книг библиотеки Державина позволяет узнать об этой стороне его личности еще больше.

Античной и христианской традиции изображения характеров в творчестве Пушкина был посвящен доклад **Т. Г. Мальчуковой** (Петрозаводск). В нем говорилось о том, что характеры у Пушкина всегда рассматривались в контексте современных ему этико-эстетических воззрений и в связи с традициями новоевропейской культуры. При этом анализировались классические, романтические и реалистические интенции. Античные и христианские корни указанных концепций не принимались во внимание. Докладчица впервые поставила указанную проблему, кратко проанализировав античное и христианское понимание человеческого характера. Античная концепция указывает прежде всего на постоянство, единство характера. В христианской литературе дано иное, более сложное, диалектическое понимание человека, который показан не только со стороны внешних поступков, но и со стороны внутреннего душевного и ду-

ховного мира. Пушкин творчески использует и античные, и христианские концепции человеческого характера. Так, в романе «Евгений Онегин» главные герои изображены в свете христианского представления о человеке, в то время как третьестепенные и отчасти второстепенные персонажи — это замкнутые характеры, способные разве что к возрастному изменению поведения и психологии.

А. В. Моторин (Великий Новгород) сделал доклад на тему «**Понятие духовного просвещения в творческом сознании Пушкина**». Образование, которое Пушкин получил в Царскосельском лицее, определялось идеей «просвещения» как восстановления «божественной» сущности человеческой души. Сущность эта мыслилась безликим, безличностным «Светом», а «просвещенная» человеческая душа представлялась безликим излучением этого «Света». Итогом такого «просвещения» становилось экстатическое духовное самоупражнение, по сути самоубийство человека, осуществляемое через растворение, развеивание души в пантеистически понимаемом «божественном» всеединстве мира. Подобными магическими представлениями о божественном свете человеческой души был вдохновлен общий замысел Министерства народного просвещения, созданного в 1802 году при непосредственном участии ближайшего масонского окружения Александра I. Естественным следствием лицейского образования стало вступление Пушкина в масонскую ложу в 1821 году. Той же исходной причиной объясняется и содержание «Послания к цензору», где поэт прямо затрагивает вопросы народного просвещения и славит «дней Александровых прекрасное начало» за то, что «в те дни» много духовно чуждых Православию просветительских книг «произвела печать». Магическому по сути и западному по происхождению представлению о духовном просвещении на русской почве противостояло заложенное в народное самосознание, в языковую память православно-мистическое понятие о Христе как Божественном Слове и Божественном Свете. В своем творческом развитии Пушкин преодолел издержки западного образования и вернулся к народно-православному взгляду на просвещение. Поворот этот обозначился во «Втором послании цензору», где прославлялся новый министр просвещения А. С. Шишков. Дальнейшая перемена во взглядах Пушкина отразилась в статье «О народном воспитании» и особенно ярко — в стихотворении «Пророк», где описано просвещение человеческой души огнем Божественного Слова во время внутреннего богообщения. Уже в 1824 году поэт предвосхитил русскую просветительскую идеологию «Православия, самодер-

жавия и народности», подробно обоснованную во вступительной записке первой книжки нового «Журнала Министерства народного просвещения».

Вопросу об интерпретации пятой строфы стихотворения Пушкина «Памятник» («Веленью Божию, о Муза, будь послушна...») был посвящен доклад **О. Ю. Шокиной** (Новосибирск). Пятая строфа всегда вызывала вопросы исследователей из-за ее кажущейся нестыковки с предыдущими четырьмя. Образ Музы приводит к прочтыванию строфы через библейские заповеди, при этом раскрывается смысл более глубокий, чем при исследовании только образного уровня. К каждой фразе из пятой строфы «Памятника» есть параллели в Священном Писании. Образ Музы, пришедший из античности, «подчиняется» христианским заповедям. «Памятник» — единственное стихотворение в творческом наследии Пушкина, где «языческий» образ «встроен» в «христианский» контекст. В этом нет противоречия, если воспринимать Музу как персонафицированный образ самого поэта.

В. П. Хавроничев (Санкт-Петербург) выступил с докладом «**К вопросу о происхождении жанра и названия поэмы Н. В. Гоголя „Мертвые души“**». Жанр гоголевского произведения — поэма в прозе. Взаимопроникновение жанров различных родов и видов искусств было типичным для романтизма (например, поэма «Медный всадник» определена самим Пушкиным как повесть). Первым опытом подобного рода была поэма «Мученики, или Торжество Христианской веры» (1809), снабженная обширным предисловием, в котором Гоголь излагает свои взгляды на возможность такого жанра, как поэма в прозе. Название поэмы вызывало у читателей недоумение. Так, М. Погодин, знаток исторических документов и русского языка, утверждал, что такого выражения в русском языке при жизни Гоголя не было. Тем не менее читателям творений святых отцов это выражение было знакомо. Отец и учитель Церкви Иоанн Златоуст в Беседе на Мф. 8, 14—15 называет «мертвыми душами» живущих во зле. Вполне вероятно, что Гоголь мог узнать это выражение еще до начала систематического изучения святых отцов.

О. А. Сергеева (Санкт-Петербург) назвала свой доклад «**„Свете Тихий“ в русской поэзии: метафизика и поэтика**». Церковный гимн «Свете Тихий» величает Иисуса Христа как Свет Славы Отца Небесного. В русле христианской церковной традиции находится и творчество русских поэтов. Так, в оде «Христос» Державин

обращается к Спасителю словами церковного гимна. В поэзии Пушкина обращение к «Свете Тихий» не выявлено, однако если его творения читать внутренним оком, то этот гимн явлен в поэтическом идеале Татьяны. Ларина — фамилия значимая, ибо имеет греческий корень и может быть переведена как «милая (милостивая)» и «тихая». Именно эти характеристики сопровождают ее на протяжении всего романа. И. А. Бунин посвятил песнопению «Свете Тихий» два стихотворения: «Любил я в детстве сумрак в храме...» и «Вход в Иерусалим». А Цветаева в «Стихах к Блоку» выстроила образ поэта, используя лексику гимна «Свете Тихий». Отголоски церковного гимна «Свете Тихий» выявляются в поэзии К. Н. Батюшкова, Н. М. Карамзина, Ф. И. Тютчева, С. А. Есенина.

Доклад **И. Г. Родченко** (Санкт-Петербург) «**Святитель Игнатий (Брянчанинов) — „Ангел-Хранитель“ Валаамской обители**», основанный на неизданных письмах свят. Игнатия и малоизвестных фактах, был посвящен его влиянию на духовное и материальное развитие Валаамского Спасо-Преображенского монастыря. Участие свят. Игнатия в делах обители позволило не только исцелить духовные болезни, поразившие Валаам в 30-е годы XIX века, но и утвердить обитель на отеческом пути монашеского делания. Находясь под покровительством свят. Игнатия, Валаамский монастырь стал одним из центров монашеского делания с вселенским значением, «соперничающим» в добродетелях с Афоном.

Е. Н. Монахова (Санкт-Петербург) познакомила участников конференции с христианской тематикой в собрании Литературного музея Пушкинского Дома.

В докладе **Ху Сун Вха** (Республика Корея) «**Черты православного иконописания в образе старца Зосимы**» речь шла о герое романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Святость в православном понимании выражает собой духовную красоту человека, приобретенное им подобие Бога через долгий процесс обожения, и старец Зосима обладает именно такой красотой, она запечатлена в его образе. В описании внешности старца очевидны черты, которые находят отражение и в православном иконописании. На иконах изображается не портрет, а «светоносный лик» святого, то есть лицо, отражающее идеальную духовность. Описание лица старца можно назвать «словесной иконой». В Зосиме подчеркивается отсутствие телесности, что тоже характерно для иконописи. Старец физически почти неподвижен, а это свойство в изображении святых является воплощением достигнутой духовной гармонии и совершен-

ства. Зосима воспринимает красоту Божьего мира в его чистом и идеальном виде. В описании гармонии природы, как ее понимает старец, отражена характерная для православной эстетики храмовая идея «собора всей твари как грядущего мира вселенной». Мир, представляющийся старцу Зосиме, является именно такой вселенной, и это представление соответствует его иконописному образу.

Доклад **М. А. Дмитриевой** (Санкт-Петербург) был посвящен **монархической идее у А. К. Толстого**. Она говорила о неоднозначном изображении Толстым монархических образов и мотивов в известной драматической трилогии, а также «Истории государства Российского от Гостомысла до Тимашева». В образе Козьмы Пруткова кроме изначальной пародийности Дмитриева увидела и отражение положительных черт Николаевского царствования. Козьму Пруткова можно считать зеркалом дворянского сознания этого периода, когда обнаружилась пропасть между старой церковной почвой и имперским эмансипированным будущим.

В докладе **Ли Су Ен** (Республика Корея) «Тема „бездны безымянной“ в стихотворении Ф. И. Тютчева „День и ночь“ в контексте православного миропонимания» прозвучала мысль о том, что тему «бездны» в этом тютчевском стихотворении, разверзающейся перед человеком, страшщей его и способной поглотить, следует рассматривать как непосредственно связанную с осмыслением поэтом внутренних «борений», «незримой брани» в человеческой душе и с его стремлением разгадать тайну трагического одиночества и тревоги, нередко порабащающих душу. Вне христианского мировоззрения, вне знания о присутствии и активности в мире зла разгадка смысла этой незримой духовной «брани» оказывается для Тютчева невозможной. Некое «космическое», связанное с пантеистическим мировосприятием значение образа «бездны безымянной» в «Дне и ночи», вопреки мнениям многих исследователей, иллюзорно. «Космическая» художественная символика была использована поэтом для художественно убедительного изображения борьбы темных, безбожных и светлых, божественных сил в душе человека.

Доклад **О. Л. Фетисенко** (Санкт-Петербург) «„Плодотворное содействие“. Эпизод из истории журнала „Русское обозрение“» был посвящен любопытному эпизоду в истории русской православной периодики. Журнал «Русское обозрение» издавался в Москве с 1890 года. В 1892 году один из его основателей, Д. Н. Цертелев, покинул редакцию, и на пост редактора-издателя владельцами журнала был приглашен ученик и друг К. Н. Леонтьев

ва, поэт и литературный критик, приват-доцент Московского университета А. А. Александров. В его редакторскую программу входило своеобразное «воцерковление» журнала, приобщение светского читателя к церковно-общественной жизни, популяризация наследия своего учителя. В этом не было никакой опасности для государства, и сам претендент на должность редактора исповедовал строго «охранительные» убеждения. Но утверждение Александрова в должности состоялось не сразу — помехой стало нескрываемое недоброжелательство по отношению к К. Н. Леонтьеву в петербургских «сферах». В столице Александров нашел, однако, покровителя, способного оказать «плодотворное содействие», — им был Государственный контролер Т. И. Филиппов.

Автор доклада **«Христос „Двенадцати“ и пушкинские „двух бесов изображенья“» В. Н. Сузи** (Петрозаводск) проанализировал природу центрального для поэмы «Двенадцать» образа Христа. Непреходящая спорность этого образа связана с не опосредованным промежуточными категориями выведением его из авторского мировоззрения, с отождествлением символического образа с лирическим героем, а также с категориально-терминологической непроясненностью, обусловленной смысловой неясностью и для самого Блока. Произошла ставшая привычной для культуры профанация, «повреждение Имени» — и не социальным контекстом, а самим автором. Одной из многих параллелей Иисусу у Блока представляются пушкинские «двух бесов изображенья» из стихотворения «В начале жизни школу помню я...». Следует отметить общий для поэтов, но по-разному проявившийся импульс «невольного» влечения, разнокачественность и степень преодоления которого обусловили различия в реализации мотива «водительства—преследования», структурирующего оба произведения.

В докладе **С. А. Родиной** (Санкт-Петербург) речь шла об образе Света в стихотворении **С. А. Есенина «Пантократор»** и его метрическом воплощении. В ткани художественного текста, даже в способе организации художественной речи, каковым в поэзии является ритм, находят отражение подспудные движения души поэта. Через ритм можно выйти на понимание отношения поэта с Богом. Интересный материал в этом смысле дает есенинское стихотворение «Пантократор». Колоративной доминантой его является Свет, который на уровне символики дублирует семантику заглавного образа Пантократора — Вседержителя, ведь в христианской традиции Свет — атрибут Бога. Стихотворение состоит из четырех мет-

рически своеобразных главок. Ритм каждой из них обусловлен ее содержанием, что соответствует этапам на пути лирического героя к Свету: вначале он бунтует, сопротивляется мировому ритму (трехдольник на основе анапеста), затем всматривается (четырёхстопный хорей), потом вовлекается в общий ритм (трехстопный амфибрахий) и, наконец, присоединяется к всеобщему размеренному движению (четырёхстопный ямб).

Е. И. Колесникова (Санкт-Петербург) в докладе «**„Мертвый жизни не простит“**. **Андрей Платонов о воскресении**» рассматривала проблему воскресения мертвых, решаемую Платоновым в научно-практическом ключе. Считается, что здесь писатель идет вслед за Н. Федоровым, призывавшим к «общему делу» воскресения человека другим человеком. Их взгляды действительно в основном совпадают, за исключением того, что если Федоров продолжает видеть Бога на небесах, отводя ему роль верховного наблюдателя за процессом воскрешения людьми своих предков, то у Платонова мертвые должны воскреснуть благодаря рациональной научной деятельности сиротливого человека, лишённого верховного божества. Федоровскую идею «общего дела» Платонов не использовал в чистом виде, а творчески перерабатывал. В таком подходе заложен один из основных методологических принципов теософии — допустимость бесконечного варьирования различных составляющих. Своеобразие платоновского подхода к проблеме воскрешения мертвых можно увидеть, сравнив его пьесу «Молчание (На могиле отца)» и эссе «Голос из вечности» свят. Игнатия Брянчанинова. Ключевое слово эссе совпадает с заглавием пьесы. Но у Платонова мертвцы «взыскивают» с живых, они зависимы от них. Мертвые у Игнатия Брянчанинова не нуждаются в созидательной практической деятельности живых. Военный рассказ Платонова «Взыскание погибших» также художественно иллюстрирует семантические смещения христианских понятий и терминов. Мертвые здесь «взыскивают», то есть требуют воздаяния. Вместе с тем идейной основой рассказа является именно федоровская мысль о воскрешении.

Доклад **О. М. Култышевой** (Москва) «**Мотивы „Философии общего дела“ Н. Федорова в поэзии Маяковского**» представлял собой попытку сопоставления темы будущего в поэзии Маяковского с основными идеями философии Федорова. Связь мотивов будущего у Маяковского с идеей воскрешения людей и достижения вечной жизни в философии Федорова очевидна. Поэту близка федоровская мысль о возможности подчинения природы человеческому

разуму, нацеленному на преодоление смерти. В советской идее отражена федоровская мысль о психократии как сознательном подчинении всех живущих единой цели. Но Маяковский не совпадает с Федоровым в отношении объекта воскрешения. По его мнению, воскрешаемые должны быть подвергнуты строгому отбору (в отличие от федоровского всеобщего воскресения). Если Федоров придерживается православных концепций Святой Пасхи и Троицы, то Маяковский является последовательным наукопоклонником, а его «религия» — богоборческой.

А. А. Дырдин (Ульяновск) говорил о смысле образа чаши в повести **М. Пришвина «Мирская чаша»**. Голоса героев повести сближаются с авторским «я», колеблющимся между гуманистической традицией и православной духовностью. Синтез традиционной и собственно пришвинской символики основан на семантическом сходстве библейской и постреволюционной истории. Ближе всего писателю символика православного таинства. «Мирская чаша» соотносится с представлением о сохранении человеком целостности духовной жизни — личности как «малой чаши» бытия. «Поэзия мысли» Пришвина восходит к христианским воззрениям на человека, мотивам Святого Писания. «Человек как двуединая чаша» — предельно обобщенная аксиома Пришвина, с помощью которой он показывает постоянство взаимонаправленных отношений человека и мироздания, духа и материи.

А. В. Грунтовский (Санкт-Петербург) в выступлении «Литература и Православие» высказал ряд суждений по проблеме «православного литературоведения». Он, в частности, предположил, что культура есть исторически реализованная «русская идея», отражающая Промысел Божий о России, и писатель призван воплощать его литературными средствами.

Итоги конференции подвел председатель оргкомитета **А. М. Любомудров**.

О. В. Румянцева

2002

15—17 мая 2002 года в Институте русской литературы прошла девятая научная конференция «Православие и русская культура». В работе форума приняли участие более 50 ученых из 17 научных центров России.

Конференция открылась пасхальными песнопениями в исполнении мужского хора Успенского подворья Оптиной пустыни под управлением А. Семенова. Во вступительном слове зам. директора ИРЛИ **В. А. Котельников** отметил, что ни одна из научных конференций, проходящих в Пушкинском Доме, не имеет столь праздничного и духоподъемного характера. Она радуется разнообразно выражаемой мыслью о литературе, истории, религиозной традиции. Сохранение этой традиции в Санкт-Петербурге требует особых усилий — здесь все, что составляло естественную традицию Руси, приживалось очень трудно. Состояние общекультурных дел в связи с церковной традицией в настоящее время драматично. Все настойчивее ставится вопрос о том, жива ли христианская традиция, нужна ли она, не является ли она составной частью церковной и общекультурной археологии. Литературоведы отвечают на этот вопрос, но требуется помощь и философской мысли, поэтому к работе конференции привлечены философы и богословы. Хотелось бы, чтобы историко-литературная конкретика получала еще и метафизический разворот, чтобы мы не теряли из виду тот онтологический горизонт, на котором находятся истинно христианские ценности. Сама литература, сколь бы замечательной она ни была, не может оставаться в автономном кругу своей деятельности, контактируя только с культурными явлениями того же светского, земного, исторического статуса. Для литературы как искусства слова необходимо памятование об ином, сверхприродном. Только тогда она получает перспективы своего развития, а наша научная ретроспектива исследований — свой подлинный смысл. Иначе мы погружаемся в позитивизм, одну из безвыходных для мысли, для духовной работы ситуаций, которая приводит к целому ряду кризисов, после которой не остается ничего, даже автора. Смерть автора — это смерть самой литературы, это закрытие ее, после которого нет нужды ни читать, ни писать, ни изучать написанное. Против такого герметизма, самодовольства и самодостаточности, замкнутости светской литературы направлена деятельность конференции. Должно существовать воинствующее духовное литературоведение, которому следует быть онтологичным и дальнзорким.

Пленарное заседание было продолжено докладом **С. Н. Азбелева** (Санкт-Петербург) «**Русские христиане до крещения Руси Владимиром Святым**». В докладе была рассмотрена Иоакимовская летопись, текст которой в рукописи не сохранился, но известен по отрывкам, которые приводил В. Н. Татищев. Существовавшие

сомнения в подлинности этого текста препятствовали использованию его дореволюционными историками Русской Церкви. Недавно сомнения были рассеяны результатами археологических раскопок, подтвердившими достоверность уникального по содержанию и насыщенного фактическими данными подробного повествования Иоакимовской летописи о крещении жителей Новгорода посланцами князя Владимира Святославича.

И. А. Есаулов (Москва) в докладе «**Пасхальность русской литературы**» напомнил, что граница между духовным и светским должна обязательно рефлексироваться исследователем, поэтому механическая трансляция системы православной догматики на корпус художественных текстов некорректна. Между православным типом культуры и художественным языком существует не механическая, а глубинная связь, которую нельзя ни абсолютизировать, ни недооценивать. Русская словесность в своем магистральном духовном векторе вырастала из русского пасхального архетипа и соборной идеи. И. А. Есаулов выдвинул понятие «пасхальный архетип» как доминантное для русской литературы. В подтексте многих классических произведений, с точки зрения докладчика, наличествует именно этот архетип, представляющий собой художественно организованное паомничество к Пасхе, к новой жизни.

В докладе **прот. Кирилла Копейкина** (Санкт-Петербург) «**Мир и язык**» говорилось о том, что человек принципиально отличается от всех остальных живых существ тем, что лишь он один сотворен по образу и подобию Божию, а потому является существом словесным. Обладающий даром слова человек и есть человек лишь в той мере, в которой он вступает в личностный диалог с Богом. Именно логосная сопричастность Бытию позволяет человеку быть. Именно она позволяет исполнять Божие повеление «нарекать имена» твари. Именуя мироздание, человек включает его в тот мир; что вложен в его сердце, и, согласовывая способ бытия твари с ее логосом, тем самым возвращает творение Творцу, соединяя его чрез себя с Богом. Исследуя природу языка, славянофилы пытались обнаружить глубинные законы мышления, ибо язык есть тело мысли.

В докладе «**Категории православного литературоведения**» **А. М. Любомудров** показал необходимость более строгого и точного словоупотребления в исследованиях темы «христианство и культура». Критерием «православности» явления культуры может служить воцерковленность — присутствие в художественном мире, в сознании автора и героев Церкви как богочеловеческой реальности,

в которой только и возможно спасение. Плодотворным является использование категорий святоотеческой антропологии, в частности представлений о телесной, душевной и духовной сферах личности. Если применять термин «духовность» в богословско-философском значении, не подменять его душевностью, то можно говорить о существовании пласта произведений «духовного реализма» — такого типа художественного творчества, при котором воссоздается реальность духовного уровня мира и человека, реальность присутствия Бога в мире.

Идее созерцания в философии и живописи серебряного века был посвящен доклад **В. Т. Захаровой** (Нижний Новгород). В преодолении отчуждения между искусством и религией в философии и художественном творчестве рубежа XIX—XX веков актуализировалась идея созерцания. В религиозном осмыслении созерцание связывалось не столько с процессом восприятия действительности, сколько с интуитивным постижением онтологических проблем. В живописи серьезными открытиями в этом направлении отмечено творчество В. Поленова, М. Врубеля, В. Васнецова. Идея умиротворенного созерцания, объемлющего любовно и землю, и небо, помогающая русскому человеку восходить к Божественной Истине, особенно глубоко и поэтически утонченно воплотилась в картинах М. Нестерова и И. Левитана. Благодаря активности созерцательного начала этим художникам было дано полнозвучно выразить в русском искусстве тему прекрасного «неземного, вечного».

В докладе **М. М. Дунаева** (Москва) «**Вероучение Л. Толстого в православном осмыслении**» было проанализировано религиозное учение писателя. Бог в его понимании есть некое неопределенное начало духа в человеке, которое человек может ощутить в себе как любовь. Природу этой «любви» точно охарактеризовал И. А. Ильин как возможность самоуслаждения экстагическим блаженством и умилением от сознания собственной нравственной непорочности, как моральный гедонизм. Соединение с «богом» есть переживание морального блаженства на земле. Истину открыл людям Христос и точно выразил апостол Иоанн, поэтому Толстой и утверждает, что апостольская мысль лежит в основе христианства. Церковное же учение, по Толстому, затемняет понимание этой истины, отвлекает от нее. Необходимо соединиться всем, чтобы установить Царство Божие на земле при торжестве всеобщего блаженства, имеющего этическую природу. Путь к этому блаженству прост и легок: способ познания любви выражен в пяти основных заповедях,

которые Толстой извлек из Евангелия. Все рассуждения Толстого направлены против Православия, освободившись от обмана которого только и можно зажить по Христовой правде. Основной пафос всех его сочинений — разрушение, но не созидание.

После пленарного заседания состоялось открытие выставки **«Что видишь?..»**, посвященной 150-летию со дня кончины В. А. Жуковского. Его предварил доклад Е. Н. Монаховой (Санкт-Петербург), в котором она изложила концепцию выставки. Целью выставки стало вынесение на первый план двух вопросов: отношения В. А. Жуковского, незаконного сына русского помещика и пленной турчанки, с императорской семьей и его религиозно-философские воззрения.

Во второй половине дня для участников конференции была проведена экскурсия по местам литературных героев Санкт-Петербурга.

16 мая работали две секции: *«Православие и русская литература XIX века»* и *«Духовный реализм в литературе Русского зарубежья»*.

Первую секцию открыл доклад А. Г. Гачевой (Москва) **«Образы благобытия у Ф. М. Достоевского и Ф. И. Тютчева»** — одна из стержневых литературно-философских тем, наиболее разительно и очевидно обнаруживающая взаимосвязь «человек и природа». И у Достоевского, и у Тютчева она изначально развернута метафизически и религиозно: это вопрос о месте человека в иерархическом строе творенья, вопрос о разладе сознающего, чувствующего, взыскающего бессмертия существа с бессознательно живущим природным целым; наконец, вопрос о сущем и должном бытии, а еще точнее — о бытии и благобытии, о преобразении бытия в благобытие. Обоим художникам было дано глубинное восчувствие изнанки послегрехопадного, смертного порядка вещей. Но помимо этого присутствуют в их творчестве и образы бытия совершенного и вечного, избавленного от зла и смерти, в котором Бог будет «все во всем». Своего рода мостом между этими двумя картинами мира, между сущим и должным являются у Достоевского и Тютчева символические картины природы.

О. А. Сергеева (Санкт-Петербург) выступила с докладом **«Культура света в поэзии Пушкина»**. Рассмотрев различные значения концепта «свет», она показала, что Пушкину было свойственно осторожное отношение к световой символике, в отличие, например, от Г. Р. Державина. Сознание пушкинского «я» движется от юношеских мечтаний о «горнем свете» как «печати Аполлона»

(лицейский период) через описание «чудесного света» как знака божественной святости человека (период Михайловской ссылки) к внутренней устремленности к свету духовному (поздний период), где символика восходит к библейской и церковной поэзии.

Доклад **Н. Ф. Будановой** (Санкт-Петербург) был посвящен идее покаяния в «Дневнике писателя» **Ф. М. Достоевского**. Основополагающей у писателя была идея об ответственности всех за творимое зло в мире. Его концепция покаяния восходит к взглядам отцов Церкви. В публицистике эти идеи представлены непосредственно от лица автора. Способность грешников к покаянию и искупительному подвигу привлекала писателя. Согласно христианской концепции, путь к святости не закрыт даже для грешника. Истории о раскаявшихся грешниках и подтолкнули Достоевского к размышлениям об особенностях русского национального характера. Главная святыня русского народа — Христос. Потребность в страдании является своего рода потребностью в Христе.

Инфернальные мотивы в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского были рассмотрены в докладе **В. В. Ветловской** (Санкт-Петербург).

Следующим был доклад **Е. А. Гаричевой** (Новгород Великий) «Исповедь у **К. Леонтьева** и **Ф. Достоевского**». По словам докладчицы, при всей мировоззренческой пропасти между этими писателями у них есть общее — страстность и убежденность, что «без страданий не будет ни веры, ни на вере в Бога основанной любви к людям». Именно поэтому Леонтьев признавался, что ценит в Достоевском прежде всего публициста и моралиста. В исповеди героев Достоевского и Леонтьева раскрывается их внутренняя борьба.

В докладе **А. М. Буланова** (Волгоград) речь шла о **святоотеческой традиции в изображении сердечной жизни в русской классике**. Источники психологизма и истоки открытия Толстым «диалектики души», как правило, находят в западной философии и литературе (Монтень, Руссо). Но существует и иной источник — национальная православная традиция понимания человека. Непосредственными источниками могли быть творения отцов Церкви, святоотеческое учение о человеке. В христианской антропологии особенно важным для литературы было учение о «сердце» как о телесно-духовном центре человека. «Сердце» в русской литературе и становится важнейшей мифологемой, одной из мотивирующих сил поведения героев, силой, соотносимой с «умом», иногда противопоставленной, часто сопоставленной.

Доклад **Ю. В. Стенника** (Санкт-Петербург) «**„Наказ“ Екатерины II в оценке православных иерархов**» рассматривал реакцию представителей высшего русского духовенства на документ, подготовленный императрицей. Их замечания касались тех мест «Наказа», где затрагивались вопросы религии и нравственности, печатной цензуры, а также вопросы соблюдения правосудия в аспекте его соотносимости с законами милосердия. Они выступили против исключения «политических пороков» из числа моральных преступлений, а также резко воспротивились пожеланиям «Наказа» об ограничениях цензуры во имя абстрактного понимания свободы слова и печати. Священнослужители выступили за усиление ответственности правительства в противостоянии еретическим течениям в Церкви. Некоторые конкретные пожелания иерархов были учтены Екатериной II в окончательной редакции «Наказа».

В докладе **Э. М. Афанасьевой** (Кемерово) говорилось о **поэтике богослужебного цикла в молитвенной лирике XIX века**. Особенность духовно-творческих поисков русских поэтов в области молитвенного дискурса во многом определила жанровая память сакрального слова.

Лирический диалог с христианством создал в художественной системе XIX века своеобразный поэтический часослов, основу которого составили суточный и годовой богослужебный циклы. Эстетика романтизма стала благоприятной почвой для художественного осмысления поэтики вечерне-ночного богослужения. Под влиянием ритуальной традиции в русской поэзии оформились варианты молитв «на сон грядущим», что ввело романтическую гипнологию в область переживания желаемого, и «ночные бдения», придающие поэтической бессоннице сакральный смысл. Во второй половине XIX века проявился интерес к утренне-дневному молитвословию. Молитвенная лирика озарилась солнечным светом. Это определило характер пейзажных реалий и лирическое настроение молящегося героя.

Лирическое приобщение к циклу годового богослужения в XIX веке проходило под воздействием религиозного смысла Пасхальной седмицы. Поэтика богослужебного цикла в молитвенной лирике XIX века свидетельствует об особой природе «молитвы» как жанра лирической поэзии, впитывающей в себя не только композиционно-дискурсивные основы сакрального слова, но и онтологическую природу христианской диалектики времени.

В докладе **А. В. Моторина** (Великий Новгород) «**Русские романтики о духовных причинах православного крещения Руси**»

было высказано мнение о том, что русскому романтическому сознанию славяне представлялись богоизбранным народом. Богоизбранность распознавалась по признакам особой духовной праведности, сохранявшей черты первобытного ведения о едином личном Боге даже посреди языческих заблуждений. Следы первобытной праведности русские романтики находили в языке и художественной словесности древних греков и славян, между которыми усматривали духовно-языковое родство. Так, Пушкин, Жуковский, Гоголь, Шевырев и другие объясняли, почему именно греки, а затем славяне восприняли и сохраняли в череде веков истинное (православное) христианство.

Доклад **Н. В. Сапожниковой** (Нижевартовск) был посвящен **проблеме духовного учительства в России XIX века**. На фоне общего роста русской культуры XIX века, становления национального самосознания, развернувшейся публицистической «войны за прошлое» происходила смена одной картины мира на другую. Поэтому закономерным явился поиск духовной опоры, способной помочь растерявшимся от обилия «интеллектуальной пищи». В «проводники» были призваны философия, просвещение, мистицизм, католицизм, революционная идеология, анархизм, терроризм, что в свою очередь диктовало важность укрепления внутренних духовных основ государственности через возрождение Православия. Эту задачу и попыталась решить уваровская триада. В историческую панораму органично вписались вопросы жизни и быта, степени влияния священнослужителей на русское общество, стилия взаимоотношений института Православия и института государства в целом. Актуализации тематики способствовали прецедент яркой политической биографии М. М. Сперанского, острая полемика либерально-демократических и охранительных изданий, роль К. П. Победоносцева в решении внутрицерковных и государственных вопросов.

В докладе **С. М. Шаврыгина** (Ульяновск) были рассмотрены **христианские мотивы в структуре романтической этнографической повести А. А. Шаховского и О. М. Сомова**. Романтическая повесть 1820—1830-х годов вместила в себя элементы православного сознания как в его повседневно-бытовом, так и в идеологическом аспектах. Сомов и Шаховской были знакомы друг с другом с середины 1820-х годов, плодотворным было и творческое содружество. Романтическое сознание противоречиво и избирательно относилось к ценностям христианской духовной культуры. Однако русские прозаики сумели внести высокую духовность в мир ро-

мантической фантазии и безудержного и безграничного воображения, очертив его границами и обогатив глубоким проникновением в жизнь человеческого духа.

В докладе **С. В. Шешуновой** (Дубна) «**Любовные коллизии в романах П. И. Мельникова-Печерского как спор с язычеством**» было сказано о том, что исследователи диалогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» не раз усматривали в ней поэтизацию древнерусского язычества. Писатель действительно реконструирует мотивы и образы славянской мифологии. Однако на уровне сюжета авторская позиция воплощается совершенно иначе и корректирует оценку, данную в сказочной речи повествователя. Закономерно, что изменяется и характер любовных коллизий. Сюжет диалогии «В лесах» и «На горах» опровергает мысль об апологии язычества в романах П. И. Мельникова-Печерского. Спор с языческим культом «свободы пола», защита христианских представлений о любви и браке делают этот аспект творчества писателя особенно актуальным.

В докладе **Л. Ф. Луцевич** (Кишинев) «**Sacrum/profanum: Русская псалтырная поэзия XVIII века**» было обращено внимание на значительный, но малоизученный пласт русской поэзии. Жанр стихотворного переложения псалмов стал наиболее востребованным на протяжении всего XVIII века — периода перехода от средневековой традиционной религиозной формы к преимущественно светской в эпоху Нового времени. Изначально жанр оказался связанным с кардинальной проблематикой русского бытия: духовное и мирское, старое и новое, традиционное и новаторское. Поэтическое состязание Ломоносова, Сумарокова, Тредиаковского в 1743 году публично засвидетельствовало факт органической взаимосвязи *sacrum/profanum* в русском поэтическом сознании. Решая теоретический стиховедческий спор на материале библейского псалма, авторы декларировали одновременно несомненную значимость соответствия стихотворных вариантов содержанию оригинала. Для них оказалась действенной традиция Симеона Полоцкого. Наряду с общей установкой на полное воспроизведение «разума» псалма в деятельности трех поэтов обнаруживаются индивидуально выраженные подходы. К псалмам обращаются авторы, определяющие магистральное развитие русской литературы, и авторы, находящиеся на периферии литературного процесса, например Ф. И. Дмитриев-Мамонов, чья рукопись «Седьм кафизм Псалтири», хранящаяся в РНБ, охарактеризована впервые. Опираясь на «богословские понятия» «православ-

ной нашей веры», Державин понимал поэзию как «совокупный состав» духовного и телесного и, таким образом, определял единство *sacrum/profanum* как субстанциональное свойство поэзии XVIII века.

Завершил работу секции доклад М. А. Дмитриевой (Санкт-Петербург) «Преображенный эрос в творчестве А. К. Толстого».

Секцию «Духовный реализм в литературе Русского зарубежья» открыла А. В. Яркова (Санкт-Петербург) докладом «Б. К. Зайцев как литературный критик. От символизма к Православию». Системное изучение литературной критики Зайцева проясняет не только его отношение к классическому наследию, но и эволюцию его миропонимания. Эстетические взгляды Зайцева сформировались еще в 1900-е годы под влиянием критики серебряного века, в том числе символистов. Многие оценки русского литературного процесса XIX века, усвоенные в те годы, легли в основу статей Зайцева, созданных значительно позже. Зайцев разделял распространившуюся на рубеже веков идею о существовании в русской литературе двух течений — пушкинского и гоголевского. Зайцеву было ближе пушкинское течение, что отразилось и на его литературной критике. Ранние оценки писателей соотносимы с символистскими концепциями. Но в символизме Зайцев не принимал культа демонизма, эстетизации зла. Идеал писателя был связан с Православием. Поэтому в более поздних статьях Зайцев преодолевает символистские трактовки и начинает искать в творчестве русских писателей в первую очередь проявление христианских начал. Этот переход намечался к 1930-м годам. Зайцев открывает христианские качества в личности писателей. Эта тенденция прослеживается во всех рассмотренных произведениях.

С докладом «Прием авторского самоумаления в очерковой прозе Б. Зайцева» выступила М. В. Ветрова (Севастополь). Эмигрантская проза Бориса Зайцева заметно отличается от созданной на родине. Изменения, произошедшие в мировоззрении писателя, обусловили обновление поэтики его произведений. Зайцев неоднократно обращается к жанрам церковной литературы, создает ряд «неожитийных» произведений. Первым и наиболее значительным из них является «Преподобный Сергей Радонежский». Житийный канон во многом повлиял на поэтику книги. В соответствии с агиографической традицией Зайцев в своем очерке использует прием авторского самоумаления. Почтительная дистанция между автором и святым сохраняется на протяжении всего произведения. Писатель стремится уйти от навязывания читателю собственного взгляда.

Жизнеописание великого подвижника является опытом реконструкции жанра жития, явившимся первым шагом Зайцева на пути к созданию новой, воцерковленной литературы.

В перерыве выпускник Санкт-Петербургской государственной художественной академии **Р. С. Даруев** представил свою дипломную работу — проект памятника И. С. Шмелеву, который вызвал живой интерес и стал предметом обсуждения участниками конференции.

Работу секции продолжил **А. Н. Стрижев** (Москва) докладом «**Леонид Зуров — героика и благочестие**», в котором рассказал о творчестве и судьбе замечательного писателя Л. Зурова — изумительного мастера слова, несравненного стилиста. Народу православному посвящены лучшие страницы произведений писателя. Его сборник «Марьянка» — великолепная книга, где звучит первоизданное русское слово. А. Н. Стрижев также поведал о сложных взаимоотношениях писателя с И. Буниным и отметил, что образ Зурова, созданный в кинофильме «Дневник его жены», совершенно не соответствует реальности. Он также сообщил о том, что в настоящее время ведутся переговоры с обладателем архивов Бунина и Зурова в Англии, целью которых является публикация уникальных архивных материалов.

Доклад **Т. Г. Мальчуковой** (Петрозаводск) был посвящен **пушкинской теме в литературной критике И. А. Ильина**. В богатой и разнообразной зарубежной пушкиниане работы философа являются одними из самых масштабных, точнее, проникновенных и весомых высказываний о поэте. Творчество Пушкина нашло в И. Ильине наиболее понимающего читателя и интерпретатора. Ильину был дорог патриотизм Пушкина. Возвращение поэта от атеистических и масонских соблазнов в родной дом Православной Церкви понималось православным философом пророчески и преобразовательно как должный путь русской интеллигенции к основам христианской культуры.

Важным событием в работе секции стало выступление двоюродного племянника Б. К. Зайцева и исследователя его творчества **Е. Н. Зайцева** (Калуга) с докладом, посвященным пути писателя к православной вере. Докладчик основывал свое выступление на воспоминаниях дочери писателя, его двоюродного брата, а также на архивах Б. К. Зайцева. Великий русский писатель Б. К. Зайцев — мастер поэтической и мудрой художественной прозы. Духовная связь с Родиной вдохновляла его проникновенное лирическое

перо, давала душевные силы жить и творить на чужбине. В доме Зайцевых преобладало безразличие к вере. Однако уже во время учебы в реальном училище у Бориса Зайцева возникает непреодолимое желание размышлять о человеке, его месте в безбрежном Космосе, о таинствах христианского учения. Новым толчком к вере послужило знакомство с произведениями русского философа В. Соловьева. Значительная часть зарубежного творчества писателя посвящена теме «Святая Русь», ставшей главным содержанием его творчества. Православный русский писатель Б. К. Зайцев ушел из жизни умиротворенным, с именем Господа Бога на устах, верящим в святую силу своей Родины, в дух и мощь русского народа, в спасительность доброты как извечного начала бытия.

Доклад **В. Б. Белуковой** (Москва) был посвящен **философии жизни и смерти в прозе Г. Газданова о гражданской войне**. Писатель видел «озверение» человека на войне, он показал изуродованность человеческой психики. Пройдя ад гражданской войны, дно полуклошарной жизни в эмиграции, Газданов показал единственное, что может удержать человека в рамках человечности, — искреннюю любовь. Через ее призму познается высокое предназначение каждой человеческой судьбы. Любовь — это и есть жизнь, только она спасет от смерти духовной и даже физической. Жизнь и смерть принимаются писателем в их онтологической и аксиологической сущности.

Я. О. Дзыга (Москва) в докладе «**Рассказчик в художественном мире Шмелева и Достоевского**» показала, что «Пути небесные» И. С. Шмелева, задуманные как «опыт духовного романа», обнаруживают генетическое родство с русской классикой, в частности с творчеством Ф. М. Достоевского. Попытка соединения принципов духовной и художественной литературы в синтетическом жанровом образовании сказалась прежде всего на особенностях повествовательной манеры двух писателей. Большую роль в художественном мире Достоевского и Шмелева играет исповедь. Этот прием усиливает эффект присутствия героя. Повествователь в «Путих небесных» сродни хроникеру в «Бесах», хотя облик его у Шмелева менее отчетлив. Рассказчик Шмелева не привносит в повествование ничего личного. Фигура рассказчика в «Путих небесных» позволяла смягчить переход от романа к житию, заставить читателя поверить в возможность метаморфозы, подобной той, которая произошла с героем романа.

В. В. Компанец (Волгоград) в докладе «**Художественная характерология И. Шмелева в свете Православия**» обратил вни-

мание на нравственно-психологические полярности в шмелевской прозе эмигрантского периода, вызванные неприятием Октябрьского переворота 1917 года: с одной стороны — носители зла (большевики, революционеры, чекисты), с другой — народные праведники, оставшиеся верными идеалам добра, истины и справедливости. Носители народной нравственности оказались на самом «краю» бытия, уничтожаемые красным террором и небывалым голодом. Однако замыкания трагического в самом себе не происходит. Пантрагизм преодолевается духовностью немногих живых людей, противостоящих смерти и разложению. Подлинным художественным открытием Шмелева явилось изображение воцерковленной личности, устремленной к Богу. Подобный характер раскрывается динамически, в процессе внутреннего роста, что обуславливает актуализацию темы и мотива пути в творчестве писателя. Психологизм Шмелева специфичен: объектом изображения становятся не человеческие типы как таковые, не личность в полноте ее общественных отношений, а ключевые ситуации, связанные с религиозным постижением мира.

Л. Ю. Суrowова (Москва) в докладе «**Значение Рождества и Масленицы в ряду праздников „Лета Господня“** И. С. Шмелева» обратилась к истории написания глав романа с теми же названиями. Роман как законченное целостное произведение рождался постепенно, по мере печатания глав романа в виде очерков на полосах газет. Текст глав «Лета Господня» не повторяет текст очерков; «Наша Масленица» и «Наше Рождество» были переработаны. Очерки еще несут на себе отпечаток публицистичности. Их переработка говорит об изменении сознания автора в ходе работы над романом, от жалобы на Бога в «Солнце мертвых» к Его прославлению в «Лете Господнем».

17 мая работали секции «*Православие и русская литература XX века*» и «*Православие, религиозная философия и творчество*».

Первую секцию открыла **Л. И. Бронская** (Ставрополь) докладом «**Русская идея в художественной литературе**». Доклад был посвящен развитию русской идеи как национальной концепции в трудах русских философов и писателей зарубежья первой половины XX века. Обращаясь к теме России, русские мыслители определяют национальную концепцию как только духовную, преодолевающую мирское, земное. Однако, пережив русскую катастрофу, оказавшись в изгнании, многие из православных философов пересмотрели свои концепции. Так, ожесточенные дискуссии в зарубежье велись вокруг проблемы государства. Особое место в рассуждениях

и философов-эмигрантов, и писателей диаспоры занимает оппозиция Россия—Запад. В связи с противопоставлением двух национальных идей обостренный интерес вызывает проблема русского национального характера. Идеология Русского зарубежья в первой половине XX века реализовалась через декларацию верности русским ценностям, что с максимальной полнотой отображено в произведениях Шмелева, Зайцева и Осоргина, где центральной оказывается проблема воцерковленной личности. Эти писатели уникальны с точки зрения воплощения в своем творчестве православного сознания.

Следующим был доклад **Т. А. Кошемчук** (Санкт-Петербург) «**„Черный монах“ А. П. Чехова: история прельщения и гибели души**». Отношение Чехова к христианству двойственно: с одной стороны — знание церковной жизни, богослужбных и библейских текстов, умение тонко чувствовать особенности православной традиции, а с другой — отчужденность от ее духа, принципиальная свобода от мировоззрения. В рассказе «Черный монах» проявилась эта двойственность. Обычно образ черного монаха интерпретируют как играющий двойную роль в жизни главного героя: сначала роль вдохновителя, а впоследствии разрушителя его жизни. Но можно показать, опираясь на святоотеческий опыт различения духов тьмы и света, что черный монах — это злой дух. Духовная тема Чеховым с его двойственным отношением к вере и неприятием проповедничества не афишируется, а сквозит за символической образной завесой. Писатель говорит здесь не только о бессилии добра, но и о той поразительной легкости, с которой зло торжествует свою победу в душе его героя-интеллекта с его рационалистическим и безрелигиозным типом сознания.

Христианству в творческом сознании А. П. Чехова был посвящен доклад **С. Ю. Николаевой** (Тверь). В чеховедении нет единой точки зрения на проблему религиозности Чехова. Плодотворным может стать стремление рассмотреть, какое место занимает христианство как культурно-исторический феномен в творческом сознании и в художественном мире Чехова. Чтобы более или менее корректно реконструировать чеховскую концепцию христианства, следует учитывать всю совокупность имеющихся материалов. Христианская традиция была актуальна для Чехова. Хотя Чехова, по-видимому, нельзя назвать «духовным реалистом» в строгом смысле слова, следует считать его предтечей духовного реализма в литературе позднейшего времени.

Проблема, вынесенная на обсуждение в докладе **С. Д. Титаренко** (Санкт-Петербург) «**Мотив Евхаристии и его символика в творчестве Вяч. Иванова**», — многозначность христианского символа в культуре. У Вячеслава Иванова образ и символика этого таинства проходят как один из центральных, глубоко внутренних и личных мотивов. Образ-символ Евхаристии у Иванова имеет не просто риторическую или стилистическую функцию, а мыслится и творится как духовная реальность. Символ Евхаристии, или Причастия, связан у Вяч. Иванова с христианской онтологией. В фактах использования образа Евхаристии он чаще всего опирается на традицию патристики и Священного Предания. Этот образ часто воплощает у Иванова мотив тоски по истинному единению двух любящих в лице Бога. Анализ произведений показал, насколько сильна была тяга поэта к истинной вере и обретению Христа и глубок был конфликт сознания поэта между верой и культурой, который он хотел преодолеть через творчество.

С. Л. Слободнюк (Магнитогорск) рассмотрел в своем выступлении апокалиптичность архетипов **Н. Гумилева**.

За ним выступил **Ю. К. Герасимов** (Санкт-Петербург) с докладом «**И. Бунин и „народное христианство“**». Бунин не интересовался сектантством, ересями, богостроительством, антропософией и атеизмом, но был творчески внимателен к народному (и простонародному) Православию, проявлявшемуся в бытовой обстановке. Образы и понятия житий святых, духовного стиха, устных и книжных произведений о деяниях святителей сильно занимали воображение Бунина-гимназиста. Он высоко ценил общение с паломниками. В рассказе «Аглая» писатель использовал эпизод из деяний Серафима Саровского (запретившего умирать Мантурову, но «взамен» разрешившего умереть его здоровой сестре). Аглаю, воспитанную сестрой на житийной литературе и духовно одаренную, старец выделил из всех паломников и за ее усердное стяжание Духа Святого назначил ей успенье. Качества Аглаи, которые точно ложатся на категории «умного делания», — «отсекание» своей воли, немногословие, покорность старцу. Этому редкому у Бунина рассказу о православной мистике сопутствует ряд рассказов, в которых герои при встрече со смертью проявляют высокие духовные свойства, ценимые и распространявшиеся подвижниками «Северной Фиваиды» («Сверчок», «Паломник»). С симпатией и уважением изображая наивно верующих героев, Бунин черты их «детской», нелогичной и «неинтеллигентной» веры считает полноценным выражением их религиоз-

ного православного чувства, а потому и оставляет их без намека на богословские и церковные пояснения.

Религиозным аспектам романа В. Астафьева «Прокляты и убиты» был посвящен доклад **И. А. Казанцевой** (Тверь). Нравственный облик героев книги определяется религиозным чувством. Истоки их характеров и поведения связаны с тем, что воспитывали их глубоко верующие люди. Астафьев показывает систему воспитания, сравнивая прошлое и настоящее, фиксирует внимание читателя на обрыве традиций. Астафьев почти не приводит в романе идеологических, философских, богословских споров. Его герои хранят память о Боге на уровне чувств. Писатель воплощает правду о «своей войне». Она тесно связана с представлением о народной вере, реализующейся в сюжетно-композиционных, образных, стилевых особенностях романа.

Л. В. Жаравина (Волгоград) выступила с докладом «**В. Шаламов и христианская традиция русской литературы**». По мнению докладчика, соотношение шаламовского творчества с христианской традицией русской классики можно рассматривать как внутренний диалог различных исторических стадий самой традиции и как действие «обратной связи», актуализирующей культуру прошлого. «Колымские рассказы» открыли, как заметил автор, «иные пути знания и познания» человека. Именно в этом следует искать причину негативных суждений В. Шаламова о писателях-гуманистах второй половины XIX века и откровенных признаний в собственной безрелигиозности. Л. В. Жаравина считает, что колымская проза свидетельствует о Боге в апофатической форме. Дань классической традиции при одновременном отходе от нее проявилась и в сфере природоописаний. В «Колымских рассказах» ненавидящие друг друга человек и природа сливаются в высшем метафизическом измерении.

Доклад **В. И. Мельника** (Москва) был озаглавлен «**„Царь-рыба“ В. Астафьева: православная истина и художественный интерес**». Многие произведения Астафьева показывают, что писатель органически усвоил народные представления о Православии. Лишенные догматической точности, они зачастую глубоко и правильно отражают сущность православных воззрений на человеческую жизнь. Тема Бога и Божией правды, справедливости, красной нитью проходит через все повествование в «Царь-рыбе», где Астафьев выстраивает православную модель человеческой судьбы. Кроме стихийного народного Православия в астафьевском произведении налично и сознательно усвоенное, хотя и своеобразно интерпретирован-

ное, каноническое учение о человеке и его земной судьбе. Пантеистическое и канонически-православное начала находятся в своеобразном синтезе.

Н. П. Саблина (Санкт-Петербург) выступила с докладом «**Псалтирь в духовном творчестве современных поэтов. Традиционное и новое**».

Э. П. Кудрявцев (Санкт-Петербург) озвучил сообщение, подготовленное им совместно с Н. А. Румянцевой, о новых материалах, проливающих свет на **неоднозначную деятельность писателя Евгения Аничкова**.

Секция «*Православие, религиозная философия и творчество*» открылась докладом **Е. М. Криволаповой** (Курск) «**Константин Победоносцев: к проблеме пересмотра репутации**». Победоносцеву до сих пор ставят в вину притеснение религиозных диссидентов, требование смертной казни убийцам Александра II, обвиняя его в отступлении от заповедей Христовых, в политическом и человеческом цинизме. Но некоторые современники иначе смотрели на Победоносцева: для Достоевского он был «достоинейшим» и «добрейшим» человеком, С. Ю. Витте признавал исключительную человеческую порядочность своего политического оппонента. Трагический опыт XX столетия позволяет по-иному взглянуть на жесткую бескомпромиссность Победоносцева в отношении «первомартовцев», ибо терроризм стал одной из главных болей современного мира. Новые грани личности Победоносцева открывают воспоминания Е. Ю. Кузьминой-Караваевой «Друг моего детства». И когда в 1943 году она, уже монахиня Мария, пошла в газовую камеру вместо осужденной на сожжение женщины-еврейки, это был выбор «по Победоносцеву».

Доклад вызвал развернутый отклик присутствовавшего на заседании академика **А. М. Панченко**, в котором тот одобрил позицию докладчицы. Размышляя о национальной идее русского народа, он предположил, что ее можно выразить словами «тишина и покой». Это выступление на конференции «Православие и русская культура» стало последним в жизни выдающегося ученого: спустя десять дней его не стало.

Проблема **соотношения знания и веры в религиозной философии С. Л. Франка** была поднята в докладе **Д. А. Ольшанского** (Екатеринбург). Франк считал неуместными попытки рационального доказательства бытия Бога, что обнаруживает его оппозиционность по отношению к западноевропейской традиции богословия. Знание о Боге является для Франка единственным непосредствен-

ным способом познания Его реальности и не нуждается в более глубокой вере. Таким образом, познание Бога не должно становиться метафизикой, попыткой выхода за пределы чувственно познаваемого, но должно проходить в форме самопознания. Поэтому общение с Богом есть обращение к самому себе, обнаружение близости собственной души к Богу, открытие Бога внутри себя.

Эволюции этики К. Д. Кавелина от Православия к Протестантизму был посвящен доклад **Е. П. Гладких** (Санкт-Петербург). К. Д. Кавелин — философ, прошедший эволюцию от крайнего сторонника славянофильства и защитника Православия до западника. Движущей силой развития человеческого общества Кавелин считал стремление человека к всестороннему гармоничному развитию. Таким образом, он пришел к выводу об огромном значении этики Нового Завета для преобразования личности. Политику Церкви он считал тормозом на пути просвещения народа и общественных преобразований. Полемизируя со славянофилами, историк высказывал мнение об ошибочности выбора Россией «греческого» варианта христианства, считая, что Православие не соответствует национальному русскому характеру. Беря за образец западноевропейскую цивилизацию, Кавелин писал о том, что, только заимствуя из нее все самое ценное, включая реформированную Христианскую Церковь, Россия сможет по-настоящему вступить на путь преобразований.

И. А. Полякова (Калининград) выступила с докладом «**Платон и Кант в философии синтетизма В. Н. Карпова**». В первой половине XIX века происходит становление профессиональной философии в России. Карпов принадлежит к числу первых русских профессоров философии. Он известен российскому читателю как переводчик Платона. По свидетельству ряда источников, Карпов начал свое философствование под влиянием Канта. В произведениях Карпова мы можем проследить идею свободного синтеза, опирающегося на учение Церкви, но в то же время использующего опыт западноевропейской мысли. Создание оригинальной философии путем прививки к «генеалогическому древу философии» своего образа мыслей предполагает глубокое изучение мировой историко-философской традиции. Избирательность рецепции идей европейской философии обусловлена выработкой новых начал, способных стать фундаментом для построения самобытной философии.

В. С. Кутковой (Великий Новгород) продолжил работу секции докладом «**Ангел-хранитель как личность и проблема его изобразимости в православной иконописи**». По учению Церк-

ви, ангел-хранитель придан Богом человеку от святого крещения. Но образа ангела-хранителя не существовало до XVII века. Это объясняется неявленностью хранителя человеку в земной жизни, ибо лик своего ангела мы сможем узреть лишь в момент разлучения души с телом. Седьмой Вселенский собор говорит о допустимой изобразимости других ангелов именно по причине их явленности людям. «Одинаковость» ликов у ангелов — апофатический путь изображения личности ангела, когда в силу «неуловимости» его черты сравнить не с кем. С падением на Руси духовного напряжения утрачивается трезвение в изображении неизобразимого. Начинают играть «фантазии», появляется иконография ангела-хранителя.

А. С. Днепровский-Орбелиани (Калуга) выступил с докладом «**Чертеж гармонического устройства мира, воплощенный в духовном сердце России**», посвященным архитектуре Оптиной пустыни. Как православный храм дает представление о Доме Божием, так и взаиморасположение храмов, собора и келий на территории православного монастыря наполнено глубочайшим духовным смыслом. Четкость регулярной, правильной композиции присуща православному монастырю. В этом смысле Оптина пустынь может служить образцом. В генеральном плане обитель — греческий крест. Схема является священной и представляет зримое воплощение Царствия Божия.

Доклад **Е. М. Аксененко** (Санкт-Петербург) был посвящен замечательной для истории русской культуры личности — **Софии Снеессоровой**, духовной дочери святителя Игнатия (Брянчанинова).

Н. В. Шамардина (Калининград) обратилась в своем выступлении к **проблеме творчества в православной иконописи**, проследив ее на примере западнорусской иконы XIV века. Проблема сосуществования и взаимодействия в иконописи канона и образа, догматической схемы и творчества — одна из центральных в средневековой эстетике. Иконографический канон включал в себя композиционную схему. В зависимости от сюжета литературной основой иконописных композиций становились библейские тексты, агиографическая литература, церковная поэзия. На основе одной и той же иконографической схемы могли создаваться различные высокохудожественные произведения, отличающиеся эмоциональной направленностью, силой психологического воздействия. Иконописное творчество было тесно связано с сохранением отечественного культурно-конфессионального своеобразия, с противостоянием иноверной католической экспансии.

А. В. Фомкин (Санкт-Петербург) в своем докладе изложил историю **взаимодействия Православной Церкви и театра на примере истории храма при Императорском театральном училище (1806—1998)**. На протяжении двух тысячелетий Православная Церковь относилась к театру негативно, в том числе и из-за исторической связи театра с языческим культом. Однако в истории России имеется опыт удачного сопряжения церковного делания и театрального искусства. Храм во имя Святой Троицы при Театральном училище возник в 1806 году и стал первым православным приходом при учебном заведении, обучающем театральному делу. Его история отражает взаимоотношения церковного общества и деятелей театральной интеллигенции. Важную роль в сближении интеллигенции и Церкви играли священники храма. Храм, закрытый в 1923 году, был воссоздан в 1998-м. Приобщения мастеров балета к духовному опыту Церкви, возрождения традиций христианского служения среди театральных работников ищет новый приход храма.

В дискуссии на заключительном заседании конференции приняли участие несколько человек. **М. М. Дунаев** напомнил, что с церковной точки зрения русская религиозная философия начала XX века является по большей части еретической, а так называемый серебряный век представляет собой глубочайшее духовное падение. Дунаев также решительно высказался против «Православия без берегов», которое усмотрел, в частности, в докладе И. А. Есаулова: подобно тому как прежде у классиков отыскивали элементы коммунистической идеологии, так теперь стремятся приспособить ко всей нашей литературе каноны православного мирозерцания. Сложные взаимоотношения русской культуры с Православием упрощаются, схематизируются и подгоняются под незамысловатый шаблон. Опыт падений, заблуждений, сомнений на пути обретения веры у великих классиков не замечается, а то и сознательно замалчивается — указание же на него начинает пониматься как недопустимая критика русских гениев. В качестве примеров М. М. Дунаев привел несуразности в работах В. А. Кошелева, демонстрирующих полную неосведомленность новгородского профессора в вопросах православного обихода (в частности, в его версии о «подготовке Татьяны к исповеди», якобы имеющей место в «Евгении Онегине»), а также натяжки в использовании категорий соборности и пасхальности у И. А. Есаулова — «мастера нагромождать внешне эффектные, но невнятные образы, создающие иллюзию глубины и сложности анализа». М. М. Дунаеву возразила **А. Г. Гачева**, напомнив, что свое собор-

ное слово о религиозных философах Церковь еще не изрекла. Кроме того, она отвергла идею «воинствующей» христиански ориентированной науки (выдвинутую В. А. Котельниковым при открытии конференции), увидев в ней родство с идеологическим диктатом прошлых лет. С проникновенным словом в защиту национальной культуры обратился к присутствующим подвижник православного издательского дела **А. Н. Стрижев**. Он с удовлетворением отметил, что нарождается новый слой православно мыслящей интеллигенции. «Когда выстроим Россию внутри себя, тогда выстроим и Россию внешнюю», — заключил выступавший.

Подводя итоги трех дней заседаний, участники конференции единодушно отметили насущность ее проблематики и ее результативность. Председатель оргкомитета А. М. Любомудров напомнил, что очередная десятая конференция «Православие и русская культура», которая планируется в 2003 году, будет юбилейной.

О. В. Румянцева

2003

16—18 апреля 2003 года в Институте русской литературы прошла юбилейная десятая научная конференция «Православие и русская культура».

Открыл конференцию приветственным словом **архиепископ Тихвинский Константин**, ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии. Он напомнил о том, что вся христианская культура осознает свою связь со словом в неизбежном акте пресуществления, материализации слова в дела, то есть в литургичности. Именно литургичной всегда была русская культура, глубоко ощущавшая свою сопричастность православно традиции. При таком подходе слово становится важнейшим фактором самой культуры, а язык обретает способность, моделируя жизнь, творить его как бы заново. Стремление к освящению жизни через слово всегда мыслилось русскими писателями высшей целью своего литературного творчества, понимаемого как служение Творцу. Нынешний кризис в культуре связан с ее оторванностью от культовых корней. Архиепископ Тихвинский Константин убежден, что выход из этого кризиса возможен. Он видит его в религиозном поиске утраченной связи человека с Богом. Лишь религия способна разрешить противоречия в

отношениях между человеком и миром, коренящиеся в противопоставлении себя Творцу. Архиепископ высказал надежду на то, что десятая конференция, проходящая в рамках Пасхального фестиваля, будет еще одним шагом на пути возвращения культуры в храм.

Заместитель директора ИРЛИ **В. А. Котельников** выразил благодарность всем, откликнувшимся на приглашение принять участие в работе конференции. Он отметил, что за время своего существования конференция обрела зрелые черты, утвердила свои позиции, которые остаются неизменными на протяжении уже 10 лет. Аполлетическая энергия скрыта внутри каждого доклада и находит выход в полемике. Эта энергия не иссякает, и ее необходимо поддерживать. Ведь Санкт-Петербург всегда был местом борьбы, в котором возникали инициативы, не только не имевшие ничего общего с христианством, но и откровенно враждебные ему, хотя иногда надевавшие маски общекультурных, которые могли бы служить оправданием их деятельности в пределах града Петрова. Имеются в виду и инициатива обновления христианства, возникшая в конце XIX—начале XX века, и разного рода оккультные течения, и многое другое, что вошло в плоть петербургской культуры. Эти инициативы живы и не собираются отступать перед Православием. Задачу конференции В. А. Котельников видит в том, чтобы с помощью научной аргументации, живого слова и личного дела сопротивляться этим инициативам и отстаивать позиции традиционного Православия.

Архиепископ Тихвинский Константин (Санкт-Петербург) выступил с докладом, посвященным 100-летию юбилею религиозно-философских собраний в России. Он отметил, что за последнее столетие мир сильно изменился: цивилизация достигла определенных успехов, но одновременно с этим обеднела культура. Трудно назвать среди современных философов и писателей имена, сравнимые с именами В. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева или таких участников религиозно-философских собраний, как Д. Мережковский, В. Розанов, Э. Гиппиус. Но, несмотря на явное превосходство культуры серебряного века, мы имеем перед ее носителями одно преимущество — апокалиптический опыт прошедшего столетия. Благодаря кровавому и страшному опыту XX века мы можем по-особому взглянуть на серебряный век и его религиозно-философские собрания. Подлинно ценным и уникальным в собраниях был опыт встреч, попытка искреннего и честного диалога между Церковью и интеллигенцией, в отношениях между которыми к началу XX века накопилось очень много взаимных обид, недоразумений

и подозрений. Начиная с XVIII века народ и дворянство стали говорить на разных языках. Интеллигенция оторвалась от народа, от его духовных корней и расцерковилась. Она обвиняла Церковь в конформизме, в равнодушии к земным проблемам и страданиям народа, в излишнем аскетизме. Но встреча интеллигенции и Церкви состоялась, и то было знаменем времени, свидетельством обращения интеллигенции от грубого позитивистского материализма к религиозным интересам. Инициатива собраний исходила от группы писателей, философов во главе с Д. Мережковским. Собrania были многообразными и насыщенными по своей программе, но в целом они не привели к серьезным практическим результатам. Это связано не только и не столько с разномыслием, сколько с равнодушием их участников. Со стороны интеллигенции тон задавали декаденты, мистика которых основывалась на идее синтеза христианского и языческого. Последствия подобного синтеза оказались печальными.

Проблемам преподавания основ православной культуры в русской школе было посвящено выступление **А. А. Королькова** (Санкт-Петербург). Автор отметил, что уникальность русской литературы заключается в ее постоянном стремлении к идеалу. Поэтому она и называется духовной. Русская философия — это прежде всего духовная культура, а духовность — это всегда антипод утилитаризму, прагматизму, это стремление к совершенству, к идеалу, к целостности. Прагматические устремления современного общества не способны построить тот дух русской школы, который закладывался на протяжении столетий культурными традициями. Поэтому в наши дни так остро встал вопрос о необходимости заполнения в школе того вакуума, который образовался после падения коммунистической системы. Один из путей преподавания православной культуры в школе докладчик видит в органичном включении ее основ в различные школьные предметы. Необходимо смело и искренне преподавать основы Православия во всех классах, так как этот предмет учит добру, противодействует всем формам сатанизма и сектантства, различным формам антикультуры.

Работу пленарного заседания продолжил доклад **А. С. Белоненко** (Санкт-Петербург) «**Георгий Свиридов о судьбе Православия в XX веке**». Записи Г. Свиридов вел систематически начиная с 1970-х годов. В них отразились взгляды композитора на религию, на судьбу русского Православия. Особый интерес представляют мысли Георгия Васильевича относительно судьбы христианства, апокалиптической истории Русской Православной Церкви в XX веке.

Свиридову едва ли не первому принадлежит мысль о рождении нового вида религиозных войн, которые ознаменовали собой историю прошлого века. Раздумья о судьбе Православия неразрывно связаны с тревожными мыслями о судьбе самой России и русского народа. Особенно тревожные предчувствия появляются в его тетрадях 1991 года. Свиридов прошел долгий духовный путь. Композитор вспоминает этапы этого пути, в тетрадях встречаются размышления о влиянии Православия на русскую культуру, художественную литературу. Представляют интерес рассуждения Георгия Васильевича о русском церковном пении, практике русских композиторов прошлого и современности в области духовной музыки. В возвращении к традициям русской духовной музыки Свиридов видел главный смысл и возможность истинного обновления для русской музыки будущего.

Протоиерей Кирилл Копейкин (Санкт-Петербург) выступил с докладом «**Мир и язык**». В нем говорилось о том, что, согласно библейской традиции, человек принципиально отличается от всех остальных живых существ тем, что лишь он один сотворен по образу и подобию Божию, а потому является существом словесным. Более того, сам способ бытия человека диалогичен: обладающий даром слова человек и есть человек лишь в той мере, в какой он вступает в личностный диалог с Богом, осуществляя свою специфически человеческую сущность в общении со Словом Творца. Именно логосная сопричастность Бытию позволяет человеку быть. Еще мыслителями античности было глубоко прочувствовано, что именно слово принципиально отличает человека от всех прочих живых существ — наличие того «внутреннего слова», которым обуславливается и наличие слова «внешнего». Такой взгляд на язык как на то, что присуще лишь человеку, был унаследован и святоотеческой традицией. Уникальность языковой ситуации состоит в том, что лишь один язык дан нам непосредственно; все остальные «объекты» мы видим только снаружи, а потому знаем не «их самих», а наши модельные (языковые) конструкции. Именно в силу этой непосредственной данности чрезвычайно тяжело заметить нашу языковую обусловленность — но именно из этой позиции вовлеченности внутрь языка он может быть рассмотрен «изнутри» с целью узрения внутренней динамики его бытия. Погружаясь в язык, являющий энергию человеческой сущности, человек проникает в свое сердце — и чрез это обретает глубинное сердечное знание мира. Именно человек есть просвет Бытия, в нем и чрез него сказывается и обнаруживается

Бытие как устремленность к Богу. Поэтому только человек, сотворенный по образу и подобию Божию и вовлеченный в бытие, предстоящий Творцу, опытно — в личном опыте верности и веры — обретает подлинное знание и самого себя, и мира.

Работу конференции продолжил **С. С. Загребин** (Челябинск) докладом «**Религиозная и мирская культура: проблема сосуществования в современном социокультурном пространстве**». Докладчик отметил, что современные реалии российского общества демонстрируют обострение проблемы, которая ранее практически не замечалась, — сосуществование религиозной и мирской культуры в современном обществе. Проблема проявилась в конце 1990-х годов, когда религиозные и светские культурные миры сблизилась в общем социокультурном процессе. Взаимодействие началось на нескольких уровнях, начиная с постоянных консультаций высших иерархов различных конфессий с представителями политической и финансовой элиты государства и заканчивая повседневными отношениями субъектов гражданского общества. На обыденном уровне это взаимодействие сопряжено со следующей проблемой: в современной российской действительности утвердилось традиция светского воспитания и образования. Поэтому большинство людей, обратившихся к Русской Православной Церкви, не в силах постичь и принять многие принципы религиозной морали как регулятивы повседневной жизни и деятельности. Возникает противоречие светского уклада жизни и светского мировоззрения и религиозного опыта индивида. Преодоление данного противоречия автору сообщения видится в утверждении практики религиозного воспитания и образования. Для этого, по его мнению, необходимо скорректировать трактовку принципа отделения Церкви от государства и школы от Церкви с учетом конфессионального многообразия российской социокультурной реальности.

Далее с «поэтическим приношением» конференции выступил петербургский поэт **Георгий Ермолин**, прочитавший свои стихотворения, **Е. Н. Монахова**, автор проекта выставки «**Мать Мария. Памяти петербургской поэтессы Е. Ю. Кузьминой-Караваевой**», рассказала об этой экспозиции Литературного музея Пушкинского Дома.

Первый день работы конференции завершил концерт «Величит душа моя Господа», проводимый в рамках хорового фестиваля «300 лет традициям русской духовной музыки в Санкт-Петербурге». Он состоялся в Большом конференц-зале Пушкинского Дома и

представил различные традиции древнего церковного православного пения.

17 апреля работали две секции: «Православие и русская литература XIX века» и «Духовный реализм в литературе Русского зарубежья».

Работу первой секции открыл доклад Э. М. Афанасьевой (Кемерово) «Молитва „Отче наш” в истории русской лирики XIX века». Автор сообщила, что в христианской молитвенной практике «Отче наш» признается образцом молитвенного слова. Второе ее название — «Молитва Господня» — отсылает к евангельскому сюжету Богообщения Иисуса Христа и научения тайной молитве. Этот сюжет сохранился в Евангелиях от Матфея и от Луки. Природа молитвенного текста и причина его евангельского удвоения, многочисленные толкования «Отче наш» и приобщение с помощью этой молитвы к духовному Богообщению — основа богословских разногласий. В литературоведении дискуссионную волну вызвала концепция стихотворной основы евангельской молитвы. Текстологические исследования переложений также порождают разные точки зрения. Поэтическая история Молитвы Господней знает как шутливо-игровые, так и духовно-религиозные вариации осмысления русскими поэтами христианской традиции. В большинстве случаев творческий акт субъективно-личностного соприкосновения с тайной сакрального текста закрыт для современников, авторы сознательно уstraняются от публикации этих стихотворений. Поэтическая судьба Молитвы Господней свидетельствует об особом эстетико-религиозном смысле творческого осмысления совершенства молитвенного события, поэтому поэтический диалог с евангельской молитвой можно определить как факт духовного самоопределения автора.

Людмила Луцевич (Польша) выступила с докладом «К вопросу о секуляризации и сакрализации в XVIII веке». По сей день XVIII век воспринимается преимущественно как век секуляризации, рационализма. Например, в фундаментальном труде М. М. Дунаева «Православие и русская литература» русский XVIII век трактуется как век «религиозного индифферентизма», «атеизма», «идеологического обоснования революционного преобразования мира», отвержения «важнейших христианских понятий». Такой жесткой секуляризации в реальной истории не было и быть не могло, полагает Л. Луцевич. Наряду с секулярностью продолжала жить и оставаться в сильной позиции сакральность. Изучение литературы дает

основание говорить о несомненной роли самих священных текстов (прежде всего Псалтыри) в становлении и развитии поэзии Нового времени. С одной стороны, церковное просвещение Нового времени под влиянием необратимых секуляризационных процессов неизбежно подвергалось гуманитаризации. С другой стороны, русским «европейцам» XVIII века по-прежнему были присущи такие черты православного сознания, как любовь к Истине, к Богу, любовь и сострадание к ближнему, осознание своей ответственности за все происходящее, способность понимать свое несовершенство, склонность к покаянию, готовность к самопожертвованию. Наиболее ярким и последовательным свидетельством взаимодействия *sacrum/profanum* в литературе явился жанр стихотворного переложения псалмов, оказавшийся наиболее востребованным русскими поэтами на протяжении всего столетия.

История взаимоотношений Святителя Игнатия (Брянчанинова) и О. И. Сенковского была подробно проанализирована в сообщении **Е. М. Аксененко** (Санкт-Петербург).

В. Н. Криволапов (Курск) в докладе «**Гончаровские героини в свете агиографических ассоциаций**» высказал предположение, что героиня И. А. Гончарова Агафья Пшеницына в последней части романа «Обломов» выглядит так, словно образ ее выписан с оглядкой на страницы древнерусских житий. В. Н. Криволапов попытался соотнести историю Агафьи с житием Ульянии Осорьиной. Не исключая возможности прямого воздействия житийной героини на образ героини романной, докладчик находит более уместным вести речь об иной, архетипической, их близости. Вдову-чиновницу и муромскую праведницу объединяла общая нравственно-психологическая устремленность, вектор которой нетрудно различить, если рассматривать судьбу Агафьи в контексте истории русского женского подвижничества. Поведенческая установка всех этих вполне реальных женщин выражалась формулой, с помощью которой Гончаров охарактеризовал чувство своей героини, — «их любовь была сопряжена прежде всего с „безграничной преданностью до гроба”», преданностью религиозному или супружескому долгу. Преображение Агафьи обычно связывается с любовью, которая пришла в ее дом вместе с новым жильцом. Но дело не в любви как таковой, а во внутренней логике образа, выстроенного в согласии с традицией женского национального подвижничества. Любовь здесь не причина возрастания, а сфера выявления духовных потенций героини, способ ее проверки на соответствие высшему нравственному императиву.

Далее прозвучал доклад **Н. Ф. Будановой** (Санкт-Петербург) «**К. Н. Леонтьев и Троице-Сергиева лавра**».

В сообщении **Ю. К. Герасимова** (Санкт-Петербург) «**Сомнения и вера Константина Случевского**» рассматривались философские и религиозные воззрения поэта, особенно последнего периода его творчества, когда наиболее проявилась их неординарность. Случевский изображает мир пакибытия как увиденный им лично после смерти. Такой условный литературный прием возник на почве глубокой веры Случевского в истины Православия. Длительные размышления о бессмертии с опорой на Евангелие и отцов Церкви вызвали к жизни его поэтические догадки, аналогии, прозрения и видения о потустороннем мире. Случевский прибегает к лирике от лица умирающего и усопшего, передавая процесс умирания и утраты телесности, когда душа «выпорхнула» из гроба и обрела вечное бытие с его безграничными возможностями общения вне времени и пространства со всеми, кто существовал на земле. Случевский отрицает оккультизм с его попытками связи между двумя мирами. Единственная связь двух миров, по его мнению, — это наши молитвы. Поэт, однако, противник слепой веры. В сомнении проявляется мощь знания, его божественное логосное происхождение. В результате угодного Богу сомнения и отрицания разум избавляется от всего ошибочного и ложного. Душа и мозг, по Случевскому, являются средоточием личного «Я», которое бессмертно. Позитивистское отношение к науке Случевский сочетал с Православием, почитая даты и события церковного обряда. Упорная и бесстрашная дума Случевского о смерти и бессмертии не всегда находила поэтическое воплощение без эстетических потерь. Случевский заслуживает уважения и внимания как обладатель мощного ума и безоглядной веры в Бога. Это было последнее выступление Ю. К. Герасимова (сконч. 11.06.2003) — выдающегося ученого, неизменного участника Пасхальных конференций в ИРЛИ.

О коллекции автографов русских писателей, собранной Псковским епископом Павлом (Доброхотовым), сделал сообщение **М. А. Антипов** (Санкт-Петербург).

Доклад **О. А. Сергеевой** (Санкт-Петербург) «**Поэтика райского света и райского сада (на материале библейских, житийных и художественных текстов)**» имел трехчастную структуру. Вначале автором был сделан экскурс в этимологию слов «рай», «свет», «сад», «гореть», «стыд». Это, по мнению О. А. Сергеевой, помогает глубже осмыслить евангельские (особенно притчевые) и

житийные тексты, во многом выступающие культурной парадигмой художественного мира. Докладчица показала единство микросюжетов русской («Евгений Онегин», «Обломов», «Ионич», «Легкое дыхание») и мировой («Фауст») литературы, объединенных темой «потерянный рай» («погашенный свет») и «обретенный рай» («возженный свет»).

Неизвестный архивный материал был представлен в докладе **О. Л. Фетисенко** (Санкт-Петербург) «„Я верую в Россию... я буду веровать в Бога“. **С. Ф. Шарапов** в письмах к **И. Аксакову** и **К. Леонтьеву**». Переписка публициста, экономиста, издателя **С. Ф. Шарапова** (1855—1911) с его учителем **И. С. Аксаковым** и с его «идейным противником» **К. Н. Леонтьевым**, обнаруженная в архивах Петербурга, Москвы и Смоленска, по кругу затронутых в ней тем характерна как для своего времени (славянофильское наследие в преломлении яркого «восьмидесятника»), так и для наших дней. Обе эпохи сближает, по мнению автора доклада, то, что выражено в словах **Л. А. Тихомирова**: «Верующих как будто стало гораздо больше, но во что они веруют?» **С. Шарапов** прошел путь от «писаревщины» к обретению любви к Православию как к философской системе и «национальной религии». Этого было достаточно для публициста — сотрудника аксаковской «Руси», но ничего не меняло в его жизненном устроении. По собственному выражению **Шарапова**, ему было нужно то, что сначала «сожжет, а потом воздвигнет в новом виде». Искомое он неожиданно для себя получил, обратившись к духовному сыну преп. **Амвросия Оптинского** **К. Леонтьеву**. В общении с ним **Шарапов** и смог перейти порог, на котором остановился герой **Достоевского**, чьи слова дали название докладу.

М. А. Дмитриева (Санкт-Петербург) выступила с докладом «„Князь Серебряный“ **А. К. Толстого** как религиозно-философский роман».

Доклад **Н. В. Володиной** (Череповец) «**Духовная поэзия А. Н. Майкова**» был посвящен религиозно-христианскому аспекту лирики **А. Н. Майкова** в контексте документальных материалов биографического характера. Учитывая эволюцию творчества поэта, автор доклада показала, как соединяются в его стихах интеллектуально-рациональное и мистически-духовное начала; проследила, как меняется авторская точка зрения, когда религиозный идеал, полнота веры, соотносимые в ранних стихах с неким обобщенным типом человека, постепенно становятся важной составной частью душевной

жизни самого лирического героя. В докладе рассматривались основные мотивы, константные поэтические образы и оппозиции, свойственные духовной поэзии А. Н. Майкова. Предметом специального анализа стало майковское представление о природе поэзии и назначении искусства. Продолжая традицию изображения поэта как посредника между Богом и человеком, Майков придает классической формуле поэзии «чистого искусства» не только эстетический, но и сакральный смысл, и потому философско-эстетические категории «красота», «вечность» приобретают в его стихах дополнительное, религиозное, значение. Поэзия А. Н. Майкова, как показала Н. В. Володина, является одним из свидетельств возможности органического синтеза духовной и светской культуры, взаимопроникновения их языков.

Завершил работу секции доклад **И. Н. Минеевой** (Петрозаводск). В нем автор поделилась результатами изучения **литературных источников повести Н. С. Лескова «Скоморох Памфалон»**. Исследование творческих материалов к повести Лескова позволило докладчице установить ее конкретные источники: Священное Писание, трактат раннехристианского религиозного мыслителя Оригена «О Началах» и сочинение Палладия, епископа Еленопольского, «Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов». В художественной ткани произведения аллюзии на книгу Оригена «О Началах» вводят тему взаимоотношения человека и Бога. В житии столпника Феодула Лесков подчеркивает, что в один из моментов своей внутренней жизни он утратил связь с Божьим миром, усомнился в цели Божьего Творения (земной мир как школа) и смысле человеческого бытия. Упоминание отшельником имени Оригена и оригеновской идеи о мире как школе включает в контекст повести автобиографический пласт повествования. В мировоззрении писателя жила идея, что земной мир «во времени и пространстве поставлен под знак школы», «Бог, как воспитатель, ведет воспитуемое человечество от несовершеннолетия к совершеннолетию». Аскетическое созерцание столпника Лесков восстанавливает по образцу житий древних христиан. В описании подвижнической добродетели героя многие реалии автор заимствует (и переосмысляет) из сочинения Палладия «Лавсаик». По семантике и текстуальным совпадениям «Лавсаик» — источник сюжетного эпизода символического сна скомороха Памфалона. В образе скомороха Лесков актуализирует идею о взаимоотношении человека и Бога как «Творца—твари», выражая ее через библейские метафоры «Горшеч-

ник—глина», «Творец—сосуд в честь и сосуд в поношение». В мировидении персонажа Создатель определяет каждому человеку различную должность служения на земле. Лесков наделяет образ праведного скомороха некоторыми чертами своего духовного облика. Параллелей между эпистолярными диалогами писателя с современниками и текстом «Скоморох Памфалон», по мнению докладчицы, достаточно много.

Секцию «*Духовный реализм в литературе Русского зарубежья*» открыла **Иоанна Мянговска** (Польша) докладом «**Б. К. Зайцев в оценке польской научной критики (1980—1990-е годы)**». Она сообщила, что уже многие годы польская русистика исследует разные аспекты российской литературы, созданной на чужбине. Имя Б. К. Зайцева появляется в польской научной критике лишь в 80-е—начале 90-х годов. В 80-е годы Збигнев Мацеевски из Люблинского университета в двух статьях проследил показатели автобиографизма и затем художественное время в прозе неореалистов на материале зайцевской тетралогии «Путешествие Глеба». В 90-е годы имя Зайцева все увереннее входит в польское литературоведение. Во второй половине 90-х годов можно заметить два пласта зайцевской проблематики в польском литературоведении. Имя автора «Голубой звезды» появляется в сочетании с импрессионизмом — французским и русским. Другой пласт польских исследований о Зайцеве — это показ христианских устремлений писателя. Польская научная критика в своих исследованиях во многом разрабатывала проблематику, осваиваемую и российской критикой. Но ни в Польше, ни в России не вышла до сих пор монография о творчестве Зайцева. Мянговска выразила сожаление о том, что творчество праведника русской литературы Зайцева не вызвало до сих пор заинтересованности польских переводчиков, что можно расценивать как отсутствие интереса к такого рода литературе и наличие сложностей, связанных с распространением русской литературы в Польше.

Доклад **А. В. Ярковой** (Санкт-Петербург) озаглавлен «**Социально-философская и религиозная проблематика в публицистических очерках Б. К. Зайцева 1910—1920-х годов**». В первом публицистическом очерке Зайцева «Удобное и прекрасное» была обозначена социально-философская оппозиция цивилизации и культуры, которая может рассматриваться в нравственно-психологическом аспекте как противостояние эгоистического и бескорыстного, в духовном — рационального и интуитивного, в философском — материального и идеального, в культурном — массового и подлинного

искусства. Последовавшие исторические катастрофы — первая мировая война, революция, гражданская война, вынужденное изгнание — способствовали закреплению этих идей, которые были развиты Зайцевым уже в эмиграции в цикле «Странник». Основные мотивы публицистических выступлений Зайцева 1920-х годов — это критика «цивилизации», которую писатель связывал с западным типом развития, вера в духовно-религиозный потенциал русской культуры, провиденциальный смысл истории, мотив вины и покаяния, ответственности за мировое зло, проявляющееся в исторических катастрофах. Содержание очерков Зайцева соотносимо с идеями, получившими широкое распространение в русской публицистике в конце XIX—начале XX века. Можно предположительно указать ближайший контекст размышлений Зайцева — это статьи Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Р. В. Иванова-Разумника, П. П. Муратова, В. В. Вейдле.

В докладе **Л. И. Еременко** и **Г. И. Карповой** (Кемерово) «**Родной мир в рассказах И. С. Шмелева 1920-х годов**» был сделан акцент на пасхальной сути национального мироощущения автора, нашедшей многообразное воплощение в малой прозе писателя. Общую сюжетно-композиционную основу в рассказах «Весенний плеск», «Ячико», «Христова Всенощная», «Родное», в цикле «Сидя на берегу», как показали докладчики, составляет противопоставление родного и чужого мира. Родной мир — пестрый, внешне неупорядоченный, стихийный — скреплен внутренним живым единством всех тварных существ Божьего мира. Все бурлит энергией, живет само по себе и в то же самое время не может существовать в отдельности. По мнению авторов доклада, бинарные оппозиции — счастье и ужас, радость и страх — многократно повторяются и передают амплитуду колебаний душевных волнений персонажей. Между тем символ чужого мира — река («Весенний плеск») — характеризуется отрицанием действия. В докладе продемонстрирована многомерность изображения национальной жизни в рассказах И. С. Шмелева 1920-х годов. Она включает взлеты и падения, но вера православная не дает родному миру «потопнуть». Мотив незавершенного пути, повторяющийся в рассказах, по утверждению авторов доклада, вбирает в себя символику национального пути, таящего много неясного и неожиданного, но пронизанного светом солнца и добра.

Затем выступила **Л. Н. Кияшко** (Москва) с докладом «**Русские эмигранты в Югославии (посвящение королю Югосла-**

вии Александру I книги И. Шмелева «Богомолье»)). Книга И. С. Шмелева «Богомолье» впервые вышла в 1931 году в белградском издательстве «Русская библиотека». Второе, парижское, издание 1948 года было с посвящением автора «священной памяти короля Югославии Александра I». И это посвящение не было простой формальностью. Александр I Карагеоргиевич, король Югославии, был воспитанником Пажеского корпуса в Петербурге и до конца жизни сохранил любовь к России, неизменно помогая русским эмигрантам. В разные годы в Королевстве сербов, хорватов и словенцев нашли приют от 25 до 50 тысяч русских людей. Русские беженцы получили благословение Сербской Церкви и разрешение властей королевства на строительство русского храма в центре Белграда. Благодаря Александру I Карагеоргиевичу русским эмигрантам позволили открывать свои школы, больницы, библиотеки, читальни и книжные магазины, организовывать типографии, печатать газеты, журналы, книги на русском языке. Гибель Александра Карагеоргиевича Шмелев воспринял как трагедию. Читателей его книг в Югославии было много: и «Богомолье», и «Лето Господне», изданное в Белграде, расходились хорошо. Весной 1933 года, на светлый праздник Воскресения Христова, Шмелев получил письмо от русских гимназисток из Белграда, в котором они писали, что по «Лету Господню» они познают Россию. Это письмо было не единственным свидетельством того обстоятельства, что для многих русских людей, волею судьбы оказавшихся на чужбине, произведения Шмелева стали живым напоминанием о родине.

Выступление **Л. И. Бронской** (Ставрополь) было посвящено изучению **идеи святости в публицистике Б. К. Зайцева**. Автор отметила, что в основе зайцевской публицистики лежит субъективно-эмоциональное восприятие событий. Она не является «однодневкой», как большинство публицистических выступлений. Откликаясь на злободневные сюжеты, Зайцев вносил в свои газетно-журнальные публикации элементы автобиографичности и мемуаристики. В его книгах публицистики «Москва», «Далекое», «Дни» лично отразился почти весь XX век, одним из нравственных столпов которого был В. Г. Короленко. Его личность воспринималась Зайцевым как личность подвижника, проповедующего добро, сочувствие, нравственную чистоту. Его святость была для Зайцева безусловна. Зайцев сам для себя и для своего поколения, выросшего на рассказах Короленко, канонизировал недавно умершего писателя. Тема святого Франциска из Ассизи является сквозной для творчества

Зайцева этого периода. Возникает этот образ и в очерке о Короленко. Зайцев не случайно оговаривает момент некоторой удаленности Короленко от веры, что являлось естественным для человека, выросшего на спорах о Базарове. Однако Православие на протяжении веков так воспитывало русского человека, так учило его осмыслять свое бытие, что он, даже видимо порывая с верою, не мог до конца отрешиться от православного мирозерцания.

Беата Вегнерска-Пташкевич (Польша) в докладе «**Образ преподобного Сергия Радонежского как воплощение русского идеала святости**» отметила, что в польском литературоведении преподобному Сергию Радонежскому уделялось мало внимания. Его имя появлялось лишь в связи с религиозным творчеством эмигранта Зайцева, который проявил особый интерес к жанру жития, в том числе к житию святого Сергия Радонежского. Создавая образ святого Сергия, писатель сохраняет способ повествования древнерусского биографа, что является свидетельством интереса Зайцева к жанру агиографии. В зайцевском произведении неразделимы с авторским повествованием и происходящими событиями такие достоинства преподобного, как безгневие, кротость, тихость, покаяние и смирение. Последнее является главнейшей добродетелью христианина и противопоставлено опасному греху — гордости, гордыне. Смирение как принятие и оправдание жизни появилось для самого Зайцева на ранних этапах его творчества. Позже оно проступает у автора «Сергия Радонежского» как всеохватывающее мировоззрение. У Зайцева Сергей показан как образец для подвижников, как создатель общежительного монастыря. Зайцевский Сергей — это также учитель, духовный воспитатель, праведник и мудрый судья. Факт величия старца Сергия и его возрастания как идеала российской святости неоспорим. Имя Сергия Радонежского составляет духовное богатство русского православного народа. Его личность как идеального христианского святого является воплощением российского национального идеала святости. Зайцев в своем произведении показал личность, чистую душой и телом, отшельника, аскета, с которым всегда были кротость, покаяние и смирение.

Духовное противодействие разрушительной силе социальной катастрофы в «Неупиваемой чаше» И. Шмелева стало темой доклада **В. Б. Белуковой (Москва)**. И. С. Шмелев, создавая эту повесть в годы гражданской войны, намеренно отходит от «сегодняшнего начала», обращаясь ко времени былому. Не приняв большевистский Октябрь, он воссоздает короткую, но очень яркую

жизнь крепостного Ильи Шаронова, вкусившего все причуды «барства дикого, без чувства, без закона». Показывая, как герой преодолел все препятствия благодаря православной вере, кропотливому труду, высокому созидательному одухотворенному творчеству и огромной, чистой, изначально безответной и недостижимой любви к молодой барыне, Шмелев возвел в высокую степень те значимые добродетели, отрицание которых увидел писатель в большевистской революции. Автор на протяжении всей повести показывает, как герой поддерживает духовную связь с родной землей, культурой, бытом и бытием русского народа. В этом мотиве выразилось автобиографическое воплощение Шмелевым одного из главных нравственных ориентиров, который помогал держаться ему во все последующие годы эмиграции: непрерывная духовная работа по постижению человеком места Провидения в его жизни. Опираясь не только на традиции отечественной литературы и философии, но и на народную мудрость, писатель высвечивает то состояние человека, когда обращение к истокам идеала приводит к познанию духовной подвижнической работы как деятелей Православной Церкви, так и просто ищущей познания и красоты, любви и творчества личности.

Следующий доклад — «Герой, дом, путь в тетралогии Б. Зайцева „Путешествие Глеба”» — был прочитан В. В. Компанейцем (Волгоград). Он обратил внимание на то, что отличительной особенностью художественного изображения личности в тетралогии является процессуальность, постоянное изменение характера. Жизнь и судьба центрального героя произведения раскрываются как путь от детства через отрочество и юность к молодости и зрелости. Речь идет о формировании собственно творческой, писательской индивидуальности. При этом Глеб, ищущий высший смысл существования, запечатлевается по принципу выявления «знаков» духовного становления героя в наиболее значительные периоды бытия. Жизненный путь Глеба можно представить как спираль, состоящую из больших и малых сообщающихся друг с другом кругов постижения действительности. В первых частях тетралогии Б. Зайцев сознательно акцентировал внимание на органике дореволюционной жизни, ее размеренности, упорядоченности. Этому во многом служат образы и мотивы дома, который олицетворяет родовую жизнь, основанную на традициях, привычном укладе, заведенном порядке, повторяемости событий, их круговороте. Однако естественный ход налаженной жизни оказался «взорванным» революцией, которая лишила героя родины. В итоге в судьбе автобиографического персонажа,

оказавшегося в эмиграции, произошла трансформация ощущения дома в переживание бездомья и блудносыновства. Но Глеб, ставший зрелым писателем, не утратил чувства пути, он обрел прочную веру в Бога, понимание того, что происходящие драматические события «попущены» свыше по причине людской греховности. Герой явился выразителем позиции самого автора, считающего, что человеческая жизнь, в основе которой заложена идея повторяемости, должна быть ориентирована не на коренное изменение действительности, а на сохранение и приумножение выработанных народом нравственных ценностей.

Завершил работу секции **С. Н. Азбелев** (Санкт-Петербург), который познакомил участников конференции с только что вышедшей книгой стихов православного поэта Русского зарубежья Сергея Бехтеева «Грядущее» (СПб., 2002).

18 апреля работали секции «Православие, религиозная философия и творчество» и «Православие и русская литература XX века».

С выступления **И. А. Поляковой** (Калининград), посвященного **Ф. Ф. Сидонскому** — священнику, философу, богослову, начался заключительный день конференции. По мнению докладчицы, отец Феодор, автор первого философского руководства на русском языке — «Введения в науку философии» (1833), может считаться одним из основателей традиции философского образования в России. Затем прозвучал доклад **А. Н. Кручининой** (Санкт-Петербург) «Музыка Глазунова к драме К. Р. „Царь Иудейский”». Искусствоведы отмечали, что музыка Глазунова тяготеет к западноевропейской традиции. Глазунов намеренно не обращался к мелосу богослужения, в его планы не входило создание стилизации. Его цель — показать трагедию, значение креста русского человека, очищение и просветление. Музыка Глазунова, по мнению докладчика, — это новое откровение, новое слово в области музыки.

Сообщение **Ю. В. Гундаревой** (Санкт-Петербург) было посвящено «звучащему миру» Сретения Господня эпохи позднего средневековья. Это время, когда главным выразительным музыкальным явлением было одноголосие, а знаменный распев представлял особый певческий стиль одноголосного пения. Песнопения и чтения Сретения Господня в полноте фиксируются древнерусскими рукописями разных типов: Устав сообщает указания о порядке и образе совершения богослужения, в Минее собраны все молитвословия праздника, йотированные источники содержат песнопения.

Чинопоследование, соответствующее Иерусалимскому уставу, сформировалось к концу XV века и оказалось устойчивым, сохранив состав и последовательность песнопений до конца XVII века практически без изменений. Певческий же состав песнопений формируется до конца XVII века. В докладе были рассмотрены песнопения малой вечерни службы Сретению. Этот чин является экспозицией всей службы: впервые представлено содержание праздника в поэтических текстах; гласовым оформлением песнопений задан музыкальный тон, окрас всей дальнейшей службе; предложены принципы музыкально-поэтического высказывания, которые найдут свое продолжение в дальнейших чинах службы.

Целью доклада **Е. А. Павликовой** (Санкт-Петербург) «**Профессиональный риск актера. К постановке проблемы**» было постижение духовного своеобразия актерского творчества. В начале своего выступления Е. А. Павликова отметила, что современный театр испытывает потребность осознания того влияния, которое оказывает на актера его профессия. Отметив главное отличие этого вида творчества от всех остальных — слитность художника со своим собственным материалом — и сделав краткий исторический обзор дискуссии о природе сценических эмоций, докладчик ограничила свою тему рамками реалистического театра, подробно остановившись на психологической стороне процесса актерской работы. Привлекая мнение физиологов, деятелей театра, священников и богословов, Е. А. Павликова рассмотрела основные противоречия актерского творчества. Основной вывод, который можно сделать, говоря о теории и практике психологического театра, таков: стремясь к правдоподобию сценического поведения и развивая воображение, актер расшатывает свои жизненные установки, изнашивает свою нервную систему, нередко закрепляя стойкие невротические реакции, растворяет свою личность в личинах своих персонажей. Е. А. Павликова отметила, что в дальнейшем необходимо проанализировать также внешнюю, биофизическую сторону актерского процесса, другие подходы к искусству актера, многие тенденции современного театрального образования. Сама же традиция русского реалистического театра и открытия К. С. Станиславского требуют особого православного переосмысления. В заключение Е. А. Павликова подчеркнула, что проблема личного риска актера не является «внутрицеховой», так как, по выражению Павла Флоренского, для омраченного грехом человека жизнь суть игра, зрелище и ничуть не подвиг.

Библейским событиям и персонажам в поэтическом творчестве Анны Ахматовой был посвящен доклад **Джулии Базелики** (Италия). В поэтическом творчестве Анны Ахматовой она обнаружила присутствие библейских персонажей, а также библейские сюжеты и мотивы. Персонажи, события, мотивы становятся частью ахматовского мира, где претерпевают осовременивание. С одной стороны, контекст их происхождения остается нетронутым, с другой — в них усиливается особый смысл, их интерпретация осуществляется в диалогизированной связи с реальностью и с временным измерением самой Ахматовой. Библейские персонажи, сюжеты и мотивы становятся также ассоциативными и семантическими активизирующими указателями различных проявлений мифа, отвечающих цели создания поэмы о становлении западной культуры, дающих всевозможные отражения ахматовского «я». Среди мужских образов библейского плана часто появляется фигура царя Давида как образ ликования и радости или как символ спасительной силы музыки и поэзии, света. В противоположном варианте тот же царь Давид является щедрым дарователем тысячелетнего страдания. Пилат, завершающий группу мужских фигур библейского происхождения, ассоциируется с мотивом крови, которая не может быть ни отмыта, ни скрыта и которой запятнана история. Больше внимание уделяет Ахматова женским персонажам, которым нередко в библейских эпизодах предоставляются второстепенные роли. В ахматовской лирике они становятся главными героинями, особо рельефным выступает психологический элемент, выражение чувств. Ахматова останавливается на превращении женщины в соляную фигуру, подчеркивая внезапность прерывания жизни, противопоставляя две категории жизни: одушевленной — движение и неодушевленной — статичность, раскрывая силу подавления последней и добавляя мотив одиночества. Женщина осталась одна со своей болью, переживает в одиночку тоску по вынужденно оставленному, сама покинутая и непонятая. В стихотворениях, посвященных женским библейским персонажам, различается роль лирической героини: иногда она скрывается за обликами Мелхолы, Рахили и Лотовой Жены, порой отказывается от роли диалогического существа, от утверждения собственного «я».

Доклад **Е. М. Криволаповой** (Курск) «**Иоаким Флорский и религия Третьего Завета Э. Гиппиус и Дм. Мережковского**» продолжил работу конференции. Вопрос об источниках религиозно-философского учения **Э. Н. Гиппиус** и **Д. С. Мережковского**,

связанного с теорией Третьего Завета, в современном литературоведении подробно не рассматривался. Бытует мнение, что в своих построениях Мережковский и Гиппиус опирались на историософскую теорию Иоахима Флорского, итальянского мистика, жившего в XII веке. Предположение строится на безусловном созвучии идей и чаяний Иоахима и Мережковского, но прямых свидетельств, подтверждающих знакомство русского философа с сочинениями калабрийского монаха, нет. Об Иоахиме Флорском и его идеях Мережковский узнал благодаря автору «Божественной комедии». И в самом конце жизни, работая над книгой о Данте, Мережковский стремится побывать в тех местах, что были связаны с деятельностью калабрийского аббата. Ситуация весьма показательная: ведь Иоахим Флорский только единожды упоминается на страницах «Божественной комедии». Следовательно, среди сотен дантовских грешников и праведников Иоахим был для Мережковского самой значимой фигурой.

Культуре и истории в «Чистом понедельнике» И. Бунина было посвящено выступление **В. Н. Сузи** (Петрозаводск). В докладе рассматривалась определяющая поэтику «Чистого понедельника» категория культурно-исторического хронотопа в проекции пушкинской темы «поэзия и действительность». Прослеживается, как Бунин в рамках любовного сюжета решает проблему отношений истории и культуры через сугубо художественскую проблему жанрово-стилистической формы повествования. В фокусе анализа находятся бунинская концепция отношений истории и культуры, устанавливаемые автором связи и разрывы Запада и Востока, Севера и Юга, прошлого и катастрофического настоящего. Все это преломляется через образ «странного» города Москвы, олицетворяемого «странной», безымянной героиней. Так, бытовая деталь, примета времени и места, знак персонажа у Бунина перерастает в религиозно-поэтический символ. Сюжет и типология героев встраиваются автором в сопряжение «большого времени» с модерном. Тем самым преодолевается «соблазн евразийства» как нового варварства. Особое внимание в докладе уделяется отношениям автора с героем-рассказчиком и героиней, близкой ему духовно. Определяемые проблематикой отношения создают повороты сюжета, структуру повествования и через поэтическую форму восходят к миметической и мнемотической природе образа, признаваемой автором в проекции Первообраза, Священной истории и церковной культуры. Связи «пушкинской» формы и евангельского смысла у Бунина проблемно

напряжены, разрешая житейскую и бытийную коллизию сублимацией «биографического» времени автора в «повествовательное» время рассказчика и их возгонкой, преобразованием во время личного «мифа».

Священническая поэзия конца XIX—начала XX века была проанализирована в выступлении **Н. П. Саблиной** (Санкт-Петербург).

В докладе **В. С. Куткового** (Великий Новгород) «**Постановления Синода об изобразительном искусстве (в свете православной иконологии)**» был рассмотрен период деятельности Русской Православной Церкви от создания Синода до начала XX века. Данный период в предложенной плоскости минимально изучен специалистами. Именно в это время выходят наиболее противоречивые и наименее богословски обоснованные указы в отношении церковного искусства. Почему и возникло, например, мнение о запрете скульптуры Православной Церковью, хотя этот запрет не подтверждается правилами Вселенских Соборов. Причины появления подобных синодальных распоряжений коренятся, с одной стороны, в политике, а с другой — в области эстетических вкусов эпохи.

В сообщении «**О христианской кончине В. В. Розанова**» **Н. В. Лощинская** (Санкт-Петербург) обратила внимание на знаменательность места, времени, обстоятельств этой кончины. В свете жизнестроительных устремлений писателя, считает докладчица, они обретают особую значимость. Недаром в одной из ранних статей («О символистах», 1896) он провидчески указал «на берег <...> куда, убегая <...> может всегда спастись человек» — «материк <...> религии переданной, Церкви сложившейся». «Там, где подымается монастырская стена, — заключал тогда писатель, — <...> движение неверных волн истории, какую бы оно силу и распространение вокруг ни получило, — окончится и отхлынет...». Завершая земной путь, Розанов будто подвел невидимую черту под апологетически христианским финалом этой ранней работы. Обстоятельства его смерти — с напутствием церковных таинств, в окружении глубоко верующих родных и друзей, в примирении со всеми словно во исполнение пасхальной стихир («Простим вся воскресением») — позволяют иначе осмыслить и оценить итог его многолетней, полной противоречий «тяжбы» с христианством, монашеством, Церковью. Сам факт упокоения у стен Троице-Сергиевой лавры, под покровом (в прямом и переносном смысле) мощей преп. Сергия Радонежского, в день памяти преп. Геннадия Костромского — небесного по-

кровителя «малой родины Розанова», погребение на кладбище Черниговского скита возле глубоко чтимого им К. Леонтьева, по мнению Н. В. Лощинской, побуждает к выявлению духовных оснований, обусловивших возможность такой православной кончины. Некоторые аспекты этой проблемы и были намечены в сообщении.

Проблема человека в поисках духовной опоры стала темой доклада **Е. А. Папковой** (Москва) и была рассмотрена автором на материале дневников второй половины XX века. Атеистическая направленность советской эпохи привела к тому, что православная христианская вера постепенно утратила свою роль духовной опоры на жизненном пути человека. Дневниковые записи второй половины XX века отражают духовные поиски этого поколения советской интеллигенции, показывают, какие ценности, истинные и ложные, становились духовными ориентирами. В докладе проанализированы дневники, в центре которых находится деятельность группы единомышленников, сознательно борющихся за сохранение или утверждение каких-либо ценностей культуры: А. Кондратовича, В. Золотухина, Л. Чуковской, П. Антокольского. В своей борьбе авторы дневников опираются на определенную систему духовных ценностей, среди которых: искусство — истинное и правдивое; «нравственность без Бога» — принцип справедливости, свободы, уважения к личности; идеи социализма, Ленина, искаженные в период культа личности и нуждающиеся в восстановлении и обновлении; народное сознание, сохранившее исконно русские устои жизни.

И. В. Киселева (Санкт-Петербург) сделала сообщение на тему «**Икона в русской поэзии (христианские мотивы в творчестве М. И. Цветаевой)**». Она систематизировала и проанализировала все стихотворные высказывания поэтессы о православных иконах и сделала вывод, что М. Цветаева глубоко и органично выражала в стихах атмосферу христианского уклада жизни ее предков-священнослужителей.

В. С. Федоров (Санкт-Петербург) выступил с докладом «**А. Платонов и христианство**». До конца не прояснена эволюция взглядов писателя, история его души, его метафизика, теснейшим образом связанные как с христианской, так и с православной доминантой его жизни и творчества. По мнению докладчика, христианство в художественной метафизике Платонова проявлялось не только в активном использовании христианского «инструментария», но и в особом платоновском толковании христианского символизма. Во второй половине творческого пути писатель отказался от христи-

анского символизма и возвратился в традиционное русло не только православного Писания, но и Предания. С конца 1930-х годов Платонов приходит к традиционным христианским ценностям: гнозис «вещества существования», поиск глубинного смысла разорванного «тела Вселенной» начинает связываться у него не с постижением «вещества мира» интуитивно-рациональным путем, а с когда-то отвергаемой им христианской традицией и любовью. До конца дней писатель верил в религиозное преображение человека.

И. А. Казанцева (Тверь) сделала предметом рассмотрения в своем докладе **христианские мотивы и образы повести Л. Бородин** «Ловушка для Адама». Л. Бородин, по его собственным словам, «писатель с православным мироощущением», анализирует один из вариантов ответа на вопрос: «Каковы пути и причины удаления человека от Церкви и Бога?» Главный герой повести — обобщенный образ современного человека со свойственными ему сомнениями в вере. Л. Бородин показывает, что духовные потребности в его главном герое утрачены или ослаблены. Христианские категории воспринимаются героем только в сниженном контексте. Снижение достигается за счет стилистической игры. Библейский мотив преображения неоднократно возникает в произведении, чтобы реализоваться в финале как нечто противоположное по смыслу. Л. Бородин демонстрирует, что третья составляющая духовной природы человека в его герое подвержена греху. Через заглавие, имена, композиционную организацию, художественную деталь, образную систему автор апеллирует к библейским нравственным категориям, мотивам и сюжетам, создавая свой художественный вариант современного Апокалипсиса.

Завершила работу последнего дня конференции **Е. Н. Монахова** (Санкт-Петербург) докладом «**Об изображении Александро-Невской лавры в Петербурге в пушкинское время**». В докладе приводились сведения о посещении первого монастыря северной столицы прадедом Пушкина Ибрагимом Ганнибалом, а также был поставлен вопрос о посещениях Лавры самим поэтом, интерес которого к св. Александру Невскому был очень велик. Особенное внимание докладчик уделила некоторым сюжетам, связанным с монастырем и несомненно известным Пушкину.

Подводя итоги юбилейной конференции, участники единодушно отметили ее насыщенность и результативность. Десять «пасхальных» конференций, прошедших в ИРЛИ, внесли значительный вклад в изучение проблемы «Православие и русская культура». Вместе с тем

очевидно, что дальнейшая ее разработка требует свежих исследовательских подходов, выработки более строгой научной методологии, новых направлений и видов работы. Организаторы конференции сообщили, что Десятая конференция стала последней, итоговой, и призвали всех участников к обсуждению форм, тематики, сроков новых научных встреч, семинаров, конференций, связанных с культурно-религиозной проблематикой, которые в перспективе обязательно будут проводиться в Пушкинском Доме.

О. В. Румянцева

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А. Б.** — 556, 557
А. К. — 558
А. Н. — см. **Никодим (Кононов)**, архим.
Аарон, св. — 292, 450
Аввакум, протопоп — 154
Августин, блаж. — 8, 92, 507, 511, 524, 570
Августин (Никитин), архим. — 600
Авдеева — 268
Аверинцев С. С. — 84, 88, 137—139, 143, 148, 149, 161, 245, 431—435, 453
Авив, св. — 571
Авирон — 292
Авраам, праотец — 153
Аггеев К. М., свящ. — 369
Адам — 11, 32, 488, 489, 717
Адамович Г. В. — 248
Адриан, старец — 562
Адрианова-Перетц В. П. — 139
Аздовский К. М. — 251, 359
Азбелев С. Н. — 593, 624, 627, 644, 653, 664, 677, 711
Айрапетян В. — 241
Акакий Синайский, преп. — 610
Акентьев К. К. — 604
Акива (Акиба) — 297
Аксаков И. С. — 181, 201, 202, 255, 265, 268, 273, 704
Аксаков К. С. — 255, 264, 616
Аксаков С. Т. — 616
Аксакова В. С. — 616
Аксаковы — 255
Аксененко Е. М. — 657, 694, 702
Аксенов В. П. — 648
Александр I, имп. — 624, 670
Александр I Карагеоргиевич, король — 708
Александр II, имп. — 145, 289, 629, 643, 644, 692
Александр III, имп. — 234, 406
Александр Невский, св. — 405, 717
Александр Свирский, преп. — 195
Александр (Федоров), игумен — 139, 161
Александра Георгиевна, вел. кн. — 72
Александров А. А. — 673, 674
Алексеев В. С. — 620
Алексей Михайлович, царь — 565
Алексий (Лавров-Платонов), архиеп. — 288
Алексий Московский, св. — 186
Алексий (Плещеев), митр. — 667
Алексий (Ридигер), патриарх — 640, 650
Алексий (Турбин), монах — 290
Алексий Человек Божий, св. — 624
Альтман М. С. — 84
Амвросий Оптинский, преп. — 260, 263, 267, 271, 278, 279, 284, 285, 289—294, 420, 423, 563, 704

- Анастасий (Грибановский), архи-
 еп. — 415
 Анатолий Оптинский, преп. — 565
 Андерсен Г. Х. — 127, 351
 Андреев Д. Л. — 258
 Андреев Ф. К., прот. — 261
 Андрей Критский, преп. — 570
 Андрей Рублев, преп. — 639
 Аникита (Ширинский-Шихматов),
 иеромон. — 152, 609
 Аничков Е. В. — 692
 Анна, св. — 576
 Анна Павловна, вел. кн. — 600
 Анненкова Е. И. — 132, 593,
 602, 616, 629, 630
 Анри (Глушкова) Н. Б. — 667
 Антипов М. А. — 625, 640, 703
 Антокольский П. Г. — 716
 Антоний (Блум), митр. — 256
 Антоний (Вадковский), митр. —
 306—307, 311—312
 Антоний Великий, преп. — 291,
 551, 577
 Антоний (Медведев), архим. —
 514, 571
 Антоний Оптинский, преп. — 589,
 590
 Антонин (Грановский), епископ —
 355
 Антоний (Храповицкий), митр. —
 664
 Антонович М. А. — 244
 Арсений — 160
 Арсений (епископ?) — 564
 Арсений Великий, преп. — 178,
 522, 523, 533, 535, 538, 572,
 574, 578
 Арсений (Мацевич), св. — 575
 Арсений (Тропольский), иеро-
 мон. — 136, 146, 148, 176—179,
 198, 199, 458—467, 562—564,
 566, 569, 572, 579—591
 Арсеньев Н. С. — 30, 48
 Архипов А. А. — 257
 Асаф — 456
 Асоченский В. И. — 135
 Астафьев В. П. — 691
 Афанасий Афонский, преп. — 174,
 573
 Афанасий Великий, св. — 317,
 440
 Афанасий Ощерин, инок — 186
 Афанасьев А. Н. — 240, 257,
 258, 347
 Афанасьев В. В. (ныне монах Ла-
 зарь) — 260
 Афанасьева Э. М. — 682, 701
 Ахаз — 570
 Ахматова А. А. — 256, 606, 644,
 713
 Ашимбаева Н. Т. — 221
 Б-а С. С. — см. Боткина С. С.
 Баальшем (Исраэль бен Элиэзер
 Баал-Шем-тов (Бешт)) — 298
 Багно В. Е. — 605
 Бадалян Д. А. — 615, 618, 656
 Базанов В. Г. — 259
 Базелика Дж. — 713
 Байтов Н. (наст. имя Н. В. Го-
 маньков) — 457
 Бакланов Н. Б. — 329, 344, 347,
 351
 Бакст Л. С. (наст. фам. Розен-
 берг) — 252, 345
 Балакирев М. А. — 272, 284
 Балакшина Ю. В. — 657
 Бальмонт К. Д. — 251, 257
 Баратынский Е. А. — 13, 14, 243,
 251
 Барзах А. Е. — 85
 Барсов Н. И. — 148
 Барсуков Н. П. — 219
 Басин И. В. — 132, 167, 168, 171,
 175, 463, 580
 Басманов П. И. — 631
 Баталова Т. П. — 657
 Батюшков К. Н. — 15, 223, 621,
 672
 Бахрах А. В. — 87
 Бахтин М. М. — 138, 147, 223
 Башляр Г. — 258, 259
 Бекетова М. А. — 326

- Белинский В. Г. — 225, 334, 336, 423
Белли И. — 226
Белли Ш. И. — 227
Беловолов (Украинский) Г., прот. — 261, 601
Белоненко А. С. — 698
Белоненко В. С. — 622
Белукова (урожд. Заглоба) В. Б. — 593, 658, 687, 709
Белый А. (наст. имя Б. Н. Бугаев) — 121, 250, 324, 325, 331, 608
Беляев М. В. — 257
Бенуа, семья — 337
Беньян Дж. — 170, 458
Берггольц О. Ф. — 606
Бергсон А. — 320
Бердяев Н. А. — 124, 254, 300, 602, 603, 608, 620, 638, 697.
Бернс Р. — 242
Бессарабова И. — 439
Бетховен Л. ван — 53, 101
Бехтеев С. С. — 594, 627, 628, 651, 711
Билибин И. Я. — 345
Блаватская Е. П. — 137
Благова Т. И. — 603
Благой Д. Д. — 52
Блок А. А. — 223, 314, 315, 319, 323—326, 329—332, 341—343, 349, 351, 357, 359, 363, 365, 366, 368, 371, 386, 606, 641, 661, 667, 668, 672, 674
Блок Л. Д. — 366
Блудов Д. Н. — 643
Бокль Г. Т. — 398
Бологовская (урожд. Киреевская) М. И. — 268
Бондарев Н., диакон — 641
Борис Годунов, царь — 622, 648
Бородин Л. И. — 717
Бороздин А. К. — 148
Боткина С. С. — 72, 79
Боттичелли Сандро — 302
Бочаров С. Г. — 77
Боченков В. — 272, 278, 290
Бражников М. В. — 667
Брамс И. — 455
Браудо Е. М. — 306, 307, 312
Бредюс-Субботина О. А. — 416
Бренн Я. — 190
Бронская Л. И. — 593, 635, 648, 688, 708
Брукнер А. — 455
Бруни А. М. — 114, 116, 118
Брюллов П. А. — 236
Брюсов В. Я. — 100, 121, 256, 306
Брянчанинов Д. А. — см. Игнатий (Брянчанинов), св.
Бубер М. — 297
Бубнов Н. Ю. — 148
Буданова Н. Ф. — 593, 605, 616, 619, 623, 637, 681, 703
Буланов А. М. — 681
Булгаков М. А. — 245, 658, 659
Булгаков С. Н., прот. — 130, 245, 246, 256, 300, 602, 697
Бунин И. А. — 87, 410, 617, 618, 624, 635, 656, 672, 686, 690, 714
Бурачки, семья — 622
Буров А. (наст. имя А. П. Бурд-Восходов) — 257
Буслаев Ф. И. — 240, 347
Бухарев А. М. (Феодор, архим.) — 130, 135, 600, 601
Бухаркин П. Е. — 131, 262, 608, 614, 623, 631
Бухштаб Б. Я. — 75
Бычков В. В. — 139
В. — см. Победоносцев К. П.
Вагнер Р. — 344, 351, 390
Валентин — см. Арсений (Троепольский), иеромон.
Валуев Д. А. — 227, 232
Вальков К. И. — 602
Варенцов В. Г. — 161
Варнава, апостол — 427
Варнава Гефсиманский, преп. — 399, 410, 415, 427, 668

- Варсануфий (Варсанофий, Варсонофий) Великий, преп. — 281, 291, 493, 528, 547, 569, 574, 576
 Варсонофий Оптинский, преп. — 263, 394
 Василий Блаженный, св. — 572
 Василий Великий, свт. — 5, 6, 283, 578
 Василий (Гролимунд), иеромон. — 132
 Василий Поляномерульский — 494, 569
 Василий (Росляков), иеромон. — 438
 Василик В. В., диакон — 604, 648, 649
 Василиск (Гаврилов) — 177, 458, 462, 463, 470, 473, 514, 530, 538, 562
 Васильев И. В., прот. — 275, 277
 Васильев Ф. А. — 657
 Васнецов В. М. — 679
 Вахитова Т. М. — 660, 661
 Вегнерска-Пташевич Б. — 709
 Вейдле В. В. — 707
 Венгеров С. А. — 121
 Веневитинов Д. В. — 8, 30
 Венцковский Л. Е. — 258
 Вера — см. Коммиссаржевская В. Ф.
 Вера Константиновна, вел. кн. — 667
 Веригина В. П. — 326
 Вернадский В. И. — 660
 Верроккио А. дель — 302
 Веселовский А. Н. — 240
 Ветловская В. Е. — 593, 606, 610, 621, 633, 655, 681
 Ветрова М. В. — 685
 Вильямс Г. — 264
 Виноградов И. А. — 130
 Вирт Г. — 321
 Витте С. Ю. — 692
 Владимир, св. равноап. — 159, 591, 646, 677, 678
 Владимир (Котляров), митр. — 650
 Власенко А. И. — 638
 Волконская Э. — 182
 Володина Н. В. — 203, 704, 705
 Володя (родственник Е. П. Иванова) — 380
 Волошин М. А. — 12
 Вольнский А. Л. (наст. имя Х. Л. Флексер) — 296—322
 Вольтер (наст. имя М.-Ф. Аруз) — 609
 Воропаев В. А. — 130, 423
 Врубель М. А. — 679
 Вургафт С. Г. — 148
 Высоцкий В. С. — 249
 Вышеславцев Б. П. — 147, 191
 Вяземский П. А. — 8, 221, 655
 Гавриил, монах — 356, 357
 Гагарин Ю. А. — 640
 Гаевский В. П. — 329
 Газданов Г. И. — 687
 Газизова А. А. — 662
 Галанов Б. — 251
 Гамзатов Р. Г. — 435
 Гамсун К. — 345
 Ганнибал И. — 717
 Ганф Т. И. — 665
 Гаричева Е. А. — 655, 681
 Гартман Э. фон — 344
 Гачев Г. Д. — 259
 Гачева А. Г. — 680, 695, 696
 Гаяна (дочь Е. Ю. Кузьминой-Караваевой) — 246
 Гвоздицын А. А. — 650
 Ге Н. Н. — 232, 301, 303
 Геворкян Г. М. — 258
 Гегель — 225, 247
 Гейне Г. — 314, 315, 319
 Геккерен Л. — 629
 Генкель В. Е. — 248
 Геннадий, св. — 554, 578
 Геннадий Костромской, преп. — 715
 Генон Р. — 321
 Георгий Победоносец, св. вмч. — 564, 624

- Герасим, архим. — 283
 Герасимов Ю. К. — 592, 597, 598, 600, 608, 611, 617, 624, 634, 637, 646, 650, 656, 690, 703
 Герман Валаамский, преп. — 473, 564
 Герцен А. И. — 53, 225, 237, 251, 269
 Гершензон М. О. — 133
 Гессен А. В. — 594, 658
 Гете И. В. — 19, 31, 92, 250
 Гигерич В. — 258
 Гиляров-Платонов Н. П. — 149—152, 156, 163, 166, 191
 Гинзбург Л. Я. — 31, 32
 Гиппиус Э. Н. — 253, 254, 325, 349, 351, 353, 354, 368, 371, 380, 697, 713, 714
 Гиппиус Т. Н. — 370, 371, 380
 Гладких (Фрэнсис) Е. П. — 224, 693
 Гладкова (урожд. Долгова) Е. В. — 129, 183, 458, 641
 Глазунов А. К. — 711
 Глинка М. И. — 337
 Глинка Ф. Н. — 6, 7, 14, 22, 53, 610
 Глинский Б. Б. — 30
 Глокке Н. Э. — 429
 Гоголь Н. В. — 81, 130—132, 150, 163, 180, 181, 198, 199, 251, 260, 300, 396, 398, 421, 422, 430, 463, 594, 610, 611, 613—615, 620, 621, 629, 639, 643, 657, 671, 683, 685
 Голиаф — 500
 Гольцев В. А. — 234
 Гомер — 101
 Гончаров И. А. — 594, 613, 621, 623, 639, 702
 Гончаров С. А. — 130, 132, 199
 Гончарова Н. Н. — см. Пушкина Н. Н.
 Горегина (урожд. Макарова) А. В. — 262, 606
 Горкин М. П. — 391, 410, 411
 Городецкий С. М. — 99
 Горчаков, свящ. — 612
 Горчаков А. М. — 631
 Горький М. (наст. имя Пешков А. М.) — 22, 314, 395
 Гостомысл — 673
 Гофман Э. Т. А. — 334
 Грановский Т. Н. — 225, 237, 423
 Грачева А. М. — 633, 637, 641
 Гребнев Н. — 435, 436
 Греков В. Н. — 45
 Грехнев В. А. — 201
 Грибоедов А. С. — 629, 646
 Григорий Богослов (Назианзин), св. — 466, 551, 578, 599
 Григорий (Лурье), иеромон. — см. Лурье В. М.
 Григорий Нисский, св. — 10, 441, 442
 Григорий Палама, св. — 9, 11, 525, 566, 573
 Григорий Синаит, св. — 115, 471, 481, 482, 485, 490, 495, 503, 507, 520, 543, 545, 546, 563, 565—567, 569, 570, 572, 575, 576
 Григорович-Барский В. — 194
 Григорьев А. А. — 244, 267
 Григорьев В. П. — 240
 Грико Т. Н. — 654
 Громов М. Н. — 429
 Грунтовский А. В. — 676
 Грякалов А. А. — 602
 Губанов Г. П. — 627, 629
 Губарева О. В. — 639, 651
 Гумбольдт А. Ф. В. фон — 264
 Гумилев Н. С. — 100, 434, 594, 690
 Гундарева Ю. В. — 711
 Гупало Ю. М. — 622
 Гуревич Л. Я. — 300
 Гурий, св. — 571
 Д. — 515, 558
 Давид, пророк, царь — 429, 431—433, 435, 439, 444, 449, 453—

- 456, 471, 499, 500, 502, 527,
537, 713
- Давидсон П. — 83, 90, 91
Давыдов Д. — 430
Дадиан — 187
Даль В. И. — 70
Даниил, игумен — 612
Даниил, пророк — 649
Данилевский И. Н. — 241
Данилевский Н. Я. — 262
Данте Алигьери — 101, 714
Дантес Ж. — 629
Дарвин Ч. — 213, 398
Дарский Д. С. — 4, 52, 54
Даруев Р. С. — 686
Дафан — 292
Двинятин Ф. Н. — 606, 607
Дворниченко А. Ю. — 241
Девонина В. А. — 240
Дегтярева Н. С. — 251
Дельвиг А. А. — 7
Демидов Д. Г. — 623, 626, 638,
641, 652
Демин А. О. — 114
Державин Г. Р. — 11, 197, 215, 243,
430, 621, 669, 671, 680, 687
Державина О. А. — 429, 430
Дешарт О. А. — 83, 85
Дзыга Я. О. — 687
Диадок, блж. — 13, 565
Димитрий Ростовский, св. — 539,
563, 564, 572, 573, 575, 586
Дионисий Ареопagit, св. — 10
Дмитриев А. П. — 597, 602
Дмитриев И. — 439
Дмитриев-Мамонов Ф. И. — 430,
684
Дмитриева М. А. — 607, 611,
625, 641, 643, 650, 662, 673,
685, 704
Днепровский-Орбелиани А. С. —
694
Добролюбов А. М. — 255
Добролюбов Н. А. — 181, 336
Добролюбова М. М. — 359
Долгова Е. В. — см. Гладкова Е. В.
Долинин А. С. — 246
- Домашенко А. В. — 251
Дороватовская В. — 430
Дорофей, священноинок — 550, 577
Дорофей Авва, преп. — 577
Досс И. Ф. — 338, 339
Достоевский М. М. — 337
Достоевский Ф. М. — 149, 170,
180, 220, 221, 230, 231, 233,
243—247, 260, 261, 273, 275,
276, 296, 301, 304, 305, 312,
337, 361, 372, 386, 395, 398,
401, 422—426, 594, 598, 599,
601, 603, 605—607, 611, 616,
619—621, 632, 634, 635, 637,
643, 655, 656, 661, 664, 674,
680, 681, 687, 692, 704, 707
Доценко С. Н. — 643
Дриссен Ф. — 610
Дружинин А. В. — 149, 150, 152,
156, 162
Дубин В. — 145
Дубнов С. М. — 298
Дунаев М. М. — 56, 60, 395,
427, 593, 627, 631, 641, 642,
645, 653, 659, 660, 665, 670,
695, 701
Душечкина Е. В. — 251
Дьямов О. (наст. имя И. И. Перель-
ман) — 312
Дырдин А. А. — 676
Дьяконова Т. А. — 251
Дьяченко Г., прот. — 293
Дэвидсон П. — 83, 90, 91, 122
Дю Бос Ш. — 89
Дюкова В. Н. — 364
- Е. В. — см. Эраст (Вытropicкий),
монах
Евагрий Авва, преп. — 565, 568,
573
Евгин А. В. — 260
Евстратий Тарсийский, преп. —
473, 523, 537, 564
Евфимий Зигабен — 40
Егоров Б. Ф. — 30, 45
Езекия — 501, 570

- Екатерина II — 629, 682
 Екатерина Сиенская — 495, 569
 Елагин И. П. — 644
 Елагин Н. А. — 235
 Елагина А. П. — 227
 Елена Дивеевская, преп. — 690
 Елена Павловна, вел. кн. — 237, 643
 Елизавета, св. — 361
 Елисей, пророк — 23, 24
 Ельчанинов А., свящ. — 7, 10, 16, 368
 Еман — 456
 Епифаний — 513
 Еременко Л. И. — 707
 Ермакова Э. П. — 656
 Ермичев А. А. — 603
 Ермолаева В. Е. — 258
 Ермолин Г. — см. Медведев Г. П.
 Ермошина Г. Г. — 439
 Ершов И. В. — 344
 Есаулов И. А. — 593, 607, 678, 695
 Есенин С. А. — 259, 662, 672, 674
 Ефрем Сирин, преп. — 466, 536, 563, 574, 599

Жаравина Л. В. — 691
 Живов В. М. — 430
 Жирмунский В. М. — 314
 Жолковский А. К. — 245
 Жуков И. Н. — 625
 Жуковская (мать А. К. Жуковского) — 335, 336
 Жуковский А. К. (псевд. Бернет) — 334—336
 Жуковский В. А. — 6, 14, 39, 193, 226, 258, 334, 342, 422, 594, 605, 618, 625, 643, 652, 680, 683

 Заболоцкий Н. А. — 243, 251, 257
 Забытый О. — см. Недетовский Г. И.
 Заглоба В. Б. — см. Белокова В. Б.
 Загребин С. С. — 700
 Зайцев Б. К. — 252, 253, 398, 403—406, 417, 422, 594, 634, 635, 648, 658, 663, 667, 670, 685—687, 689, 706—710
 Зайцев Е. Н. — 686
 Западов В. А. — 430
 Запальский Г. М. — 579
 Запелалов В. Н. — 611
 Захаров А., прот. — 637, 641
 Захаров В. Н. — 605
 Захарова В. Т. — 593, 653, 679
 Захарченко С. — 439
 Звонников А. А. — 642, 645, 650
 Зедергольм К. — 271
 Зельченко В. — 457
 Зенкевич М. А. — 242, 243, 247
 Зеньковский В. В., прот. — 256, 398, 421
 Зиминая В. Г. — 226
 Зиновьева-Аннибал Л. Д. — 91, 99, 112, 120
 Златковский М. Л. — 205
 Золотухин В. С. — 716
 Золя Э. — 248
 Зорин — 220
 Зосима Верховский, преп. — 562
 Зосима Соловецкий, преп. — 516, 573
 Зрячева А. А. — 653, 654
 Зуев П., свящ. — 432, 433
 Зулфикаров Т. К. — 439
 Зуров Л. Ф. — 594, 686

И. — 515
 И., свящ. — 558
 Иаир — 364
 Иакинф (Бичурин), архим. — 135
 Иаков, ап. — 479, 564
 Иаков, праотец — 158
 Ибсен Г. — 373
 Иванов А. П. — 329, 334, 342, 344, 345, 347, 349, 350, 363
 Иванов В. — 322

- Иванов В. В. — 240
 Иванов В. И. — 12, 21, 22, 28, 29, 69, 82—128, 243, 254, 256, 301, 302, 364, 617, 690
 Иванов Г. В. — 256, 302
 Иванов Е. П. — 323—334, 339—373
 Иванов П. А. — 329, 332, 334—342, 346, 348
 Иванов П. П. — 334, 342, 344
 Иванов-Разумник Р. В. — 133, 707
 Иванова Л. — 439
 Иванова (урожд. Горбова) А. Ф. — 370, 372
 Иванова Е. В. — 371
 Иванова М. Е. — 371, 372
 Иванова М. И. — 334—337, 339
 Иванова М. П. — 334, 342, 344, 347, 357, 380
 Иванова (урожд. Шалыгина) М. П. — 334, 337—342, 344, 346, 347
 Ивановы — 340, 341, 346, 364
 Ивановский И. — 435—437
 Ивановский Н. — 271
 Иваск Ю. П. — 200, 201
 Игнатий Богоносец, св. — 292
 Игнатий (Брянчанинов), св. — 16, 26, 131, 141, 142, 179, 181, 183, 195—197, 216, 463, 564, 577, 588, 601, 672, 675, 694, 702
 Игнатий Ксанфопул, преп. — 490, 494, 549, 567, 568, 577
 Идифум — 457
 Иезекииль, пророк — 20, 525
 Иезуитова Р. В. — 633
 Иеремя, пророк — 20, 21
 Иеремя (Соловьев), епископ — 640
 Иероним (Соломенцев), иеросхимон. — 200, 269
 Иисус Навин, св. — 500
 Иисус сын Сирахов — 373
 Иисус Христос — 7, 20—22, 37, 44, 50, 58, 71, 72, 86, 93, 94, 96, 109—114, 117—119, 129, 155, 156, 158, 161, 164, 174, 175, 178—180, 201, 203, 205, 214, 229, 231—233, 236, 254, 256, 264, 266, 274, 279, 282, 283, 288, 291, 293, 300—304, 307—311, 313, 316—317, 326, 328—331, 333, 347—350, 352—353, 356—358, 360—364, 368—371, 374—377, 380—383, 385—389, 393, 394, 399—406, 409, 411, 415, 421, 423—426, 440, 458, 466—470, 472—492, 499, 500, 503—506, 508—511, 514, 515, 519, 520, 524, 527, 529, 531—540, 543—550, 553, 554, 561—563, 565, 570, 572, 573, 575, 577, 592, 597, 599, 600, 604, 607, 612, 614, 617, 618, 624—626, 628, 636, 639, 641, 643, 651, 652, 658, 660, 661, 664, 667, 670, 671, 674, 679—681, 692, 701, 707, 708, 711
 Иларион, митрополит — 215
 Иларион (Алфеев), иеромон. (ныне епископ) — 5
 Иларион (Ремезов), иеромон. — 587, 588
 Илия, пророк — 20, 500
 Илия Эдик, св. — 561, 578
 Ильин В. Н. — 254, 630, 631
 Ильин И. А. — 129, 180, 409—411, 413, 415, 417—421, 594, 602, 603, 608, 635, 658, 679, 686
 Ильина В. Н. — 254
 Ильюнина Л. А. — 260, 323, 329, 601, 612, 613, 632
 Иннокентий Комельский, преп. — 568
 Иннокентий Херсонский, св. — 640
 Иоаким, летописец — 679, 680
 Иоанн, иеросхимон. — 285
 Иоанн, пустынный (отшельник) — 506, 507, 559, 560, 570
 Иоанн IV Грозный — 228, 572

- Иоанн Богослов, апостол и евангелист — 186, 316, 386—388, 490, 504, 514, 599, 649, 679
 Иоанн Дамаскин, св. — 6, 466, 575, 599, 608
 Иоанн Златоуст, св. — 9, 10, 266, 283, 372, 451, 489, 492, 496, 501, 503, 508, 536, 538, 547, 555, 567—569, 575, 576, 629, 671
 Иоанн Карпафский (Карпафийский), преп. — 481, 490, 501, 503, 508, 565, 567, 570, 571
 Иоанн Колов, преп. — 538, 564, 574
 Иоанн Кронштадтский, св. — 306, 604, 630, 657, 658
 Иоанн Лествичник, св. — 119, 121, 266, 284, 492, 507, 513, 536, 544, 560, 561, 563, 568, 570, 574, 576, 578
 Иоанн Пророк, преп. — 291, 568, 574, 576
 Иоанн (Снычев), митр. — 602
 Иоанн (Шаховской), архиеп. — 8, 14
 Иоанникий Великий, преп. — 575
 Иоахим Флорский — 713, 714
 Иов, прав. — 297, 300, 604
 Иов, схимон. — 191
 Иов Почаевский, преп. — 403, 415, 426
 Иона, монах — 562
 Иона, иеромон. — 577
 Иосиф Обручник, св. — 358, 534
 Ипатова С. А. — 132, 170, 171, 636
 Иринеи Лионский, св. — 319
 Исаак Сирин, преп. — 5, 168, 174, 180, 281, 463, 495, 500, 513, 548, 549, 561, 569, 571, 576, 578, 601, 602, 632, 655
 Исаакий Оптинский, преп. — 290, 294
 Исаакий Печерский, преп. — 564
 Исаия, пророк — 20, 21, 300, 358, 534, 649
 Исаия Авва, преп. — 577
 Исихий Иерусалимский, преп. — 168, 486, 489, 490, 529, 550, 566, 574
 Истратов В. — 639
 Исупов К. Г. — 240, 248, 251, 254, 255, 603
 Иувиан, монах — 602
 Иуда — 309, 663
 Иулиания Муромская, св. — 702
 Иустин Попович, преп. — 664
 К. М. — 557
 К. Р. — см. Константин Константинович, вел. кн.
 Кр. — 516
 Кавелин Д. А. — 226
 Кавелин К. Д. — 224—239, 693
 Кавелин Л. А. — см. Леонид (Кавелин), архим.
 Кавелина А. А. — 226
 Кавелина (урожд. Нахимова) М. М. — 226
 Кавелины — 226
 Казанцева И. А. — 691, 719
 Казин А. Л. — 593, 602, 608, 613, 620, 622, 630, 631, 644, 645, 651, 666
 Каин — 666
 Калинина Л. — 607
 Каллист Антиликуда — 281
 Каллист I Ксанфопул, преп. — 490, 494, 524—526, 549, 567, 568, 573, 577
 Каллист II Ксанфопул Катафигиот, преп. — 281, 512, 571
 Каляев И. П. — 360
 Кант И. — 75, 250, 317, 344, 693
 Карамзин Н. М. — 243, 430, 672
 Карпец В. И. — 272
 Карпов В. Н. — 693
 Карпова Г. И. — 707
 Карсавин Л. П. — 603, 656
 Карташев А. В. — 253, 325, 355, 397, 398, 412, 415, 428
 Катков М. Н. — 135

- Кигель К. — 329
 Киприан (Керн), архим. — 283
 Кир II Великий — 558, 579
 Киреев А. А. — 274—276
 Киреевская Н. П. — 260, 268, 281
 Киреевские — 260, 261, 267, 268, 270
 Киреевский И. В. — 225, 260, 261, 267, 268, 270, 281, 594, 636, 658
 Киреевский П. В. — 225, 260, 261, 267, 268
 Кирилл Туровский, св. — 606, 607
 Киселева И. В. — 716
 Кислова Н. В. — 259
 Китаев А. А. — 651
 Кияшко Л. Н. — 656, 670, 707
 Кладницкий Н., свящ. — 610
 Климент (Зедергольм), иеромон. — 260, 263, 267—272, 278, 281, 285—289, 294
 Климент Римский, св. — 292
 Климова Г. П. — 656
 Клипа — см. Косцова К. М.
 Ключевский В. О. — 619
 Кнабе Г. С. — 248
 Княжнин В. Н. (наст. фам. Ивойлов) — 323
 Князев Г. М. — 30
 Ковалевский И., свящ. — 572
 Кожин В. В. — 44
 Козельский Ф. — 430
 Козлов И. И. — 258
 Кокотов А. — 457
 Колерус И. — 299
 Колесникова Е. И. — 659, 675
 Колесникова Ж. Р. — 658
 Колесов В. В. — 593, 637, 638, 641
 Кологривова Л. — 666
 Колумб Х. — 251
 Комарова Т. А. — 595
 Комарович В. Л. — 241
 Коммиссаржевская В. Ф. — 326, 329, 342—345, 364
 Коммонер Г. — 258
 Компанеев В. В. — 687, 710
 Комышкова Т. П. — 662
 Кондратович А. И. — 716
 Коневской И. (наст. имя И. И. Ореус) — 345
 Коновалов В. — 135
 Константин (Горянов), архиеп. — 696, 697
 Константин Константинович, вел. кн. (псевд. К. Р.) — 594, 636, 711
 Константин Палама — 573
 Константинов В. — 425
 Константиновский М. А., прот. — 270, 285
 Конт О. — 225
 Концевич И. М. — 260, 261, 263
 Копейкин К., прот. — 626, 627, 678, 699
 Корей — 292
 Корин П. Д. — 405
 Корман Б. О. — 223
 Кормачев В. Н. — 251
 Кормильцев — 338
 Корнилий, сотник — 501
 Коровин А. Ю. — 439
 Королев С. А. — 609
 Короленко В. Г. — 616, 617, 708, 709
 Корольков А. А. — 603, 698
 Корсаков Д. А. — 229, 233, 234
 Коряков П. В. — 658
 Косик В. И. — 263
 Костомаров Н. М. — 219
 Косцов М. — 334, 337, 338
 Косцова К. М. (Клипа) — 334, 338, 342, 344, 347
 Косцовы — 337
 Котельников В. А. — 90, 132, 136, 177—180, 260, 296, 305, 319, 426, 458, 579, 580, 584, 592, 595—597, 599, 601, 608, 611, 612, 623, 626, 641, 663, 677, 696, 697
 Котляревский Н. А. — 31, 37
 Кохановский Я. — 429
 Кошелев А. И. — 261

- Кошелев В. А. — 596, 597, 695
 Кошемчук Т. А. — 3, 9, 28, 88, 113, 117, 127, 689
 Краваль Л. Э. — 628
 Кравцов К., свящ. — 438, 439
 Красиков М. М. — 259
 Краснова И. А. — 618
 Красноцветов П., прот. — 601
 Криволапов В. Н. — 593, 623, 639, 702
 Криволапова Е. М. — 692, 713
 Кривошеев Ю. В. — 241
 Кривулин В. Б. — 447, 457
 Кропивницкий Е. Л. — 439
 Кротов В. Б. — 439
 Крупин В. Н. — 594, 618
 Крупицкий Э. Н. — 298
 Кручинина А. Н. — 711
 Крылов И. А. — 430
 Кудрявцев Э. П. — 637, 692
 Кузова-Труль О. В. — 622, 629
 Кузьмина-Караваева Е. Ю. — см. Мария (Скобцова), монахиня
 Кукушкина Е. Д. — 430
 Кулешов Е. В. — 132, 185, 188, 621
 Култышева О. М. — 661, 675
 Кутковой В. С. — 693, 715
 Кутырина Ю. А. — 420, 423
 Кюхельбекер В. К. — 8
- Лаврентий Калужский, блаж. — 507, 570
 Лазари А. де — 241
 Лазарь — 624
 Лазарь, прав. — 44
 Лазарь, преп. — 525, 526, 537, 575
 Ламбер-Фараж А. М. — 258
 Ландау А. Е. — 299
 Ланц фон Либенфельс Й. — 321
 Ларьков С. М. — 649
 Лебедева Э. С. — 595, 604, 613, 614, 620, 622, 625, 626, 627, 630, 643, 646, 647
 Левитан И. И. — 679
- Левицкий А. — 429
 Ленин В. И. (наст. фам. Ульянов) — 718
 Леонардо да Винчи — 298, 301—303, 345
 Леонид (Кавелин), архим. — 226, 280, 285, 577
 Леонид (Лев) Оптинский, преп. — 474, 563, 564, 588
 Леонов Л. М. — 659—661
 Леонова Н. Л. — 660
 Леонтий, епископ — 415
 Леонтий (Карпович), еп. — 638
 Леонтьев К. Н. — 77, 132, 181, 199—202, 260—262, 267, 268, 270, 283, 287, 288, 290, 292, 294, 373, 423, 424, 463, 594, 597, 620, 637, 656, 673, 674, 681, 703, 704, 707, 716
 Леонтьева (урожд. Карабанова) Ф. П. — 267
 Лепяхин В. В. — 593, 639, 641
 Лермонтов М. Ю. — 15, 21, 250, 379, 383, 611, 613, 615
 Лесков Н. С. — 134, 145, 183, 184, 304, 307, 606, 610, 625, 630, 641, 705, 706
 Лесман М. С. — 327, 330, 339, 340, 342, 344, 346, 347, 370, 386
 Лествичник — см. Иоанн Лествичник, св.
 Летурно — 398
 Лист Г. фон — 321
 Лист Ф. — 455
 Лихонина М. Г. — 234, 236
 Логвинов А., свящ. — 438
 Ломоносов М. В. — 6, 11, 30, 243, 257, 430, 624, 684
 Лорис-Меликов М. Т. — 234
 Лосев А. Ф. — 87, 116, 122, 139, 321
 Лосский Н. О. — 245, 424, 425
 Лотман Ю. М. — 143, 248, 253
 Лотова жена — 713
 Лошинская Н. В. — 715, 716
 Лука, апостол и евангелист — 701

- Лукашевский Е. В. — 636
 Лурье В. М. (иеромон. Григорий) — 265, 266, 270, 295, 604
 Луцевич Л. Ф. — 429, 430, 457, 684, 701
 Лучник А. Н. — 437, 438
 Лучников Ю. М. — 138, 140
 Любомудров А. М. — 16, 391, 398, 592, 595, 596, 601, 618, 625, 627, 631, 634, 635, 637, 641, 645, 662, 667, 676, 678, 696
 Людовик XVI — 624
 Люллий Р. — 605
 Лютер М. — 264, 634

М. К. — 226
 М. С. Н. — 277
 Маевский В. А. — 417
 Мазини А. — 344
 Мазурова А. Н. — 257
 Майков А. А. — 235
 Майков А. Н. — 7, 13, 19, 203—223, 641, 666, 704, 705
 Майков В. И. — 204, 430
 Майков В. Н. — 204
 Майков Л. Н. — 204
 Майковы — 204
 Маймин Е. А. — 30
 Макарий (Булгаков), митр. — 269, 293
 Макарий Великий (Египетский), преп. — 484, 487, 488, 505, 523, 528, 565, 566, 570, 571, 573
 Макарий Оптинский, преп. — 38, 227, 260, 261, 270, 271, 281, 285, 294, 563
 Макарий (Сушкин), схиархим. — 201, 283
 Макаров М. — 53, 55
 Макарова А. В. — см. Горегина А. В.
 Макеева Е. И. — 438, 439
 Маковский С. К. — 301
 Максим Исповедник, преп. — 10, 271
 Максим Кавсокаливит, преп. — 473, 563
 Максимов Д. Е. — 323, 356
 Малевич К. — 627
 Малинин И. А., прот. — 621, 645, 646
 Мальчукова Т. Г. — 21, 593, 622, 633, 634, 654, 657, 669, 686
 Мандельштам О. Э. — 250, 251, 299
 Манн Ю. В. — 260
 Мантуров М. В. — 690
 Мантурова Е. В. — см. Елена Дивеевская, преп.
 Мануил Палеолог, имп. — 571
 Марат Ж. П. — 340
 Мария, Пресвятая Богородица — 56—58, 71, 72, 111, 155, 158, 159, 164, 165, 186, 192, 245, 333, 341, 346, 358, 360, 361, 371, 384, 413, 417, 427, 473, 516, 563, 571, 572, 575, 619—623, 628, 630, 633, 640, 645, 648, 657
 Мария Александровна, имп. — 643
 Мария Магдалина, св. равноап. — 619
 Мария (Скобцова), монахиня (Е. Ю. Кузьмина-Караваева) — 246, 256, 257, 692, 700
 Марк, апостол и евангелист — 363, 389
 Марк Подвижник, св. — 471, 504, 508, 512, 563, 571
 Марков А. В. — 624
 Матвеев П. А. — 30
 Матрена, кухарка Ивановых — 341
 Матфей, апостол и евангелист — 701
 Матфей, схимонах — 657
 Матфей, прот. — см. Константиновский М. А., прот.
 Мацеевски Э. — 706
 Машинская И. — 439

- Маяковский В. В. — 661, 662, 675, 676
 Медведев Г. П. (псевд. Г. Ермолин) — 637, 650, 700
 Мекш Э. Б. — 258
 Мелейко В. Б. — 666
 Мелетий (Козлов), инок — см. Михаил (Козлов), архим.
 Мелетинский М. Е. — 240
 Мелхола — 713
 Мельник В. И. — 691
 Мельников-Печерский П. И. — 684
 Мендельсон-Бартольди Ф. — 456
 Мень А., прот. — 432
 Мерари — 456
 Мережковские — 353, 354, 368, 371
 Мережковский Д. С. — 203, 243, 253, 300, 302, 314, 324, 325, 345—351, 353—357, 368, 371, 634, 642, 697, 698, 713, 714
 Местр Ж. де — 263
 Мефодий (Кульман), епископ — 415
 Микеланджело Буонаротти — 101
 Милин Н. — 257
 Миллер О. В. — 615
 Миллер О. Ф. — 231
 Мильтон Д. — 18
 Минаков С. — 439
 Минеева И. Н. — 705
 Минский Н. М. (наст. фам. Виленкин) — 301, 314
 Минц Э. Г. — 253
 Минцлова А. Р. — 91
 Митрофан Воронежский, св. — 587
 Михаил (Козлов), архим. — 132, 146—148, 162, 167—169, 171, 194, 580
 Михей Радонежский, преп. — 186
 Мичурин П. А. — 562
 Моисей, пророк — 127, 292, 329, 365, 573
 Моисей Оптинский, преп. — 280, 284, 590
 Молоков — 338
 Монахова Е. Н. — 595, 614, 626, 628, 643, 647, 656, 673, 680, 700, 717
 Монтень М. — 681
 Морозов В. Г. — 606
 Морошкин А. А. — 629
 Морошкин И. А. — 629
 Моруа А. — 249
 Мостовская Н. Н. — 605, 610, 618
 Моторин А. В. — 593, 609, 610, 621, 622, 636, 655, 670, 682
 Мочульский К. В. — 422
 Муравьев А. Н. — 131, 132, 135, 140, 141, 181—189, 194, 197, 605, 612, 615, 625, 649
 Муравьева Н. — 439
 Муратов П. П. — 707
 Мьяновска И. — 706

 Надеждин Н. Н. — 152
 Наживин И. Ф. — 257
 Наполеон Бонапарт — 255, 624, 625
 Нарекаци Г. — 435
 Наумов С. А. — 652, 665, 666
 Недетовский Г. И. (псевд. О. Забытый) — 657
 Некрасов Вс. Н. — 443
 Некрасов Н. А. — 26, 75, 364, 605, 610, 659
 Немирович-Данченко В. И. — 184
 Непомнящий В. С. — 20
 Нессельроде К. В. — 628, 629
 Нестеров М. В. — 679
 Нечаев С. Д. — 588
 Нечунаева Н. А. — 640, 641
 Никита Стифат, преп. — 491, 512, 550, 567, 571
 Никифор Уединенник, преп. — 487, 508, 566, 570
 Никифоров-Волгин В. А. — 594
 Никодим, патриарх — 287
 Никодим (Казанцев), епископ — 625
 Никодим (Кононов), архим. (псевд. А. Н.) — 271, 281, 294

- Никодим Святогорец, св. — 171, 283
 Николаев С. И. — 429
 Николаева С. Ю. — 689
 Николай, монах — 513
 Николай I, имп. — 620, 643, 649, 673
 Николай II, св. мч. — 651
 Николай Мирликийский, св. — 154, 523, 536, 572, 578, 650, 669
 Никон, патриарх — 273, 285, 565
 Нил Постник (Синайский), преп. — 493, 494, 565, 568, 573
 Нил Сорский, преп. — 171, 204, 492, 567, 568
 Нилус С. А. — 131, 594, 630
 Нильский И. Ф. — 275—277, 282, 284
 Нифонт Афонский, преп. — 474, 564
 Ницше Ф. — 92, 302, 313, 344, 345
 Новгородцев П. И. — 256
 Новикова О. А. — 202
 Нонн, св. — 523, 536, 573
 Нонна (Тарасова), монахиня — 604

О. Л. — см. Леонид Оптинский, преп.
 Обатнин Г. В. — 84, 91
 Оболенская Д. П. — 290
 Оболенский А. Д. — 290
 Оболенский Д. А. — 643
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. — 133
 Ольга Константиновна, королева — 72
 Ольшанская И. М. — 604
 Ольшанский Д. А. — 692
 Ориген — 313, 705
 Осипов В. Н. — 634
 Осипов И. Д. — 225
 Осоргин М. А. (наст. фам. Ильин) — 689

 Осповат А. Л. — 357
 Островский А. Н. — 337
 Острогорский В. П. — 235, 338
 Осьминина Е. А. — 411, 428
 Охотина-Маевская Е. — 416, 428
 Оцуп Н. А. — 255, 257

П. — 515
 Павел, апостол — 20, 208, 266, 281, 289, 291, 294, 312, 332, 419, 440, 505, 508, 511, 523, 527, 547, 558, 560, 661
 Павел (Доброхотов), епископ — 703
 Павел (Прусский), игумен — 274
 Павленко Е. — 295
 Павликова Е. А. — 712
 Павлин, монах — 564
 Павлова М. М. — 89, 371
 Павлович Н. А. — 261
 Павловский А. И. — 606
 Павский Г. П., прот. — 649
 Паисий Величковский, преп. — 271, 280, 281, 294, 458, 569, 578, 579
 Палладий, епископ Еллинопольский — 705
 Пальмер У. — 269
 Памва Авва, преп. — 548, 549, 576
 Пантелеимон, св. вмч. — 283, 336, 413
 Пантин В. О., свящ. — 618, 619, 623
 Панченко А. М. — 437, 692
 Папкова Е. А. — 716
 Парфений (Агтеев), игумен — 131, 146—167, 170, 179
 Пастернак Б. Л. — 30, 241, 258, 299
 Пафнутий Боровский, преп. — 460, 499, 509, 512, 518, 519, 554, 559, 561, 569
 Пахомий Великий, преп. — 525, 573
 Пашковы — 154

- Пеев Г. И. — 622, 639
 Пелагия, преп. — 573
 Пелевин В. О. — 665
 Пентковский А. М. — 132, 176, 177, 458—460, 463, 562, 579, 580, 581, 583, 584
 Перекрестова А. Г. — 439
 Переяслов Н. В. — 439, 440
 Перов В. Г. — 393
 Петр, апостол — 184, 250, 280, 401, 501, 508
 Петр I — 184, 228
 Петр Галатийский, преп. — 474, 564
 Петр (Григоров), монах — 463, 562
 Петр Дамаскин, преп. — 283, 284, 489, 566
 Петр Муромский, св. кн. — 633, 641
 Петр Студийский, преп. — 575
 Петрарка Ф. — 241
 Петров В. В. — 640
 Петров Ф. А. — 585
 Петров-Водкин К. С. — 252
 Петроченков В. В. — 593, 630, 658
 Пигарев К. Н. — 251
 Пилат Понтий — 659, 715
 Пильняк Б. А. (наст. фам. Вогау) — 255
 Пиндемонти — 636
 Платон — 98, 116, 241, 321, 693
 Платон (Левшин), митр. — 185, 273, 293, 644
 Платонов А. (наст. имя А. П. Климентов) — 253, 659, 675, 716, 717
 Платонов С. Ф. — 30
 Плетнев П. А. — 614
 Плюшков А. И. (псевд. А. Угрюмов) — 363
 Победоносцев К. П. (псевд. В.) — 134, 135, 145, 234, 274, 280, 294, 594, 683, 692
 Погодин М. П. — 135, 228, 251, 268, 671
 Полевой Н. А. — 639
 Полежаев А. И. — 6
 Поленов В. Д. — 679
 Полисадов И. Н., прот. — 271
 Половцев (брат архим. Ювеналия (Половцева)) — 284
 Полякова И. А. — 695, 711
 Померанц Г. С. — 432
 Помяловский И. В. — 657
 Поселянин Е. (наст. имя Е. Н. Погожев) — 131
 Посошков И. Т. — 628
 Поспеловский Д. В. — 145
 Прийма И. Ф. — 604
 Пришвин М. М. — 253, 315—316, 603, 658, 676
 Прозоров Ю. М. — 605
 Пропп В. Я. — 241
 Прохоров Г. М. — 241, 568
 Прудон П. Ж. — 220
 Птоломей (Птоломей) III Еввергет — 558, 578
 Пульхритудова Е. М. — 145
 Пумпянский Л. В. — 18, 120, 121, 248
 Пушкин А. С. — 14, 15, 18, 20—25, 39—41, 45, 48, 50, 59, 64, 67, 68, 72, 94, 125—128, 136, 201, 216, 217, 230, 250, 251, 254, 269, 334, 338, 356, 364, 366, 369, 376, 383, 398, 401, 423, 430, 463, 594, 595, 604, 609, 611, 613, 614, 619—624, 627—629, 633, 634, 643—648, 654—656, 666, 667, 669—672, 676, 680, 683, 685, 686, 697, 714, 717
 Пушкина (урожд. Гончарова) Н. Н. — 621
 Пыпин А. Н. — 133, 227, 234, 235
 Пэтер В. — 302
 Рабин О. — 443
 Рабинович Е. Г. — 241
 Рагина С. И. — 638

- Радищев А. Н. — 620
 Радлов Э. Л. — 30
 Радченко Т. А. — 654
 Раич С. — 182
 Распутин В. Г. — 662
 Распутин Г. Е. — 316
 Рахиль, св. — 713
 Рашковский Е. Б. — 258, 430
 Регер М. — 455
 Редон О. — 98
 Рембрандт Х. Рейн ван — 320, 322
 Ремизов А. М. — 410, 633, 635, 641—643
 Ренан Э. — 232
 Репин И. Е. — 301, 304
 Рерих Е. И. — 137
 Рерих Н. К. — 137
 Роболы Т. А. — 151
 Родина С. А. — 662, 674
 Родионов И. А. — 611
 Родченко И. Г. — 657, 674
 Розанов В. В. — 203, 204, 261, 324, 325, 345, 348—351, 353, 355, 356, 370, 371, 373, 697, 715, 716
 Розанова Н. В. — 325
 Розанова Т. В. — 370
 Розанова-Бутягина В. Д. — 325
 Рознак Т. — 258
 Ройе-Коллар П. П. — 263
 Роман (Матюшин), иеромон. — 438, 632, 633
 Романенко Ю. М. — 258
 Романов Б. Н. — 430
 Романушко М. — 439
 Рубинштейн И. Л. — 297
 Руднев П. А. — 251
 Руманов А. В. — 368
 Румянцев А. Б. — 606
 Румянцева Н. А. — 694
 Румянцева О. В. — 676, 696, 718
 Руссо Ж. Ж. — 436, 681
 Саблина Н. П. — 609, 612, 620, 622, 654, 668, 669, 692, 715
 Савва, преп. — 643
 Савва Вишерский, преп. — 459, 460, 472, 474, 478, 491, 494, 517, 521, 522, 551, 563, 570
 Савва Освященный, преп. — 165
 Савва (Струве), иеромон. — 413, 415
 Савватий Соловецкий, преп. — 516, 573
 Савкин И. А. — 603
 Савл — см. Павел, ап.
 Саводник В. Ф. — 250
 Савчук В. В. — 258
 Салиас-де-Турнемир Е. В. — 267
 Салищони Р. — 603
 Салтыков-Щедрин М. Е. — 149, 151, 165
 Сальвестрони С. — 593, 632, 639, 655
 Самарин Ю. Ф. — 225, 264, 268, 273
 Самон, св. — 571
 Самсон, палач — 366
 Сапгир Г. В. — 430, 441—451
 Сапожникова Н. В. — 683
 Сарра, св. — 153
 Сатуновский Ян (Я. А.) — 443
 Саул, царь — 331
 Свенцицкий В., свящ. — 368
 Светлов Р. В. — 259
 Свиридов Г. В. — 698, 699
 Северянин И. (наст. имя И. В. Лотарев) — 255
 Селевкий, схимонах — 160
 Семенов В. Е. — 649
 Семенов А. — 677
 Семенов В. Е. — 663
 Семенов Л. Д. — 254, 327
 Сенкевич Г. — 301
 Сенковский О. И. — 702
 Серафим (Веснин), иеросхимон. (псевд. Святогорец) — 131, 181, 189—195, 623
 Серафим (Иванов), архиеп. — 415
 С. — 473
 С. — 517

- Серафим Саровский, преп. — 285, 414, 415, 623, 630, 690
 Серафим (Чичагов), митр. — 285
 Серафима, св. — 571
 Сергеева Л. А. — 629
 Сергеева О. А. — 593, 624, 626, 671, 680, 703
 Сергиевский И. В. — 30
 Сергей Валаамский, преп. — 473, 564
 Сергей Радонежский, преп. — 141, 171, 184—186, 204, 415, 563, 566, 619, 639, 658, 685, 709, 715
 Сергей (Страгородский), патриарх — 355, 356
 Серегина Н. С. — 622, 648
 Серид Авва, преп. — 577
 Серман И. З. — 429
 Сеченов И. М. — 399
 Сидонский Ф. Ф., свящ. — 711
 Сизоненко Д. В. — 617
 Сиуан Авва, преп. — 548, 576
 Сиуан Афонский, св. — 34, 614
 Симаков Н. К. — 625, 666
 Симеон Новый Богослов, св. — 464, 466, 489—494, 503, 511, 548, 563, 567, 568, 571, 576, 599, 623, 632
 Симеон Полоцкий — 429, 457, 684
 Симеон Солунский, св. — 573
 Симон Бен Иохайя — 299
 Скатов Н. Н. — 259, 592, 601, 607, 608, 618, 619, 626, 642, 650, 663
 Склобовский Д., прот. — 263
 Скобелева О. — 235
 Скребицкий А. И. — 232, 237
 Скрыбин А. Н. — 90, 122—124
 Скуполи Л. — 171
 Скуратов Б. М. — 258
 Слободнюк С. Л. — 661, 692
 Слуцкий А. С. — 604
 Случевский К. Н. — 220, 221, 703
 Смирнов И. — 439
 Смирнов Н. — 429
 Смирнов С. И. — 256
 Снессорева С. И. — 657, 694
 Соколов А. М. — 631
 Соколов Ю. М. — 241
 Сократ — 229
 Сокурова О. Б. — 613, 647
 Соловьев В. С. — 85, 90, 245, 246, 248, 262, 301, 342, 396—398, 419, 420, 422, 424, 605, 608, 614, 637, 689, 697
 Соловьев С. М. — 149, 156
 Соловьев С. М. — 324
 Соловьёва П. С. — 363
 Соловьёва Э. П. — 629
 Сологуб Ф. — 89, 244, 253
 Соломон — 496, 559, 569
 Сомов К. А. — 345
 Сомов О. М. — 683
 Сорокина О. М. — 427, 428
 Софроний (Сахаров), архим. — 219, 220, 601, 612, 613
 Спенсер Г. — 398
 Сперанский М. М. — 683
 Спиноза Б. — 299, 321
 Спиридонов А., свящ. — 439
 Сталин И. В. — 330
 Станиславский К. С. — 634, 712
 Стахович М. А. — 24
 Степанов Н. — 197
 Стенник Ю. В. — 593, 609, 644, 645, 650, 682
 Степанов Ю. С. — 241
 Степун Ф. А. — 245
 Стравинский И. Ф. — 455
 Стратановский С. Г. — 457
 Страхов Н. Н. — 132, 181, 223, 244
 Стрижев А. Н. — 242, 686, 696
 Строчков В. — 453, 455—457
 Струве Н. А. — 56, 60
 Стурдза А. С. — 629
 Су Ен Ли — 673
 Субботин Н. И. — 271, 274, 286, 287, 289
 Сузи В. Н. — 674, 714
 Султанова М. А. — 258

- Сумароков А. П. — 430, 684
 Сун Вха Ху — 672
 Суравова Л. Ю. — 688
 Сухово-Кобылин А. В. — 649
 Сушко А. В. — 641
- Т**
 Тамарченко Н. Д. — 206
 Тарасова С. В. — см. Нонна (Тарасова), монахиня
 Тареев М. М. — 134
 Тарковский А. А. — 258
 Татищев В. Н. — 677
 Тафинцев А. И. — 603
 Тейяр де Шарден П. — 258
 Тереза Авильская — 495, 569
 Теризия — см. Тереза Авильская
 Тернавцев В. А. — 255
 Терпандр — 98
 Тертуллиан — 4
 Тимашев А. Е. — 673
 Тименчик Р. Д. — 357
 Титаренко Е. М. — 640
 Титаренко С. Д. — 691
 Титов В. — 640
 Тихомиров Л. А. — 269, 704
 Тихон Задонский, св. — 49, 195, 196, 423, 550, 577
 Тоддес Е. А. — 251
 Толстая Е. Д. — 312, 320, 322
 Толстой А. К. — 11, 12, 14, 30, 39, 594, 608, 621, 666, 673, 685, 704
 Толстой А. П. — 271, 286, 289
 Толстой Д. А. — 234
 Толстой Л. Н. — 52, 79, 81, 233, 254, 260, 299—300, 345, 401, 410, 423, 436, 620, 679—681
 Топорков А. Л. — 241
 Топоров В. Н. — 240, 248, 258
 Третьяковский В. К. — 429, 430, 684
 Трефилова Г. — 259
 Троепольская М. П. — 460, 461, 585
 Троепольский П. И. — 460, 461, 585, 586
- Т**
 Трофимова И. В. — 657
 Трубецкой Е. Н. — 257
 Тугов В. — 439
 Тургенев И. С. — 59, 149, 150, 167, 248, 249, 267, 423, 605, 610, 613, 623
 Тынянов Ю. Н. — 142—144, 224, 251
 Тьюбо — 337
 Тютчев Ф. И. — 7, 9, 10, 13, 58, 71, 120, 217, 243, 248—251, 257, 594, 624, 629, 652, 666, 672, 673, 680
- У**
 Уваров С. С. — 643, 685
 Угрюмов А. — см. Плюшков А. И.
 Украинский Г., свящ. — см. Беловолов Г., прот.
 Уланов В. П. — 629
 Ульяния Осорьина — Иулиания Муромская, св.
 Успенский Б. А. — 140, 241
 Успенский Г. И. — 247, 248
 Успенский Л. А. — 139
 Ушаков И. А. — 148
- Ф** — 515
 Фаддей, апостол — 646
 Фатеев В. А. — 603
 Феврония Муромская, св. кн. — 633, 641
 Федоров В. С. — 716
 Федоров Н. Ф. — 251, 252, 301, 603, 640, 675, 676
 Федотов Г. П. — 241, 257, 603
 Федянова Г. В. — 657
 Феер В., прот. — 650
 Феогност, преп. — 564
 Феодор — 496, 569
 Феодор (Бухарев), архим. — см. Бухарев А. М.
 Феодор Ростовский, св. — 566
 Феодор Студит, преп. — 284, 573
 Феодосий, имп. — 188
 Феодосия, монахиня — 427

- Феолитп Филадельфийский, преп. — 487, 512, 537, 566, 574
 Феофан Затворник, св. — 13, 115, 171, 291, 577, 622, 623
 Феофан (Прокопович), архиеп. — 292
 Феофанов А. М. — 584
 Фет А. А. — 4, 13, 14, 26—29, 51—82, 104, 107, 223
 Фетисенко О. Л. — 260, 268, 288, 292, 323, 364, 373, 458, 593, 606, 616, 617, 649, 656, 662, 673, 704
 Фигут Р. — 186
 Фидий — 101
 Филарет Московский, св. — 135, 136, 272, 281, 284, 439, 578, 605
 Филимон Авва, преп. — 473, 547, 564, 576
 Филиппов Г. В. — 259
 Филиппов Т. И. — 260—263, 268, 270—295, 656, 674
 Филипповы — 293
 Философов Д. В. — 353
 Филофей, старец — 240
 Филофей Синайский, преп. — 493, 503, 568
 Флегонтова С. М. — 620
 Флексер (мать А. Л. Вольинско-го) — 296—297
 Флексер Л. — 298
 Флоренский П. А., прот. — 256, 257, 303, 368, 602, 603, 616, 714
 Флоровский Г. В., прот. — 10, 87, 133—135, 396, 425
 Фома, апостол — 201, 418, 625
 Фомкин А. В. — 695
 Фонвизин Д. И. — 609
 Фотиев К. В., прот. — 256
 Фотий, св. — 524, 526, 565, 573
 Фотий (Спасский), архим. — 609
 Франк С. Л. — 89, 694
 Франциск Ассизский, св. — 349, 372, 623, 708
 Фрейд Э. — 303
 Фридрих К. Д. — 251
 Фудель И. И., прот. — 262, 269, 270
 Ж. — 178, 563
 Хавроничев В. П. — 605, 614, 615, 625, 654, 671
 Хитрово Е. М. — 646
 Хлебников В. (В. В.) — 255
 Ходакова М. — 439
 Ходасевич В. Ф. — 257
 Холин И. С. — 443
 Хомяков А. С. — 12, 14, 28—51, 55, 63, 69, 71, 86, 106, 112, 132, 225, 255, 260, 261, 263—270, 289, 295, 615, 616, 634, 656
 Хомякова Е. А. — 267
 Хомякова Е. М. — 112, 615
 Хомякова М. А. — 45
 Хорват К. — 251
 Хохлова Н. А. — 132, 182, 649
 Хрущов М. М. — 72
 Царькова Т. С. 606, 621, 631
 Цветаева М. И. — 223, 606, 669, 674, 716
 Цертелев Д. Н. — 673
 Цицерон Марк Туллий — 555, 578
 Чаадаев П. Я. — 254
 Чайковский П. И. — 342
 Чельцов И. В. — 275
 Черных Н. — 439
 Чернышевский Н. Г. — 149, 220
 Четвериков С. И., прот. — 270, 280
 Чехов А. П. — 379, 395, 403, 642, 645, 656, 689
 Чечулин А. В. — 241
 Чистович И. А. — 134, 275
 Чичерин А. В. — 631
 Чубаров В. А. — 626

- Чуковская Л. К. — 716
 Чуковский К. И. (наст. фам. Кор-
 нейчуков) — 314, 392
 Чулков Г. И. — 324, 363, 375
- Шаврыгин С. М.** — 683
Шагинян М. С. — 320
Шаламов В. Т. — 662, 691
Шалыгин П. Ф. — 337, 338
Шалыгина (урожд. Панова)
А. А. — 337, 338, 341, 346
Шалыгина А. П. — 338
Шамардина Н. В. — 694
Шарапов С. Ф. — 704
Шаталина Н. Н. — 624, 669
Шатобриан Ф. Р. — 263, 625,
 649
Шаховской А. А. — 683
Шевырев С. П. — 6, 11—13, 30,
 53, 643, 683
Шеллинг Ф. В. — 9, 32, 249,
 344
Шенберг А. — 455
Шенкель Д. — 232
Шеншина В. А. — 54—56
Шешунова С. В. — 668, 684
Шиллер И. К. Ф. — 31
Шиманов Г. М. — 628, 631
Ширинский-Шихматов С. А. —
 см. Аникита, иеромон.
Ширяев Б. Н. — 30
Шишкин А. — 431
Шишкин И. И. — 657
Шишков А. С. — 670
Шмелев И. С. — 391—428, 596,
 634, 635, 648, 650, 653, 654,
 667, 668, 686—689, 707—
 710
Шмелев С. И. (отец И. С. Шме-
лева) — 391
Шмелев С. И. (сын И. С. Шме-
лева) — 398
Шмелева Е. Г. — 391
Шмелева О. А. — 415, 416
Шнитке А. — 435, 436
Шокина О. Ю. — 671
- Шолом Аш** — 312
Шопенгауэр А. — 74, 75, 77, 78,
 82, 329
Штирнер М. — 398
Штраус Д. Ф. — 213, 232
Шуберт Ф. — 455
Шумских Н. Н. — 625
Шустов А. Н. — 246
- Щедровицкий Д.** — 439
Щепкин М. С. — 643
Щербина Н. Ф. — 6, 15, 221
- Эвентов И. С.** — 259
Эгеберг Э. — 20
Эккерман И. П. — 325
Элиаде М. — 240
Энгельгардт Б. М. — 245, 246
Эпштейн Е. — 251
Эпштейн М. Н. — 243, 256, 299
Эраст (Вытropicкий), монах (псевд.
Е. В.) — 269, 271, 294
Эрн В. Ф. — 602
Эткинд А. М. — 135, 315, 356
- Ювеналий (Половцев), архим.** —
 284
Юркевич П. Д. — 180
Юрьев С. А. — 232
Юрьева И. Ю. — 604, 646, 647
Юскина Е. — 251
- Языков Н. М.** — 14, 23—25,
 125, 258
Яковлев В. И. — 329, 337, 338
Яковлев И. — 338
Яркова А. В. — 685, 706
Ярослав Мудрый, вел. кн. — 646
Ярославский Е. М. (наст. фам.
М. И. Губельман) — 597
- Altheim F.** — 246

Cierniak U. — 429

N., свящ. — 557

Davidson P. — см. Дэвидсон П.

Dębski J. — 430

Dubnow S. M. — см. Дубнов С. М.

Ph. D. — 558

R. Z. — 278

Romeyer A. — 320

Grabowski J. — 429

J. Ch. — 558

Schenkel D. — см. Шенкель Д.

Łużny R. — 429

W. K. — 558

M. S. — 559

Z. — 277

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т. А. Кошемчук</i> . Поэт — пророк и собеседник Муз. (О проблеме творчества в русской поэзии и православном миропонимании)	3
<i>Е. В. Гладкова</i> . Духовная проза 1830—1870-х годов	129
<i>Н. В. Володина</i> . Религиозная идея в жизни и творчестве А. Н. Майкова	203
<i>Е. П. Гладких (Фрэнсис)</i> . Эволюция этики К. Д. Кавелина: от Православия к Протестантизму	224
<i>К. Г. Исупов</i> . Русский Антей	240
<i>О. Л. Фетисенко</i> . Преподобный Амвросий Оптинский о «богословствовании мирян». (Старец Амвросий и о. Климент (Зедергольм) о богословских сочинениях А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова)	260
<i>В. А. Котельников</i> . Афон и Габима. (Религиозный путь Акима Волынского)	296
<i>О. Л. Фетисенко</i> . Проповедник Нагорной радости. («Петербургский мистик» Евгений Иванов)	323
<i>А. М. Любомудров</i> . Иван Шмелев между светской и церковной традициями	391
<i>Л. Ф. Луцевич</i> . О современной псалмодии	429
<i>Арсений Троепольский</i> . Письма о плодотворности замечания и записывания полезных мыслей. (Публикация и предисловие В. А. Котельникова, комментарии Е. В. Гладковой, В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко)	458
<i>Г. М. Запальский</i> . Духовный писатель Арсений (Троепольский): попытка восстановления биографии	579
<i>А. М. Любомудров</i> . Десять лет конференции «Православие и русская культура» в Пушкинском Доме (1994—2003)	592
Хроники международных научных конференций «Православие и русская культура» (1994—2003)	598
Указатель имен	719

ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Сборник пятый

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН*

Редактор издательства Н. М. Пак
Художник А. И. Слепушкин
Технический редактор О. В. Новикова
Корректоры Ф. Я. Петрова и Е. В. Шестакова
Компьютерная верстка О. В. Никитиной

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 29.08.06.
Подписано к печати 27.12.06. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,8.
Уч.-изд. л. 45,9. Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3828. С 4

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-026388-5



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ
В СЕРИИ «ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ»

В. К. Тредиаковский

СОЧИНЕНИЯ И ПЕРЕВОДЫ КАК СТИХАМИ, ТАК И ПРОЗОЮ

Настоящее издание впервые воспроизводит «Сочинения и переводы» В. К. Тредиаковского (1703—1768) — памятник литературной мысли середины XVIII в., памятник книжной культуры в целом. «Сочинения и переводы» были подготовлены к печати самим автором и изданы в 1752 г. в двух томах. Книги «Сочинений и переводов» были скомпонованы Тредиаковским как единое целое, внутри которого произведения получают дополнительный смысл. Составителями учтены разночтения и ранние варианты текстов; в раздел «Дополнения» помещены произведения, первоначально намеченные Тредиаковским в издание, а затем изъятые. В примечаниях произведена или уточнена датировка многих произведений, установлены источники заимствований автора.

Для широкого круга читателей.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

- 121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197137 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

- 690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»);
(код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
(код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»);
(код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, пр-т Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52,
292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»);
(код 3832) 30-09-22
142292 Пушкино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»);
(13) 3-38-60
443022 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»);
(код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65,
бук. 273-13-98
197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16; (код 812)
323-34-62

634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36

450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85



Программы конференций разных лет



А. М. Любомудров, В. А. Котельников



Ю. К. Герасимов



С. Н. Азбелев



Прот. Кирилл Копейкин



В. Е. Ветловская



В. Н. Осипов



В. В. Колесов



В. Н. Криволапов



Г. М. Шиманов



Е. И. Анненкова



Т. Г. Мальчукова



Прот. Александр Захаров



Н. Ф. Буданова



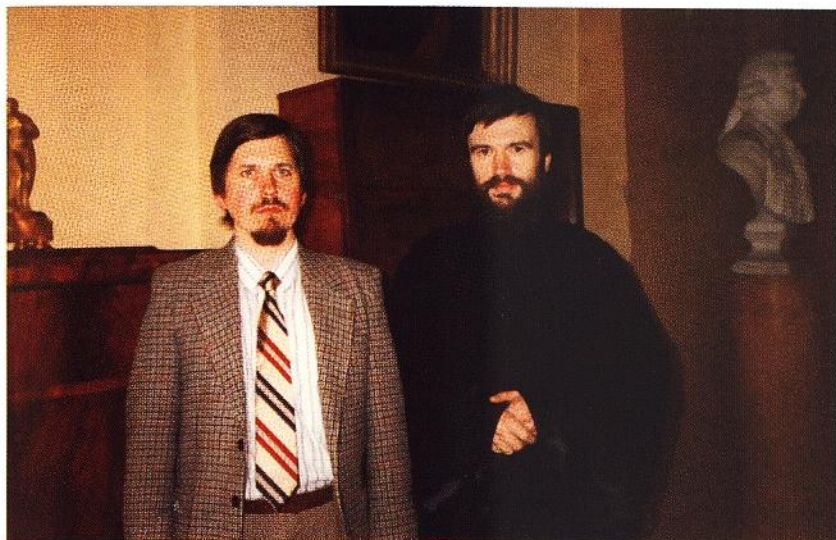
Э. С. Лебедева



А. Л. Казин



М. А. Антипов



А. М. Любомудров, иерей Виктор Пантин



О. Л. Фетисенко, прот. Иоанн Малинин, Э. С. Лебедева, Н. А. Живолуп



А. М. Грачева, Симонетта Сальвестрони



Н. Ф. Буданова, Т. Г. Мальчукова, В. Е. Ветловская



А. А. Корольков



Л. Н. Кияшко



В. Т. Захарова



Г. М. Гупало



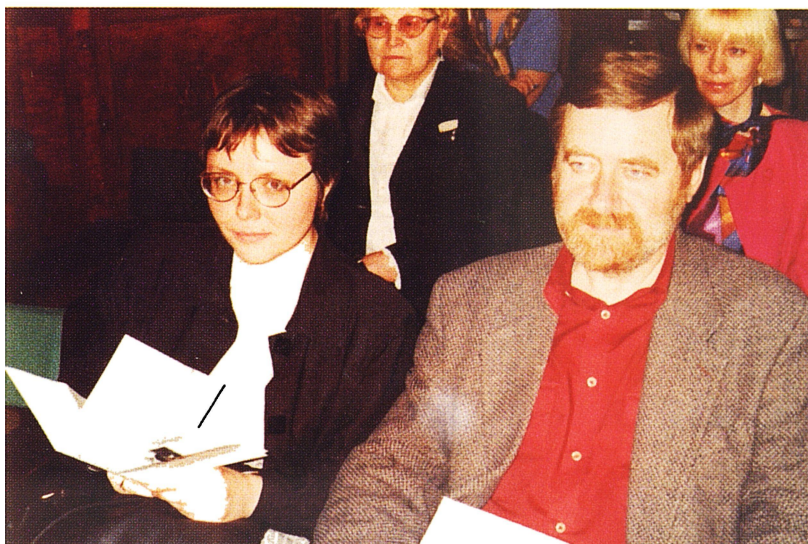
В. В. Лепехин



Д. Г. Демидов, Л. И. Бронская



О. А. Сергеева, А. В. Моторин



М. А. Дмитриева, А. Л. Казин,
на заднем плане — Н. П. Саблина и О. А. Сергеева



М. М. Дунаев, И. А. Есаулов



Е. М. Аксененко



А. В. Грунтовский



В. А Котельников, О. Л. Фетисенко



Е. Н. Монахова представляет выставку



Н. К. Симаков, Н. Н. Шумских



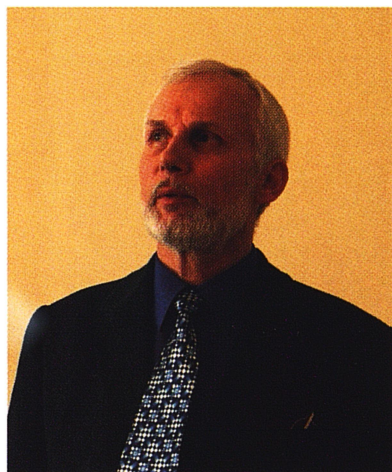
Ю. В. Стенник, М. М. Дунаев, Э. П. Кудрявцев



А. Н. Стрижев, А. М. Любомудров



Л. В. Жаравина



В. В. Компанец



А. М. Любомудров, М. М. Дунаев



Е. М. Криволапова, И. А. Казанцева, М. В. Ветрова, Я. О. Дзыга,
Е. Н. Зайцев, Л. Ю. Суровова, В. Б. Белукова, А. М. Любомудров,
В. И. Мельник, В. Т. Захарова, А. Н. Стрижев,
А. В. Яркова, С. В. Шешунова (конференция 2002 г.)



М. А. Дмитриева



На конференции 2002 г.



А. Н. Стрижев



В. В. Василик



С. А. Королев



Р. С. Даруев представляет проект памятника И. С. Шмелеву



Участники конференции 2002 г.
на экскурсии «Петербург Достоевского»



Участники конференции 2002 г.